PENSAMIENTO POLÍTICO Y GENEALOGÍA DE LA DIGNIDAD EN AMÉRICA LATINA

SERIE
Las ciencias sociales
TERCERA DÉCADA

PENSAMIENTO POLÍTICO Y GENEALOGÍA DE LA DIGNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Ana Luisa Guerrero Guerrero
Jorge Olvera García
Julio César Olvera García
Coordinadores

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

MAPorrúa
librero-editor · México

MÉXICO 2015

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

Primera edición, enero del año 2015

ISBN 978-607-401-918-6

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN MEXICO*

www.maporrua.com.mx
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Quiero manifestar mi agradecimiento a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM por su apoyo a través del proyecto-investigación que convocó este Congreso del que surge el libro. Al doctor Adalberto Santana por su decidido apoyo a todas las jornadas académicas que se realizaron para el buen término de sus metas.

Introducción

El libro contiene el desarrollo de preocupaciones estrechamente vinculadas, como son los conceptos de ciudadanía, democracia, derechos humanos e interculturalidad desde Latinoamerica. El supuesto más importante que lo recorre, a pesar de los distintos enfoques que el lector podrá constatar, es el que sostiene la necesidad de ubicar los procesos propios del poder en nuestra región como condición para interpretar su relación con los pueblos originarios indígenas. Dicho de otro modo, aquí se atienden esos conceptos desde enfoques históricos, sociológicos, filosóficos, jurídicos, etcétera, frente a la condición de los pueblos originarios indígenas.

El carácter interdisciplinario del texto proviene del encuentro de equipos de investigación con este carácter, que tuvo lugar durante el desarrollo del Tercer Congreso Internacional del proyecto PAPIIT IN400412 "Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano" del 18 al 21 de marzo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La iniciativa para la publicación de las investigaciones presentadas en este evento fue conjunta entre los doctores Jorge Olvera García, Julio César Olvera García y yo, ya que se estrecharon los lazos académicos de nuestros grupos de estudio, por lo que consideramos conveniente difundir este encuentro y promover con ello otros eventos a futuro.

A continuación procederé a presentar los capítulos que lo conforman: inicio con el texto intitulado "Reflexiones sobre la idea de ciudadanía desde América Latina", en el que los doctores Olvera García parten de la significación que tuvo la ciudadanía en la Grecia clásica hasta la que tiene en

nuestra región, analizan su función como sustento principal del Estado moderno en un horizonte liberal, desde el cual los autores recuperan la visión del ciudadano en América Latina. De este modo, presentan la relación entre ciudadanía y democracia como una tarea inacabada que deberá ser reconsiderada de manera que incluya y reconozca a todos los seres humanos que habitan y se desarrollan en esta región del mundo. Atendiendo a este objetivo plantean reflexiones críticas desprendidas de la noción liberal de la ciudadanía y la democracia en Latinoamérica.

José Octavio León Vázquez aborda el liberalismo en México en su colaboración "El liberalismo de J. M. L. Mora y su lucha cntra el despotismo en México (1827-1833)", analiza el modelo defendido y divulgado por Mora en su *Catecismo político de la federación mexicana*, donde describe las debilidades y virtudes del sistema republicano. Basado en la apuesta por el ejercicio de la libertad, Mora recorre las características de cada uno de los poderes de gobierno comenzando por el Poder Ejecutivo, donde presenta no sólo su aspecto positivo o de construcción, sino también su faceta degenerativa y transgresora de las libertades individuales. León Vázquez sostiene que los discursos filosófico-políticos resuenan con vigencia en los gobiernos actuales, es por ello que nos permiten interpretar las conductas del Estado mexicano desde sus raíces liberales.

Desde Ecuador, José Antonio Figueroa se interna en un análisis crítico y propositivo de lo que ha sucedido en su país con la educación intercultural en el capítulo "Educación superior intercultural y posneoliberalismo en el Ecuador: el caso de la universidad de Amawtay Wasi", para lo cual realiza una aproximación del conjunto de condiciones que evitaron que la Universidad Intercultural de Pueblos y Nacionalidades Amawtay Wasi (UINPI), se convirtiera en un proyecto acorde con las necesidades y anhelos de los pueblos y nacionalidades. El autor muestra cómo la situación institucional de la UINPI resulta de la aplicación de una serie de teorías derivativas del posmodernismo que suponen una oposición cultural insuperable entre el Estado nacional y los pueblos y nacionalidades y que, en este caso, se expresaría en torno a la noción de calidad a la que se define como "categoría exclusivamente occidental". La apelación a la diferencia cultural produjo una situación de autarquía expresada en una deficiencia institucional análoga a la que vivió una gran parte del sistema de educación superior en el contexto neoliberal por razones mercantiles. El caso de la Amawtay

Wasi manifestaría que más bien la renuncia a la calidad de la educación superior intercultural bilingüe por razones supuestamente culturales se constituye en otra forma de afianzar la exclusión de pueblos y nacionalidades, a la vez que permite mostrar cómo el argumento de la diferencia cultural puede atentar contra los derechos de los propios pueblos y nacionalidades.

Aída Díaz Tendero Bollain se ocupa de la construcción teórica sobre la ciudadanía contemporánea en su texto "Construcciones teóricas en torno a la ciudadanía en América Latina y el Caribe", y presenta como punto de análisis la obra de T. H. Marshall y T. B. Bottomore, quienes siguiendo la evolución histórica de las sociedades de Europa occidental, y específicamente la británica, exponen tres estadios en la evolución del concepto y contenido de ciudadanía: la civil, la política y la social. En general, la doctrina europea en materia de ciudadanía establece una relación directa entre el Estado de bienestar y la realización plena del estatus de ciudadanía, de tal suerte que ciudadanía y Estado de bienestar son dos caras de la misma moneda. Es por esta razón que el fenómeno de retroceso del Estado social en esa parte del mundo ha incidido en una vulneración del estatus de ciudadanía. Para esta autora, entre las líneas de investigación propias y más importantes en materia de ciudadanía en la región de América Latina y el Caribe pueden mencionarse al menos tres ejes de estudio: en primer lugar, las basadas en la compleja relación entre cultura y ciudadanía, que se bifurca, a su vez, en numerosos nichos teóricos, entre ellos la construcción de la nueva ciudadanía a partir de la cultura, como el caso paradigmático de la construcción de la ciudadanía indígena. En segundo lugar, las que analizan la relación entre el consumo y la cultura. Y en tercer lugar, las que reflexionan sobre el déficit de ciudadanía regional. El objetivo del texto será contrastar, en la medida de lo posible, el corpus teórico europeo y latinoamericano en materia de ciudadanía.

Claudia Abigail Morales Gómez reflexiona sobre la vigencia y el sentido de la ciudadanía cosmopolita dentro de la urgencia del reconocimiento y la construcción de ciudadanía intercultural para América Latina en "Ciudadanía cosmopolita e interculturalidad", para lo cual analiza las propuestas del cosmopolitismo reflexivo desde Seyla Benhabib y sus fundamentos en Hannah Arendt como alternativas a la tradición kantiana y puntos de crítica para repensar la vida ciudadana e intercultural latinoamericana. En esta

discusión, la ciudadanía se posibilita hacia su resignificación desde un horizonte ontológico para cualquier ser humano, ahí se encuentran elementos por rescatar del cosmopolitismo y un horizonte óntico y fenoménico que demanda el reconocimiento de la pluralidad, la historia y la cultura de las comunidades humanas en un periodo de profundas transformaciones como las que se viven en esta región del mundo. Aunque las posibilidades y contradicciones que implica el cosmopolitismo en sociedades como la nuestra son altamente complejas y criticadas, sirven como un horizonte que dé razón a nuevas formas, "hibridaciones" como dice Benhabib, mezclas, fusiones y resignificaciones hacia la construcción de una ciudadanía cosmopolita e intercultural, que recupere las voces de aquellos que han quedado fuera de la membresía política, en términos arendtianos *los parias*. Para Claudia Morales, en las alteridades y la visibilización de los invisibles se recupera un *éthos* intercultural para una vida ciudadana que sustituya la supuesta unidad nacional que ha sido parte de la justificación de la exclusión y marginalidad en la que se somete a algunos grupos humanos y que habrá que develarla para transformarla; así que es necesario continuar el debate sobre la ampliación o límites del ciudadano con base en el reconocimiento de la dignidad humana y sus derechos.

"Repercusiones de la identidad y el reconocimiento en la interculturalidad", de Cristina García Rendón Arteaga, es un texto que estudia las propuestas de autores que ponen de relieve el proceso de formación de la identidad, así como las implicaciones del relativismo cultural o la aspiración de una cultura de convertirse en universal. Para Barth la identidad se construye a partir de la autoadscripción y la adscripción realizada por otros. Para Giménez, es en el proceso de la comparación donde se encuentran las pertenencias que incluye o diferencia a las personas y culturas. Desde otro punto de vista, Martuccelli habla de la identidad con referencia a dos grandes procesos: la permanencia de un individuo en el tiempo y una serie de perfiles sociales y culturales propios de los individuos de las sociedades modernas. Por su parte, Taylor enfatiza la construcción de la identidad a partir del reconocimiento del otro con identidad única. La autora también analiza otras propuestas como la de Díaz-Polanco en el marco de la globalización, para quien las características de las identidades son históricas, dinámicas e internamente heterogéneas, cambian y son múltiples. Asimismo, presenta la de Bartolomé, que incluye los sentimientos que son parte de la personalidad.

Ahora continuamos con la perspectiva jurídico-política con el capítulo "¿Cómo tratar culturas no liberales en democracias liberales?" de Nora Ileana García Peralta, quien parte de la tesis principal de Will Kymlicka, notable exponente del multiculturalismo, acerca de que la mejor manera de tratar ética, política y jurídicamente a las culturas societales que no asumen al liberalismo como eje de relación política es la *educación liberal*. Para Nora Ileana García la educación indígena en el marco de las autonomías en México, así como la educación intercultural crítica en Bolivia y Ecuador son muestra del fracaso de la propuesta teórica de este autor canadiense; la primera al constituir una experiencia que sobrepasa las políticas educativas oficialistas, indigenistas y neoindigenistas de nuestro país y las de Sudamérica por mostrar un cambio de paradigma en materia educativa.

A la luz de tales discusiones, Mario Magallón Anaya reflexiona sobre la obra filosófica, política y cultural de Luis Villoro en la mitad de la segunda década del siglo XXI, y plantea que en la actualidad, lo que parecía estar destinado a la seguridad de un saber racionalmente seguro, como la ciencia, las filosofías y las filosofías prácticas manejadas en el ejercicio reflexivo y filosófico han sido redefinidas, y aglunas de las veces utilizadas para encubrir opiniones sociales políticamente manejables, como serían las formas ideológicas y las ideologías, así analiza a la filosofía desde la estructura social de dominio, resaltando que las comunidades indígenas buscan superar las formas de liberalismo y de democracia moderna radicados en la exclusión y el individualismo, fundadas en la cooperación ética comunitaria con equidad y justicia. Es la crítica de la moralidad social, una posibilidad para una ética justificada en razones compartibles y en el consenso de la sociedad, puesto que la ética remite a valoraciones originarias sometidas al análisis y a la crítica.

Con la investigación de Héctor Suárez Portilla abrimos la sección de abordajes sobre la obra de Luis Villoro, su texto "Los derechos colectivos en la obra de Luis Villoro" pone en juego la cuestión de si los derechos colectivos se encuentran en conflicto con el discurso liberal de los derechos humanos. Para Héctor Suárez hay ambigüedad en el discurso de Villoro al hablar de colectividades como sujetos de derechos, pues es uno de los problemas que impide que se reconozcan como parte de los derechos humanos universales. Las corrientes liberales extremistas argumentan que el

único agente de derechos es el ser humano individual y no los grupos colectivos, pues si se reconocen estos últimos implicaría reconocer derechos diferenciados y no universales; que por lo tanto, los únicos derechos humanos son los individuales. Héctor Suárez sostiene que Luis Villoro justifica la inserción de ciertos derechos colectivos como derechos humanos siempre y cuando éstos sean un medio para la realización de derechos individuales. Asimismo, analiza la propuesta villoriana de un coto vedado, el cual no estaría en discusión y tendría que ser aceptado por cualquier sujeto perteneciente a cualquier grupo cultural o colectivo social.

Como parte de estas digresiones filosóficas tenemos ahora la colaboración de Reyna Itzel de la Cruz Quintana con su texto "Justicia por vía negativa y ética-política concreta en Luis Villoro", la autora expone dos propuestas fundamentales del pensamiento filosófico-político villoriano. En un primer momento, aborda la idea de una ética-política concreta, expone cómo ésta se presenta a partir de un conjunto de normas y valores que tienen validez en un ámbito político. Además, que este conjunto de normas y valores no sólo tienen incidencia en un ámbito individual, sino también colectivo. En otras palabras, no basta con la proyección y buena disposición para querer llevar a cabo el "bien común" sino que se requiere cumplir con la elección de valores colectivos para ejercerlos en la sociedad. Así, muestra la propuesta ético-política de Villoro y su objetivo de determinar cuáles son los valores comunes que deberían ser estimados por cualquiera. En un segundo momento, Reyna de la Cruz analiza la propuesta de justicia a la que Villoro nombra "justicia por vía negativa" y que es considerada como el punto de partida para el análisis de la justicia en sociedades donde el ideal del consenso entre individuos racionales, iguales entre sí, con los mismos derechos, no se ha cumplido para todos los miembros de una sociedad.

El último texto que se ocupa del pensamiento filosófico-político de Villoro es el de Alfonso Pérez Ruiz: "La democracia zapatista: un análisis a partir de la filosofía política de Luis Villoro". El autor presenta dos estudios y una reflexión. En el primer estudio se clarifican y sistematizan los conceptos de democracia comunitaria y democracia participativa en la última etapa de la filosofía política de Luis Villoro. En el segundo análisis se investigan las formas de participación democrática que tienen actualmente las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Para ello se toma como base el análisis de los cuadernos del curso *La libertad según las y los zapatistas*, escritos por los miembros de las comunidades zapatistas. Se analiza la democracia zapatista en el ámbito local, municipal y de zona, además de la participación de las mujeres en los distintos niveles de gobierno, y se clarifica el principio político de "mandar obedeciendo". Al final del texto, Afonso Pérez Ruiz toma como base el estudio de la democracia zapatista para hacer comentarios críticos a las ideas filosófico-políticas de Luis Villoro con el fin de precisar y enriquecer su concepto de democracia comunitaria.

El movimiento de las filosofías de la liberación latinoamericana nace y se articula como pensamiento latinoamericano propio de nuestros días, que si bien podría pensarse como ruptura con la tradición filosófica de la región es, al mismo tiempo, su continuidad. Desde este supuesto, Alejandro Karín Pedraza Ramos propone en su texto "Elementos para un fundamento material del derecho a la vida a favor de la dignidad de los pueblos indígenas desde la filosofía de la liberación" pensar no sólo *para* sino *desde* la región. Afirma que la liberación de los sujetos políticos latinoamericanos está en virtud de la toma de conciencia de las condiciones de opresión que desde los bloques hegemónicos se imponen a las clases sometidas a condiciones de exclusión. Las filosofías de la liberación, según Alejandro Pedraza, son entonces no solamente pensamientos en libertad, sino con pretensiones liberacionistas. Desde sus inicios manifiestan una orientación ético-política antihegemónica que rechaza la violencia contra las poblaciones oprimidas del mundo (indígenas, afrodescendientes, orientales...). Desde las propuestas de Enrique Dussel y Alejandro Rosillo, hace hincapié en la reconstrucción de los derechos humanos para que sean verdaderos vehículos de emancipación a favor de los pueblos indígenas en América Latina. Recuperando el carácter emancipatorio de un derecho alternativo y crítico, el fundamento de los derechos humanos está en virtud de la "producción de vida", nutrida por la "alteridad" (solidaridad) y la "*praxis* de liberación" de los pueblos oprimidos de nuestra América.

Esther Rivera García investiga la importancia de retomar la institución de proyecto de vida en el capítulo "Megaproyectos: la transfiguración violenta del proyecto de vida de los pueblos originarios". Sostiene que la existencia de numerosas amenazas al proyecto de vida de individuos y comunidades a partir de proyectos desarrollistas implementados en el

continente americano destruye su identidad cultural y, por tanto, su concepción histórica del vivir. Esther Rivera muestra que los llamados megaproyectos introducen dinámicas económicas ajenas a las creencias y valores culturales de los pueblos originarios indígenas, analiza los efectos en diversos pueblos originarios tomando como marco referencial de análisis las consideraciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre la afectación al derecho a la vida y el consiguiente daño al proyecto de vida, así como los efectos ocasionados y revisados por la propia corte en casos similares de Estado parte de la Convención Americana de Derechos Humanos. La autora propone establecer los supuestos jurídicos que enmarcan la responsabilidad del Estado mexicano ante la permisibilidad de implantar megaproyectos sin la debida evaluación de los efectos medioambientales y sociales.

Estudioso de la sociología latinoamericana, Marco Antonio Velasco Morales en el texto "Posibilidades de interculturalidad en el contexto del colonialismo global" reflexiona las dinámicas a nivel global que se han venido desarrollando desde un tiempo a la fecha y que influyen en las posibilidades de logro de la interculturalidad. La interculturalidad para este autor, es vista como los intentos por encarnar, desde el denominado "Sur global", el célebre rótulo: "un mundo donde quepan muchos mundos", a partir de afirmar alianzas y relaciones horizontales. La perspectiva con la que analiza la interculturalidad se inserta en el marco del colonialismo global, en específico la propuesta del sociólogo mexicano Pablo González Casanova. Por lo tanto, desde ahí afirma que los movimientos sociales son entendidos como la homogeneidad en la expansión a nivel mundial de las relaciones de poder y explotación, interpretación que permite encontrar similitudes en la lucha que generan una empatía solidaria y favorecen el logro de alianzas.

LOS COORDINADORES

Reflexiones sobre la idea de la ciudadanía desde América Latina

Jorge Olvera García
Julio César Olvera García

Introducción

La vida ciudadana en América Latina es parte de una construcción inacabada, enmarcada en sociedades polarizadas con grandes desigualdades, exclusiones e injusticia; así, la ciudadanía es una noción discursiva que, a pesar de los procesos democratizadores en la región, tiene sus libertades y derechos en plenitud todavía limitados a las circunstancias de clase social.

En este sentido, la ciudadanía no puede sólo concebirse desde una perspectiva lineal y jurídica, ya que esta perspectiva nos impide dar cuenta de las interacciones humanas complejas entre lo global y lo local, convergencias y divergencias en las que los ciudadanos se ven envueltos.

Consideramos que la noción de ciudadanía nos permite indagar sobre relaciones fundamentales de la convivencia humana; como la pertenencia a una determinada comunidad política y territorial, el sentido de la justicia y de la acción en el espacio público y privado, así como aquellas acciones y relaciones vinculadas al reconocimiento de los derechos de aquellos que quedan fuera de alguna comunidad política y económica: inmigrantes, residentes, refugiados y extranjeros, así como de aquellos grupos que se encuentran marginados de sus derechos sociales. Lo anterior muestra una realidad en la que coexisten ciudadanos con una ciudadanía restringida o *de segunda clase*, con aquellos sectores privilegiados y en ejercicio pleno de sus derechos políticos, civiles y sociales.

Aunque el término de ciudadanía es considerado una herencia propia de la modernidad, sus orígenes se encuentran en los fundamentos occidentales, pues la idea del *polítes* griego y el *civis* romano anteceden a lo que

hoy llamamos ciudadano. Sin embargo, tal como afirma Salvatore Veca, la ciudadanía es central para entender la modernidad debido a que es en la condición de ciudadano donde se plantea la igualdad —al menos ante la ley— de los seres humanos.

En el constructor de la ciudadanía moderna liberal se concibe la preexistencia del individuo, y tal como lo señala el mismo Veca, la emancipación dotó de sentido al ciudadano desde la Revolución francesa, puesto que la demanda fundamental consistió en el reconocimiento de los individuos dignos y con posibilidad de establecer sus instituciones. Fernández Santillán lo dice así:

> En el mundo moderno primero viene el hombre y después el Estado y no al revés, como sucedió en el mundo antiguo. La modernidad rompe con las pertenencias grupales como método para otorgar derechos. Únicamente el pensamiento conservador sigue confundiendo la pertenencia étnica con reconocimiento jurídico. Que una persona humana valga en cuanto tal y no por su adscripción a esta o aquella comunidad significa que el Estado debe respetar a todas las personas que se encuentren en él, aunque no gocen de la categoría de ciudadanos. Dicho en otros términos, los derechos civiles y los derechos sociales corresponden a todas las personas, mientras que los derechos políticos quedan en posesión de quienes sean ciudadanos.[1]

Dicho así, a la ciudadanía le corresponde lo político. Esta discusión hoy recobra importancia y no ha sido resuelta, pues si se pretende autonomía y dignidad como esencias del ciudadano, es necesario que confluyan libertades y derechos. No obstante, uno de los grandes problemas de la ciudadanía moderna está en los límites de la misma y en la comprensión de ella a partir de la nacionalidad; tal como lo apuntó tan agudamente Hannah Arendt, definir al ciudadano a partir del requisito de lo nacional ha propiciado el abandono de muchos seres humanos que viven como *parias* en el mundo, extrañados de cualquier comunidad política y en la búsqueda del "derecho a tener derechos".

Si consideramos a la ciudadanía como una categoría exclusiva de los ciudadanos nacionales, su contenido se vacía en una imagen lejana de los términos de Thiebaut, para quien la esencia de los ciudadanos se encuentra en los lazos de pertenencia a la ciudad, entendida como el espacio

[1] José Fernández Santillán, *El despertar de la sociedad civil. Una perspectiva histórica*, México, Océano, 2012, 356 pp.

público que constituye e instituye ciudadanos. Tal perspectiva se aleja de la concepción jurídica de la ciudadanía y resulta útil para resignificar a la ciudad y a la ciudadanía que en ella florece.

La complejidad con la que se construye el mundo por el que transitamos da cuenta de la necesidad de redefinir a la *ciudadanía* desde dos dimensiones que convergen en la acción ciudadana: el ámbito de lo global y de lo local, ambos en constante interacción con sociedades plurinacionales, pluriétnicas, multiculturales e interculturales, lo que trastoca de manera importante las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. De tal suerte, la discusión sobre la noción de *ciudadanía* como *participación* en beneficio de la vida pública se encuentra inmersa de manera activa en los procesos de democratización.

Atendiendo a lo anterior, el planteamiento del trabajo está centrado en el Estado moderno liberal, el cual contiene como parte de su esencia y justificación la idea del ciudadano, término que transita desde la comprensión de sus derechos y obligaciones, hasta la definición del ciudadano participativo como un elemento fundamental para la democracia moderna. En este sentido, es pertinente recuperar el análisis crítico de las relaciones entre los marcos de la modernidad y, en ellos, al ciudadano como uno de los ejes fundamentales de la misma.

Atendiendo a este objetivo, se presenta un recorrido que parte de la concepción clásica de ciudadanía, discute los rasgos de ésta en la modernidad y finalmente plantea una reflexión crítica que se desprende de la noción liberal de la ciudadanía.

Ciudadanía en la concepción clásica

Para los antiguos griegos la concepción del ciudadano estaba basada en la preeminencia de la sociedad sobre el individuo; el individuo existía porque se desarrollaba en la *pólis*, era una obligación y un derecho el ocuparse de los asuntos públicos. En la Grecia clásica los ciudadanos tenían que desprenderse de sus unidades organizativas basadas en el parentesco, lo que significaba que había que adquirir una unidad esencial que les daba el carácter de ciudadanos, lo que se vería reflejado en el bienestar en común. Así, la pertenencia como miembros partícipes en los asuntos de la *polis* tenía el mayor valor en la vida de los hombres de este mundo.

Aristóteles argumentaba que toda *polis* es una comunidad y que toda comunidad está constituida por algún bien, esta premisa lo hace afirmar que no es natural que el hombre viva solo, que lo natural en él es asociarse, esto es, vivir en común a través de la formación de familias, tribus, ciudades.[2]

En general, se puede afirmar que en la filosofía griega todo conduce a considerar al hombre como un ser que no vive exclusivamente para sí mismo, sino para y entre sus semejantes.[3] Por tanto, el *zoon politikon* aristotélico concibió al hombre como un ser político-sociable, capaz de emplear la razón, de darse una forma de vida superior a las de los animales, que busca el bien de todos y no el dominio de los fuertes: "El fin de la unión social o política no puede ser otro que el bien, el bien de los que forman una misma comunidad [...] porque el bien del individuo es, precisamente, concebirse y adaptarse como ciudadano [...] y el bien último y final es el que determina la política porque regula la vida de los ciudadanos y fija las normas que han de asegurar su bien".[4]

Pero habrá que recordar que el término ciudadanía tiene un origen latino y su significado se remonta a la idea aristotélica del *ser político* (*zoon politikon*), que para los romanos era el *animal social*. En Aristóteles el ciudadano en la *pólis* debía entenderse como una forma natural de la vida humana, idea que retomaron los romanos al definir la república.

En estas dos figuras, a los seres humanos se les observaba como hombres de sociedad y su participación era en beneficio de la comunidad, la separación entre el espacio público y el privado justifica que la vida doméstica exista en beneficio de la gran vida, la de la *polis*.

Esta preeminencia de lo público sobre lo privado fue uno de los temas centrales en los estudios de Hannah Arendt sobre la política, recobra de los antiguos griegos la relación entre acción y libertad; ambas aparecen como parte de lo público, ya que en la vida doméstica esta relación carecía de la relevancia que tenía en la *polis* y en la *vita ciudadana*. Es en esta última donde se fundían la autonomía y la libertad.

> La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía "iguales", mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre no significaba estar sometido a la necesidad de vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir ni gobernar ni ser gobernado. Así pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que la cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política donde todos eran iguales.[5]

[2] Aristóteles, *La política*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1998, 253 pp.
[3] Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001, 208 pp.
[4] *Idem*.

El carácter de ciudadano constituía un privilegio, como lo expresó Platón; inclusive un griego se consideraba ante todo ciudadano, parte del código de honor al cual no podía renunciar sin haber renunciado a sus derechos políticos, lo que ocasionó que Platón buscara la construcción de una *ciudad justa* con la finalidad de crear ciudadanos justos; lo anterior lo afirmaba de acuerdo con la visión de la *polis*, en la que se realizaba toda actividad importante para el beneficio de la misma ciudad. "Toda actividad se inscribe en ese marco; obras de arte destinadas a embellecer o celebrar la Ciudad, especulaciones filosóficas que aspiran a mejorarla, obras literarias destinadas a la plaza pública o a las festividades teatrales, siempre y en cualquier lugar, la Ciudad es lo primero, y el hombre es, ante todo, lo que su papel cívico se impone".[6]

La ciudadanía griega se concebía con gran importancia, y muestra de ello es la decisión de Sócrates ante la sentencia dictada por los miembros de la Asamblea de Atenas, negándose a ser desterrado o a ir a prisión, aceptando la muerte como un deber ciudadano. Así, la justicia se encontraba en cumplir la ley, lo que significaba el fortalecimiento de la ciudad y, por lo tanto, la del sometimiento al orden y no al individuo, pues la ley era la única forma de garantizar la convivencia en la *polis*; como lo esclarece García Jurado, al explicar a *Diké* como justicia:

> Aristóteles se refiere a ella como una virtud ética; en este sentido, *Diké* se deja ver como el vínculo que une al *Kratos* con el *Ethos*, es el elemento que cohesiona a la comunidad y genera el espacio político. La fortaleza de la antigua polis residía en ese culto religioso a la justicia, la cual se convirtió en la virtud por excelencia. La divina Diké significa también derecho, ley e igualdad.[7]

Lo anterior nos explica la relación entre la acción participativa en el gobierno de la ciudad y el ejercicio del derecho como una muestra de que

[5] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, 359 pp.
[6] Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2000, 664 pp.
[7] Roberto García Jurado y Joel Flores Rentería (coords.), *La democracia y los ciudadanos*, México, Universidad Autónoma de México (UAM)-Xochimilco, 2003, 249 pp.

en el ámbito de lo social los griegos reconocían en el ciudadano una dicotomía: la vida pública y la vida privada, esto era lo que en esencia para los griegos era la diferencia con aquellos que no eran ciudadanos, ya que estos últimos sólo tenían la vida privada como lo suyo, es decir, el *idion*.

La acción ciudadana resultaba tan relevante para los antiguos griegos que el *zoon politikon* adquiría su carácter como tal en la acción y el discurso; para Aristóteles la vida en la *polis* (*bios politikos*) se constituía por la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), así que el pensamiento era secundario al discurso, mas acción y discurso eran coexistentes e iguales.

La calidad del discurso, así como de la acción son posibles sólo en la *polis* y para los romanos en la *civita*, sólo en lo público pues toda actividad puede alcanzar la excelencia, que jamás es igualada en lo privado. El ciudadano se define no por otra cosa sino por el derecho a participar en las funciones jurídicas y en las funciones públicas en general.[8]

Sin embargo, en la noción de ciudadanía para los romanos se encontraba el carácter legal —dadas las condiciones del Imperio romano y la imposibilidad de una participación directa en las decisiones de la *cosa pública* por la propia amplitud territorial— que nos lleva a concebir al ciudadano desde un régimen de protección jurídica, lo que hoy traducimos como un sujeto de derechos. Tal como lo enfatiza Adela Cortina: el paso de Grecia a Roma fue sustituir el *zoón politikón* por el *homo legalis*, así la ciudadanía es más un estatus jurídico que una condición política en la que se incluye la participación. Por lo tanto, el origen latín del ciudadano tiene más impacto en la construcción de la ciudadanía liberal moderna que su antecedente griego.

Ciudadanía en la era moderna

El paso de las sociedades de occidente por la Edad Media transformó los espacios privados —absorbidos por la esfera doméstica—, lo que significó la eliminación y ausencia del espacio público y por tanto, también de la ciudadanía.

El pensamiento político de la Edad Media fue absorbido por la búsqueda de la vida contemplativa. Considerando que la vida tenía un fin más allá de

[8] Aristóteles, *op. cit.*

la acción política, autores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino dejaron ver la superioridad del pensamiento y la comprensión de lo esencial sobre el mundo de la vida.

A decir de Agustín de Hipona, solamente Dios podría reconocer el tipo de ciudadanía que cada ser humano debía tener, pues sería su amor el que determinaría el lugar de cada ser y el modo de explicar la vida en sociedad, así lo justo en la Tierra tiene una correspondencia con la justicia divina, ya que el fin de las leyes de los hombres es realizar convenientemente su fin temporal y eterno.

El paso del sistema feudal hacia la era moderna se manifestó en la transformación de la concepción del hombre determinado por la ley divina hacia el individuo que domestica la naturaleza; la concepción del individuo se vuelca hacia sí mismo (antropocentrismo), así el renacentismo trajo consigo la subjetividad individual y paralizó la cosmovisión teocrática medieval de la creación del mundo en Dios hacia la autoría del hombre. En este sentido, para Boaventura de Sousa Santos:

> El primer nombre moderno de la identidad es la subjetividad [...] Se trata de un paradigma emergente donde se cruzan tensionalmente múltiples líneas de construcción de la subjetividad moderna. Dos de esas tensiones merecen ser resaltadas especialmente. La primera se presenta como subjetividad individual y subjetividad colectiva. La idea de un mundo producto de la acción humana postula la necesidad de concebir la *communitas* donde ocurre la producción [...] La segunda tensión es entre una concepción concreta y contextual de la subjetividad y una concepción abstracta, sin tiempos, ni espacios definidos.[9]

Tales tensiones reflejan que la teoría política liberal articula la propuesta hegemónica para la resolución de la pregunta sobre la identidad moderna; es así como entre las subjetividades individuales y colectivas prevalece la individual y trae consigo lo que Kant llamará lo inmanente del mercado y la exigencia del Estado. Así, el ciudadano se define como una abstracción del individuo en el Estado.

La puerta a la modernidad se vio aparejada de grandes cambios: el descubrimiento para Europa de nuevos territorios, la colonización de América y la fractura entre el hombre y la naturaleza (desde entonces ha sido

[9] Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia*, Bogotá, Ediciones Uniandes y Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, 1998, 456 pp.

vista al servicio de los intereses humanos) están entre los más significativos. Todo ello modificó inclusive la estructura social, además de sustanciarse en la secularización de la vida.

El término *ciudadanía* se convirtió en un elemento esencial para entender a la modernidad y encuentra su justificación en lo expuesto por los autores iusnaturalistas. En este sentido, los liberales de los siglos XVII y XVIII trajeron al debate moderno el renacer de la vida ciudadana, provocada por las transformaciones jurídicas, éstas mismas originadas por el progreso de las ciencias, el nuevo conocimiento de la naturaleza, así como el desarrollo del capitalismo y la formación de una nueva clase social —la burguesía—; todo ello fundamentó la igualdad del hombre ante la ley, la soberanía popular, el ejercicio de los cargos públicos por turno, la elección de las magistraturas por sufragio y las asambleas de ciudadanos; al menos en una abstracción, como lo ha señalado el mismo De Sousa:

> La concomitancia temporal de este acto con la iniciación de los viajes de Colón no es una mera coincidencia; estamos en el preludio del etnocidio de los pueblos amerindios, asistimos al ensayo ideológico y lingüístico que lo va a legitimar. *Además de que este ensayo europeo de guerra al otro, no es una especificidad de los países ibéricos [...] Significativamente en ambos casos, la subjetividad del otro es negada por el* hecho *de que no corresponde a ninguna de las subjetividades hegemónicas de la modernidad en construcción: el individuo y el Estado.*[10]

Así, la construcción del nuevo espacio del ciudadano hacia el interés público está condicionado por el desarrollo histórico del capitalismo y la subjetividad individual que se propicia por el impulso del mercado y la propiedad privada, que cimientan la condición civil moderna que Locke denominó como *sociedad civil*, definiéndola de la siguiente forma:

> Siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye la sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se aDHiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia.[11]

[10] *Idem.*

Desde este supuesto, el individuo decide ceder parte de su libertad con el fin de que le sea garantizada la vida en primer momento, como lo expuso Hobbes quien, a diferencia de Locke, visualizó al Estado no sólo como el regulador y coordinador de los intereses individuales, sino como el juez que impide que los intereses particulares se interpongan sobre los otros componentes de la naturaleza humana, tal como el derecho a la propiedad privada, considerada ésta como fuente de la riqueza y de la propia ciudadanía. Esto elimina totalmente la idea antigua de la sociedad, la cual había sido concebida como una organización comunal.

Por lo tanto, los hombres ya no son parte de la naturaleza, sino de su trabajo sobre ella. "Siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza lo produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya".[12]

De tal manera, Locke consideró la propiedad privada como parte de la racionalidad al ser entendida como un derecho de todo individuo, es decir, aun cuando la naturaleza está a la disposición de cualquier ser humano, son los individuos que la han transformado los poseedores legítimos de ella misma. Según Pablo López Álvarez, citado por Juan Carlos León y Ramírez, el mérito de John Locke es haber concebido la fundación del Estado basado en el respeto de los derechos naturales del individuo.[13]

Con esto, Locke delinea la idea de nacionalidad que posteriormente Rousseau enriquece como un elemento de la ciudadanía. Rousseau representa la culminación de la lógica de modernidad y al mismo tiempo el inicio de su crítica más profunda, ya que el ginebrino estaba obsesionado con el problema de la naturaleza de la vida social y con las demandas que ésta impone sobre la vida de los humanos, como él mismo lo menciona al prin-

[11] John Locke, *El ensayo sobre el gobierno civil*, México, Gernika, 2003, 159 pp.
[12] *Idem.*
[13] Juan Carlos León y Ramírez, *La construcción de espacios públicos en la democracia*, Toluca, Instituto Electoral del Estado de México (IEEM)-Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), 2004, 288 pp.

cipio de *El contrato social*: "El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas".[14]

Rousseau, a diferencia de Hobbes o Locke, tiene una visión romántica del estado de naturaleza y lo considera un estado en el cual los hombres gozaban de total libertad, todo les era permitido en él, vivían en independencia, no tenían relaciones constantes, por lo cual no existía un estado de guerra ni de paz, no había propiedad privada, no eran considerados los derechos naturales ni la moralidad, no existía el bien público ni el cuerpo público. Era un estado previo a la igualdad y libertad, los hombres estaban inmersos consigo mismos. Rousseau legitima la necesidad del Estado de la siguiente manera:

> Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia de ponerlas en juego con un sólo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad... Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social.[15]

El contrato social es un tratado sobre el ciudadano y necesariamente debe ser una convención, misma que da origen al Estado como una persona artificial, que evita que el derecho natural, el cual no provee la base del acuerdo, sea el que dicte el interés individual y que pueda contravenir al interés de los otros; de ahí la necesidad del contrato social, ya que es un acuerdo otorgado por consenso racional del individuo, quien rinde todos sus derechos a la comunidad en su conjunto.

La idea de patriotismo y nacionalismo son prevalecientes en la obra de Rousseau, rescatando el carácter del ciudadano, ya que éste, al ser parte del todo, debe estar dispuesto a prestar sus servicios en beneficio de la comunidad. Prevé algunos de los problemas a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas y propone la creación de una "religión civil" que infunda el amor a la patria con la finalidad de crear identidades nacionales.

[14] Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político*, México, Porrúa, 1992, 208 pp.

[15] *Idem*.

Así, el planteamiento de la identidad nacional será un requisito importante para la ciudadanía y una comprensión a la pertenencia del Estado, que hoy se muestra cuestionado y rebasado ante la movilidad de las poblaciones, la pérdida de fronteras fácticas y la pluralidad cultural que se hace evidente entre las sociedades nacionales.

El planteamiento de Rousseau tuvo gran influencia en el movimiento revolucionario francés de 1789, el cual se contempla como la esencia y fundamento del mundo moderno; este hecho repercutió significativamente en occidente, inclusive los historiadores lo han tomado como el parteaguas que da inicio a la era contemporánea. La ejecución de Luis XVI en 1893 significó la eliminación de los gobiernos absolutistas, el fin de la legitimidad de los Estados nacionales dada por derecho divino, la incorporación de la idea del ciudadano a todas las esferas sociales.

Producto de la Revolución francesa, se estableció la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, cuya esencia establece el principio de legitimidad, sustentado en los derechos individuales y en consenso, ya que los Estados se organizan mediante acuerdos privados o voluntarios entre individuos o grupos que están fuera del control directo del propio Estado. Esta declaración comienza con la frase "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos", lo que proclama la igualdad —al menos jurídica— de los individuos: el primer lugar lo ocupa el individuo. Al respecto, Bobbio asevera:

> El individuo particular tiene valor por sí mismo, y después viene el Estado y no viceversa; el Estado es creado por el individuo y no el individuo por el Estado o, mejor dicho, por citar el famoso artículo 2 de la Declaración de 1789, la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre es "el objetivo de toda asociación política". En esta relación del individuo y el Estado se invierte también la relación tradicional entre derecho y deber. Respecto de los individuos los derechos pasan a primar sobre los deberes; respecto del Estado pasan a primar los deberes sobre los derechos.[16]

De esta manera, en la concepción moderna en la que se inscriben Hobbes, Locke y Rousseau, no se distingue el Estado de la sociedad civil, ya que la formación del Estado conlleva la civilidad y el espacio político en el que se mueven los ciudadanos.

[16] Norberto Bobbio, *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003, 784 pp.

Para los contractualistas, la justificación de la sociedad civil inicia con la protección de la vida del individuo, pero se añaden libertades y derechos que distinguen a los ciudadanos de los que no tienen este estatus. Inclusive Rousseau hace un planteamiento en el que marca un antecedente a los derechos humanos, que también pueden entrar en discusión hoy ante la incomprensión de su postura ontológica universalista.

Al discutir sobre la ciudadanía, se la observa en principio como posesión de ciertos derechos y atribución de deberes, asimismo, como la pertenencia a una comunidad determinada en la que se identifica por compartir tradiciones y rasgos culturales. Sin embargo, en el debate actual la ciudadanía se relaciona con la posibilidad de contribuir a la vida pública, es decir, el ciudadano debe verse como un actor participante en la toma de decisiones sobre los asuntos públicos, lo cual no sólo requiere de un estatus, sino que requiere de una construcción ética y en ella asumir como principio de libertad la responsabilidad hacia lo público y hacia los otros.

Uno de los antecedentes más importantes para la comprensión del ciudadano moderno con mayor capacidad y amplitud en la vida pública es el estudio de Thomas Humphrey Marshall de 1965, el cual incorpora el término *ciudadanía* en el debate de la teoría política. Este análisis sostiene que la ciudadanía se identifica primeramente en la pertenencia a la nación, ello como parte de la delimitación del espacio territorial en el ejercicio de la autoridad y la participación en los asuntos públicos.

Marshall distingue tres elementos que contiene la ciudadanía: civil, político y social, el primero se compone de los derechos necesarios para la libertad individual, éstos son las libertades personales (palabra, pensamiento); el elemento político se refiere a la participación en el ejercicio del poder público y, finalmente, el elemento social contiene los derechos a tener un bienestar económico digno y a vivir de esta misma manera en sociedad; de ahí el derecho a la educación, a la vivienda, a la seguridad social e inclusive al empleo.

Estos tres elementos deben considerarse en una ciudadanía dentro de un régimen democrático, en el cual la participación ciudadana es primordial, siendo ésta un rasgo indispensable de la esencia ciudadana.

La pertinencia de Marshall radica en los señalamientos que incorporan otros elementos en la noción de la ciudadanía, debido a que la igualdad que proporciona la ley no resulta suficiente en el quehacer y la participación

del ciudadano. En su ensayo, este autor incorpora la clase social como una categoría considerable en la ciudadanía y los efectos de desigualdad, así como de pobreza que conlleva, lo que necesariamente no deja ver ciudadanos en pleno.

> La ciudadanía democrática concede a las diferencias de estatus un marchamo de legitimidad, siempre que no sean demasiado profundas y se produzcan en el seno de una población cohesionada por una civilización única y siempre que no sean expresión de privilegios heredados, lo que significa que las desigualdades resultan tolerables en el seno de una sociedad fundamentalmente igualitaria, siempre que no sean dinámicas, esto es, siempre que no creen incentivos que procedan de la insatisfacción y el sentimiento que "este tipo de vida no es lo que yo merezco", o de que "que estoy dispuesto a que mi hijo no tenga que aguantar lo que aguanté yo".[17]

Otro de los aspectos importantes que se deben considerar en una ciudadanía moderna es la relación pública y privada, ya que al establecer esta separación se propicia una distinción en la concepción de la ciudadanía, desde la idea republicana el ciudadano se hace en lo público y su principal razón de ser está en la participación. Pero en el supuesto liberal del Estado, se estima que el espacio del ciudadano es el del interés privado, es decir, la condición civil se muestra regulada por la ley y es ésta la que le da el carácter de lo público, lo que Kant clasificó como *derecho público* y *derecho privado*.

En este sentido, se transfiere la idea del soberano a la de la soberanía, que reside en la voluntad general en términos de Rousseau, la cual de manera fáctica la ejerce quien tiene la representación o bien la autoridad otorgada por los gobernados, siendo tarea del Estado nacional el reconocimiento de los derechos fundamentales de los ciudadanos, así como la exclusión de los que no lo son.

Desde el supuesto liberal, es en el espacio privado en el que actúa el ciudadano, puesto que el ciudadano es un individuo. El planteamiento central del *individualismo* se encuentra en entender el crecimiento del individuo lejos de cualquier imposición o condicionamiento externo, por lo que lo justo sería que el individuo sea tratado de manera que satisfaga sus propias necesidades y alcance sus propios fines. Sin embargo, Norberto

[17] Thomas Humphrey Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 2007, 784 pp.

Bobbio advierte de la existencia de la dicotomía entre las esferas públicas y privadas, por lo que la preeminencia de una esfera sobre otra no es tajante, sino que coexisten en el mismo espacio:

> Las dos dicotomías público/privado [...] no se sobreponen totalmente: la familia pertenece convencionalmente a la esfera privada opuesta a la esfera pública o mejor dicho, es ubicada en la esfera privada allí donde por encima de ella se encuentra una organización más compleja como la ciudad (en el sentido aristotélico de la palabra) o el Estado (en el sentido de los escritores políticos modernos.[18]

Aunado al señalamiento de Bobbio, Juan Carlos León y Ramírez ha explicado esta relación entre lo privado y lo público como una *riqueza producto de la diversidad*, lo cual se puede explicar desde la categoría teórica propuesta por Habermas: "la alteridad". La alteridad es representada por la inclusión *del otro* como elemento indiscutiblemente presente en la sociedad, es decir, que cada individuo se identifica al reconocer al "otro" individuo, por tanto, en el reconocimiento del otro como ciudadano podemos reconocernos a nosotros mismos y entender que en cada uno existen las dos dimensiones: pública y privada. Es por ello que no puede ser que los asuntos privados de un individuo permanezcan antes que lo público y viceversa, ya que el tipo de Estado en el que este tipo de ciudadano existe, debe ser democrático.

El sentido de alteridad está condicionado por el hecho de que los hombres viven juntos, en una dimensión privada y en una dimensión pública, determinados por la capacidad humana de la acción política; prerrogativa exclusiva de los individuos, actividad que es completamente dependiente de la presencia de los demás, es decir, la acción es inimaginable fuera de la sociedad de los hombres y mientras exista la vida siempre se estará entre la comprensión de lo privado y lo público, por lo que estas dimensiones convergen en un mismo individuo.[19]

Lo que Habermas llamó "la inclusividad en principio", se traduce (en un intento simple) en que la participación en la esfera pública está (al menos en teoría) abierta a todos los que tengan los productos culturales apropiados, contemplando que éstos puedan ser el público más numeroso.

[18]Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2001, 243 pp.

[19]Juan Carlos León y Ramírez, *op. cit.*

En un supuesto ideal de ciudadanía, Habermas señala que estos dos espacios (público y privado) convergen en el mismo individuo, ello conforma la esencia del ciudadano y necesariamente ambos se muestran presentes en la participación y el interés por los asuntos públicos.

Es en el reconocimiento de la convergencia de los dos espacios donde se identifica la individualidad del ciudadano en la pluralidad entre los otros ciudadanos, lo que para Arendt es base de la libertad, ya que sólo puede ser garantizada por la autonomía de la esfera privada y la interferencia del poder público; así, el individuo se incorpora a la esfera pública en el carácter de ciudadano sin que pierda la individualidad y autonomía que le da este carácter en lo público.

La complejidad de este mundo hace impostergable la discusión y reconceptualización de la ciudadanía, en la que debe tomarse en cuenta la pluralidad de las sociedades democráticas actuales, el agotamiento de las sociedades de masas, la capacidad de acción política de las personas organizadas, así como la construcción de espacios públicos que motiven y otorguen todas las condiciones a la participación de la ciudadanía en un marco democrático, lo que sin lugar a dudas produce una distribución distinta del poder entre la sociedad y el Estado y fortalece decisiones colectivamente vinculadas en el propio espacio público.

El resultado de este fortalecimiento podría ser una convivencia plena y el reconocimiento de nuevos derechos, así como de nuevas responsabilidades que dotarían de carácter social a la resolución de conflictos y tensiones. Por lo tanto, la convivencia civil podría permitir articular nuevas formas de relación entre individuos y gobierno en las que el ciudadano sea el resultado de las capacidades constitutivas de la sociedad.

Desde esta perspectiva, la comprensión del ciudadano, además de contemplar intrínsecamente el carácter público y privado, debe ser capaz de explicarse ante la mundialización económica, cultural e inclusive política, así como ante los nuevos espacios de convivencia a que ha dado lugar la comunicación vía ciberespacio, los cuales son de carácter humano y sobrepasan la idea actual del ciudadano y del Estado. Como señala Juan Carlos León y Ramírez, esto conlleva "[...] efectos profundos en nuestra forma de acceder, procesar, producir, compartir, entender la información, al igual que las formas de participar, comprender y explicar la realidad en nuestro entorno, abriendo un abanico de posibilidades para la creación de

espacios electrónicos, que constituyen la posibilidad de participación en los asuntos públicos".[20]

Es pertinente reconocer que en la actualidad el desarrollo tecnológico y las redes de comunicación amplían el espacio público, en él no sólo se incluye a los ciudadanos, sino que se convierte también en un espacio social en el que se exige una mayor acción y participación ciudadana, generadora del espacio político y conciencia de los otros ciudadanos.

La ciudadanía desde América Latina

En América Latina los procesos democratizadores se han concentrado en el fortalecimiento de votantes más que de ciudadanos, ya que estos procesos se han desarrollado en el supuesto de que los derechos civiles y sociales están asegurados en las sociedades que transitan a la democracia en esta región. Sin embargo, tal como lo ha advertido Guillermo O'Donnell, la democracia no puede estar ajena a las condiciones sociales y los derechos civiles para crear sujetos políticos que se asuman en su ciudadanía en un sentido amplio, que les permita ejercerse como ciudadanos ante lo público y en la acción política.

En México, por ejemplo, la transición hacia la democracia ha implicado la institucionalización de los procesos electorales y la llamada ciudadanización de los mismos, con lo que se ha limitado el papel propio del ciudadano, ya que éste se ejerce desde una visión estatal concentrada principalmente en la institucionalidad electoral. Esto en la actualidad se ve cuestionado ante las realidades y la incapacidad del aparato estatal para dar cabida a las demandas ciudadanas, confundiendo la opinión del ciudadano con mediaciones expresadas en encuestas y muestreos que no llegan a ser opinión pública propiamente. Lo que da lugar a una serie de paradojas que restringen la vida democrática en este país.[21]

Lo anterior no desconoce las luchas y movimientos por la democracia en América Latina que, como las ha identificado Pablo González Casanova,

[20] *Ibidem*, p. 165.

[21] Véase el estudio de Rubén García Clark y Mayra Espejo Martínez, "Paradojas de la cultura política en México", en Horacio Cerutti Gulberg y Carlos Mondragón González (coords.), *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCDL)-UNAM, 2006, pp. 171-202.

dan a la par de una profunda crisis del mundo capitalista; el desvanecimiento del Estado benefactor para los países desarrollados reconfiguró los sistemas políticos y ha dado paso a diferentes hegemonías:

> Dicho de otro modo, toda crisis supone una concentración de contradicciones nacionales, de clase, política y económica, ideológica y represiva. Por lo general concluye en un fenómeno de conquista y liberación de territorios; en nuevas formas de participación y de poder de unas clases o facciones a expensas de otras; en la instauración de sistemas políticos más autoritarios o más democráticos, más oligárquicos o más populares, más burgueses o más proletariados; en fenómenos de mayor concentración de capital o expropiación, nacionalización y socialización de capitales; en el surgimiento de nuevas formas hegemónicas de gobierno y persuasión de las masas o la aplicación de medidas sistemáticamente represivas con "Estados de excepción" permanentes.[22]

Con tal argumentación, la ciudadanía desde América Latina es una tarea inacabada y que ha quedado lejos de fundamentarse como sujeto social, ético y político, se basa en el individuo como sujeto de derechos, mas no como parte de la acción en lo público, puesto que los derechos devienen de cumplir con el requisito de ser ciudadanos y no con el ejercicio de la vida ciudadana. Así que la construcción y el tipo de ciudadanía de las democracias que se viven en esta región están vinculados con privilegiar el espacio privado y el consumo para sustentar la propia ciudadanía.

Sin embargo, no se puede escapar a las exigencias y realidades que vivimos los que habitamos en esta región del mundo, por lo que la ciudadanía en América Latina requiere de reconsiderarse desde la acción de los de abajo, siendo capaces de incluir a todos como sujetos y no como objetos de mercado; tal como lo ha mencionado Mario Magallón, es indispensable recuperar la interrupción de las demandas, críticas y exigencias de movimientos sociales desde la *praxis* en la que se evidencia la dignidad y entonces la ciudadanía del latinoamericano.

> El repensar la cuestión del sujeto y sus límites arroja las siguientes conclusiones preliminares: por un lado, los movimientos y fuerzas sociales en América Latina deben ser comprendidos no sólo desde el ángulo de la institucionali-

[22] Pablo González Casanova, "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología. La democracia en América Latina; Estado y economía*, año XLIII, núm. 2, abril-junio, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM, 1981, p. 553.

zación de sus objetivos, de sus formas de acción y organización social, sino que, además, su caracterización tiene que incorporar la confianza en la capacidad de constituirse como fuerzas antisistémicas, que operan de manera disruptiva en espacios globales o sectoriales del sistema para arribar a niveles de negociación, que no posponen ni eliminan la diferencia real entre intereses y grupos, sectores o fracciones de clase, bajo un periodo o etapa histórica específica.[23]

Para las realidades latinoamericanas y como una apuesta de lo humano, la ciudadanía no puede concebirse únicamente dentro de una teoría del individualismo, como se plantea desde los modelos neoliberales y de una economía de mercado, como si el ser humano no debiera nada a la sociedad; por el contrario, es vital recuperarnos como seres humanos y pensar en opciones de reconocimiento, respeto, diálogo y justicia que permitan construir una ciudadanía distinta, aun cuando ella contenga contradicciones y disensos propios de la democracia moderna.

Reflexiones finales

Ante las complejidades que nos presenta el siglo XXI, la ciudadanía requiere de un nuevo sentido, el cual no abandone las libertades y derechos considerados en esta idea, sino que por el contrario, los fortalezca y reconozca otros aspectos que rebasan la acción estatal. Por tanto, es necesario volver a la discusión sobre los elementos que dotan de sentido a la ciudadanía en un mundo atravesado por la incertidumbre y la conciencia planetaria producto de la comunicación global que a su vez evidencia niveles alarmantes de exclusión social. Tales consideraciones en torno a la ciudadanía, reconfiguran las pautas de acción para los ciudadanos, de tal manera que la condición ciudadana no sea un elementos más de exclusión que mantiene al margen a un sinnúmero de seres humanos, sino que constituya un elemento emancipador que favorezca la realización humana.

En este sentido, es necesario propiciar la crítica y el debate en torno a la ciudadanía liberal, la cual ha dejado asignaturas pendientes por cubrir en nuestras sociedades latinoamericanas, desde las cuales somos testigos

[23] Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC)-UNAM, 2008, p. 404.

de la existencia de diferentes grados de ciudadanía que en la cotidianidad se muestran como ciudadanos restringidos: *ciudadanos sin brújula*, como lo diría Castoriadis, *ciudadanos imaginarios*, como lo dice Escalante, que vivimos condicionados por tratar de satisfacer algunas necesidades, sin poder transitar hacia la participación, información y comprensión de la vida pública.

Es pertinente señalar, como lo ha hecho De Sousa, la imposibilidad de contemplar la idea de ciudadanía de una forma lineal, pues al incorporarse derechos y deberes en los ciudadanos, esto los hace subjetivos y abre entonces nuevos horizontes ante los cuales se desdibujan los Estados nacionales modernos.

La necesidad de concebir al ciudadano de maneras diferentes nos lleva hablar de ciudadanías diversas y dispersas en rearticulación constante, reflejo de aquellas movilizaciones humanas que tienden a romper las fronteras de la acción ciudadana, que articulan redes que rebasan las delimitaciones territoriales, reclamando aquellas transformaciones jurídicas y políticas, modificadoras de todas las dinámicas sociales que promueven la marginación, el abandono y el rechazo por el otro.

Desde el punto de vista de la emancipación:

> [...] es posible pensar en nuevas formas de ciudadanías (colectivas y no individuales; menos basadas en los derechos y deberes que en formas y criterios de participación) no liberales y no estatizantes, en las que sea posible una relación más equilibrada con la subjetividad. [...] Nuevas formas de ciudadanía que incentiven la autonomía y combatan la dependencia burocrática, personalicen y localicen las competencias interpersonales y colectivas en vez de sujetarlas a patrones abstractos; ejercicios y formas que partan de las nuevas formas de exclusión, basadas en el sexo, en la raza, en la pérdida de calidad de vida, en el consumo, en la guerra, que ahora ocultan o legitiman, ahora complementan y profundizan la exclusión basada en la clase social.[24]

En sociedades como la nuestra, los procesos de liberalización y democratización parecen compartir la percepción de la posibilidad de innovación en la acción gubernamental, entendida como participación ampliada de actores sociales de diferentes tipos en temáticas hasta antes ignoradas por el sistema político; la redefinición de actividades públicas y el fortale-

[24] Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*

cimiento de vínculos sociales, especialmente de carácter local, así como el diseño de formas diferentes de gobernar, de abstraer al individuo en el Estado y en el mundo.

Fuentes consultadas

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

_____, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

Aristóteles, *La política*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1998.

Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1986.

_____, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1989.

_____, *Estado, gobierno y sociedad*, México, FCE, 2001.

_____, *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003.

Camps, Victoria, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001.

Castoriadis, Cornelius, *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán, 2000.

Cerutti Gulberg, Horacio y Carlos Mondragón González (coords.), *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCDL)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006.

Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 2005.

De Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia*, Bogotá, Ediciones Uniandes y Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, 1998.

Fernández Santillán, José, *El despertar de la sociedad civil*, México, Océano, 2003.

El despertar de la sociedad civil. Una perspectiva histórica, México, Océano, 2012.

García Jurado, Roberto y Joel Flores Rentería (coords.), *La democracia y los ciudadanos*, México, Universidad Autónoma de México (UAM)-Xochimilco, 2003.

González Casanova, Pablo, "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología. La democracia en América Latina; Estado y economía*, año XLIII, núm. 2, abril-junio, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-UNAM, 1981.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1998.

León y Ramírez, Juan Carlos, *La construcción de espacios públicos en la democracia*, Toluca, Instituto Electoral del Estado de México (IEEM) y Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), 2004.

Locke, John, *El ensayo sobre el gobierno civil*, México, Gernika, 2003.

Magallón Anaya, Mario, *La democracia en América Latina*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC)-UNAM, 2008.

Marshall, T. H., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 2007.

Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social o principios de derecho político*, México, Porrúa, 1992.

Thiebaut, Jean, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998.

Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2000.

Touraine, Alain, *¿Cómo salir del liberalismo?*, México, Paidós, 1999.

El liberalismo de J. M. L. Mora y su lucha contra el despotismo en México (1827-1833)

José Octavio León Vázquez

Introducción

En el año de 1831, en el interior del *Catecismo político de la Federación mexicana*,[1] J. M. L. Mora describió la estructura de gobierno adoptado en la Constitución de 1824. Cuando México pretendía ser una República Federal y Representativa, al menos constitucionalmente, nuestro autor analizó y alertó críticamente los riesgos y debilidades de dicho sistema considerando que en cualquiera de los tres poderes de gobierno "...pueden reunirse en una persona o corporación el poder de dictar leyes, el de ejecutarlas y el de aplicarlas a los casos particulares".[2] En este tenor, J. M. L. Mora expuso y argumentó en su catecismo político una estructura constitucional sofisticada y específica de las funciones del gobierno, al tiempo que fijó en la libertad civil y la seguridad individual los ejes rectores de la construcción del modelo adoptado por la Constitución, principios indispensables para la conformación de las instituciones dentro de un nuevo paradigma político liberal que transformara las relaciones entre los gobernantes y el pueblo. Dada la necesidad de garantizar la libertad y seguridad individuales, nuestro filósofo expuso los límites necesarios en cada poder para llevar a efecto el respeto de tales derechos. Por esta razón y con el objetivo de exponer al lector el pensamiento de J. M. L. Mora, analizaremos some-

[1] *Cfr.* Mora. J. M. L., *Catecismo político de la Federación mexicana*, 1831. Extraído de una copia fiel del original; hemos modificado la ortografía original de acuerdo con las reglas ortográficas de nuestro tiempo. Véase: www.juridicas.unam.mx/publica/*librev/rev/gac/cont/4/doc/doc10.pdf*10/11/2013

[2] *Ibidem*, p. 5.

ramente las funciones de los tres poderes de gobierno establecidos en la Constitución republicana de 1824, sus consecuencias políticas y, sobre todo, la crítica al despotismo en cada poder realizada por J. M. L. Mora entre 1827-1833; como resultado de esta reflexión propondremos seis reglas generales contra el despotismo en los gobiernos, reglas que proponemos al lector como herramientas para la interpretación actual del mismo sistema de gobierno de República Federal y Representativa, vigente en la mayor parte de las naciones del mundo, sistema político desde el cual escribió nuestro filósofo atento a los problemas concretos de su tiempo.

El Poder Ejecutivo y su degeneración despótica

Con base en la Constitución de 1824, el Poder Ejecutivo reside en el presidente y sus ministros, su elección queda a cargo de las legislaturas de los estados sin intervenir para ello el Congreso General. Según Mora, el Poder Ejecutivo consiste en ejecutar las leyes emanadas del Poder Legislativo y poner en práctica las sentencias dictadas por los tribunales, la actividad y la fuerza son los atributos esenciales del Ejecutivo. En dicho poder reside el mando de la fuerza armada, las facultades de dirigir los destinos públicos del país, ejercer las negociaciones diplomáticas, intervenir en la Hacienda pública y la economía interior de la Federación.

Cuando J. M. L. Mora se pregunta acerca de la imposibilidad del presidente para gobernar expone dos razones: *a)* la de no permitírselo las leyes o *b)* la voluntad de los hombres. Si bien existían ciertos privilegios o exenciones jurídicas para el presidente, ya desde la Constitución de 1824 se afirmó la capacidad de enjuiciarlo por declaración de alguna de las cámaras por los delitos de traición a la independencia o forma de gobierno de la nación, o bien por corrupción y actos que tiendan a impedir las elecciones de las cámaras o las del propio presidente; en tales casos, se generaría la imposibilidad moral y legal de gobernar. La imposibilidad de gobierno por voluntad de los hombres, es para Mora:

> [...] la que resulta de su resistencia justa o injusta a obedecer tal persona, pues cuando todos o una mayoría muy considerable oponen esta resistencia, es de hecho que la persona no puede gobernar, porque la falta del principal apoyo del gobierno, *que es la voluntad de los que lo han de obedecer o permitir que sea obedecido.* [...] Cuando las cosas llegan a este estado son impertinentes las cuestiones de derecho.[3]

En este caso, se trata de la legitimidad para el ejercicio del poder traducida en obediencia consciente de los gobernados. Pero, desde el horizonte liberal, ¿por qué habría el pueblo de ejercer resistencia al gobierno que debería obedecer? Conocida es la tendencia de los gobiernos a ensanchar su poder, por ello en la Constitución se establecieron límites expresos al ejercicio del poder por parte del presidente y evitar así el tránsito hacia el *despotismo.* Cuando J. M. L. Mora se preguntó si el presidente debía tener algunas restricciones en el uso de la autoridad, respondió:

> Indudablemente, y por regla general se puede asegurar que los funcionarios públicos no pueden legalmente hacer otra cosa que aquello para lo cual se hallan expresamente facultados. Las personas particulares son libres para hacer todo lo que la ley no les prohíbe; los funcionarios públicos al contrario, sólo pueden hacer aquello para lo que la ley los faculta, pues no existiendo sino por ella, ni teniendo otros derechos que los que ella les concede, su acción se halla naturalmente limitada a las facultades que les han sido otorgadas.[4]

De acuerdo con el pensamiento liberal, los gobiernos sólo pueden hacer legítimamente lo manifiesto por sus facultades legales, de lo contrario atropellan la voluntad nacional depositada en las leyes, degenerando inevitablemente en el *despotismo.* Cuando ello sucede, los principios del sistema político liberal de seguridad y libertad individuales entran en crisis al interior de verdaderos estados de excepción, si el pueblo lo permite las cadenas aumentarán cada vez más su peso y ésta es la razón por la que tarde o temprano el pueblo entra en franca rebeldía y resistencia hacia los gobiernos que así lo oprimen. El tránsito hacia dicha confrontación significaba para J. M. L. Mora el retorno al violento estado de naturaleza, tránsito que dependía precisamente del apego estricto o no, a los límites del poder así como del respeto de los derechos de los individuos.

En este sentido, J. M. L. Mora expuso tres límites constitucionales al Ejecutivo: *1)* No aumento arbitrario de poder con la anexión de fuerzas armadas, *2)* No adjudicación de facultades judiciales y *3)* Respeto a la propiedad

[3] *Ibidem*, pp. 23-24.
[4] *Ibidem*, p. 30.

de individuos o corporaciones. Sin embargo, tal parece que durante la década de 1820, y en específico en el año de 1827, se experimentaron en México fenómenos políticos que a juicio de Mora fueron expresiones despóticas del gobierno. Pasemos al análisis de la degeneración del Poder Ejecutivo, intentando no pasar por alto las condiciones históricas por las cuales J. M. L. Mora elabora dicha crítica durante el periodo conocido como lucha de facciones.[5]

Considerando la transgresión de los límites constitucionales, J. M. L. Mora expuso tres prácticas características del despotismo en el Ejecutivo: *a)* Infringir la ley, *b)* disolver los congresos y *c)* propagar falsas conspiraciones. Dicha reflexión aborda el problema de los *medios* por los cuales los derechos y libertades son puestos en riesgo. En este apartado analizaremos los casos referidos para mostrar las reglas que, según Mora, desde una visión universalista de la filosofía, bien podrían aplicarse a otros pueblos y gobiernos republicanos del mundo.

Existen al menos tres modos en que el Ejecutivo transgrede la ley: "[1] haciendo lo contrario de lo que ellas proscriben; [2] obrando fuera de las facultades que ella le concede y [3] haciendo o disimulando que sus agentes procedan del mismo modo".[6] A los ojos de Mora los primeros dos casos son producto del error en el que incurren los gobiernos considerando que:

[5]Según Mora, la facción *escocesa* nació en México en 1813, con la promoción de la Constitución española, el sistema representativo y las reformas al clero provenientes de las cortes de Cádiz, la mayoría de los asociados eran españoles por nacimiento y por sistema. *Cfr.* Mora. "Revista política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837", en Lillián Briseño Senosiain y Laura Suárez de la Torre, *Mora legislador*, H. Cámara de Diputados, LV Legislatura, Mandala, 1994, p. 260. Según R. Heroles, la masonería escocesa jugó un papel decisivo en la consumación de la independencia y los primeros congresos, cuyo "pecado era cierta exclusividad española y criolla y ligas con los intereses creados". Para el año de 1826 surge la facción del rito de York, quienes según Mora "[...] hasta ahora no han podido presentar un motivo racional ni mucho menos patriótico de la creación de un poder formidable, que empezó por desencajarlo todo de sus quicios y acabó cubriendo de ruinas a la faz de la República sin haber establecido un solo principio de *progreso*". En contraparte, Lorenzo de Zavala refiere que: "El establecimiento de las sociedades yorkinas fue un llamamiento al pueblo para organizarse contra las clases privilegiadas". R. Heroles cita a Zavala en *El liberalismo mexicano*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, p. 51. La interpretación de las posiciones políticas de las facciones es compleja, este trabajo tiene por objetivo exponer la filosofía política de Mora sin prescindir de las condiciones históricas, que aun de manera general, nos permiten situar la crítica de Mora contra el despotismo publicada en *El Observador* en 1827.

[6]J. M. L. Mora "Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes", en Lillian Briseño Senosiain y Laura Suárez de la Torre, *Mora legislador*, México, Mandala, 1994, p. 82. Publicado en *El Observador*, México, 6 de junio de 1827, "Política, discurso

"[...] *la constitución y las leyes vienen a poner límite a un poder que ya existía revestido de facultades omnímodas*, no a crearlo y a formarlo".[7] Para nuestro autor, las leyes son elementos estructurales de los gobiernos, por lo que los límites constitucionales forman parte de la conformación del poder y no son un momento posterior a la existencia del poder mismo, de lo que se deriva la primera regla contra el despotismo que podríamos formular como: *en las repúblicas, las leyes en general actúan como ejes y aristas del andamiaje jurídico y político sobre el cual se construyen las instituciones de gobierno, por lo que el ejercicio del poder es de origen limitado de acuerdo con lo establecido por la ley*,[8] lo cual marca la orientación del Estado liberal moderno.

Según Mora, en las monarquías llamadas constitucionales, y no se diga en los gobiernos de origen moderno, la legitimidad descansa en el cumplimiento de la ley generada por la *representación nacional* contenida en el Poder Legislativo e identificada como la *voluntad nacional*. Tal procedimiento político queda en cuestión con el segundo modo de transgredir la ley, por parte del Ejecutivo, obrando más allá de las facultades contenidas por la ley pues se adjudica facultades que no fueron cedidas. Para interés de nuestro estudio, una segunda regla contra el despotismo[9] se expresa en la obra de Mora cuando afirma: "[...] los gobiernos, al actuar fuera de las facultades que la ley les concede, Sin tocar en lo más mínimo las leyes, estarán facultados para destruir las garantías sociales, atentar contra la seguridad personal, dilapidar el tesoro público y ejercer el poder arbitrario en toda la extensión ilimitada de la palabra, sin que pudiese hacérseles una reconvención legal".[10]

Cuando J. M. L. Mora trata el tercer modo de infringir la ley con el uso de agentes solapados por el gobierno, lo relaciona de manera directa con la cuestión de la disolución de los congresos y el supuesto peligro de las conspiraciones, por lo que dicha medida resulta no sólo un medio para transgredir la ley, sino también para sobreponerse a la *voluntad nacional*

sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes", p. 1 y en J. M. L. Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

[7]*Ibidem*, p. 83.

[8]Proponemos esta oración como primera regla contra el despotismo. Recordemos que los límites al poder son establecidos ya desde 1824 en el Acta Constitutiva de la República Federal y Representativa de México, con lo cual surge el proyecto de nuevo Estado mexicano.

[9]Segunda regla contra el *despotismo* en el Ejecutivo: fuera de la legalidad se destruyen las garantías sociales.

[10]J. M. L. Mora, *op. cit.*, p. 83.

contenida en los congresos.[11] Según nuestro autor, lo que resulta de esta acción es atentar contra la seguridad individual y la libertad civil. El meollo del asunto es contrariar *las libertades civiles* con los intereses político-populares del momento, ya sea la *independencia* o por ejemplo la llamada *seguridad nacional*. Esta forma de ejercer el despotismo generalmente se acompaña, según nuestro filósofo, de la supuesta y falsa oposición entre el bien de la república y la observancia de las leyes, de lo que resulta la "necesidad" del gobierno[12] de suspender los derechos individuales y la violación de las leyes como parte de una lucha o una cruzada en contra del crimen o la conspiración, cuando en realidad la suspensión de garantías es una estrategia para ensanchar el poder por medio de la propagación de la incertidumbre y el miedo. J. M. L. Mora nos advierte acerca de esta inversión de la realidad en la que radica la esencia del ejercicio despótico del poder y

[11]Según Mora: "Cuando Bonaparte disolvió los Consejos de Francia y destruyó el Directorio se hablaba en París de una conspiración vasta y ramificada, en favor del realismo, que no existió jamás sino en el cerebro de los de su facción. Iturbide en los ataques que el 3 de abril y el 19 de mayo a la representación nacional, cuando se echó sobre algunos miembros de ella y cuando la disolvió, no hizo mérito de otra cosa que de las conspiraciones que suponía habían penetrado hasta el santuario de las leyes. Sin embargo, el tiempo y los sucesos posteriores demostraron, hasta la última evidencia, que no era el bien de la patria, ni el celo o cuidado de la seguridad pública, sino los principios de ambición, de aumento de poder y engrandecimiento personal, el móvil de los procedimiento de ambos". Véase J. M. L. Mora, "Medios de que se vale la ambición para destruir la libertad", en *El clero, la educación y la libertad. El liberalismo mexicano en pensamiento y acción*, México, Empresas Editoriales, 1949, p. 160. Publicado en *El Observador*, México, 20 de junio de 1827, "Política. Sobre los medios de que se vale la ambición", p. 55 y en J. M. L., Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

[12]Consideramos que la crítica de Mora contra las falsas conspiraciones tiene relación con los sucesos de 1827, durante ese año la reacción escocesa organizó *sublevaciones* en contra del gobierno con epicentro en el estado de Veracruz, a lo cual los yorkinos respondieron, según Riva Palacio, *cometiendo excesos*. Vistas así las cosas, el partido escocés buscó legitimar su reacción y propugnó por variar de forma violenta las instituciones. Al inicio de 1827 se descubrió la conspiración del padre Arenas, el cual pretendía una reinvasión española; según Riva Palacio, el ministro Pedraza hizo de ella un monstruo de exageradas proporciones. "Pudo la decantada conjuración acabar sin estrépito dejando á sus autores bien escarmentados; pero así la ocasión escapaba de la manos de un partido desatentado, y sobre todo de las manos de las de Pedraza, que hizo de la repetida conspiración, en vez de un hacecillo de estopa, la mecha incendiaria que en breve alumbraría dolorosísimas escenas y llevaría el espanto y la destrucción á los remotos confines del suelo patrio". *Cfr.* Riva Palacio, *México á través de los siglos*, t. VII, p. 154. Además de dicha conspiración hay que considerar en ese mismo año la conspiración provocada por la detención *arbitraria* del general Pedro Celestino Negrete, que los escoceses aprovecharon para abalanzarse contra el gobierno en la llamada sublevación de Montaño, rápidamente apagada por Vicente Guerrero, este último de acepción yorkina.

escribe lo que bien pudiera funcionar como una tercera regla[13] contra el despotismo:

> Este ataque insidioso a las libertades públicas es tanto más temible cuanto las toma por pretexto y se cubre con la máscara de la conservación. Casi nunca se ha dado sin la ruina del gobierno o de la república. Si los pueblos se dejan sorprender por el temor de las conspiraciones y toleran que se destruyan los principios del sistema para sofocarlas o prevenirlas, ya cayeron en el lazo, y ellos mismos han anticipado con su disimulo o positivas concesiones el mal a que quieren poner remedio.[14]

Desde el horizonte liberal, contraviniendo los principios de libertad y seguridad individuales, el gobierno ataca las razones por las cuales ha sido creado según los acuerdos del primer pacto o contrato social. La inversión discursiva se torna realidad cuando en nombre de la independencia se cancela la libertad de expresión, de tránsito o de reunión y deriva en el despotismo más cruel cuando en nombre de la seguridad nacional se transgrede la seguridad de las personas sin mediación de juicio alguno, cuando se atenta contra su vida o propiedad con la impunidad del gobierno y en nombre de la soberanía nacional. La contradicción de los principios del sistema político liberal arroja consecuencias devastadoras al conjunto social, tema de la cuarta regla contra el despotismo:[15]

> La libertad se destruye por hechos contrarios a los principios, sea cual fuera el agente a quien deba su origen. Ella no es un nombre vano y destruido de sentido que pueda aplicarse a todos los sistemas de gobierno; es sí el resultado de un conjunto de reglas precautorias que la observación y experiencia de muchos siglos [otorga] para sustraerse de los atentados del poderoso y poner en seguro las personas y bienes de los asociados, no sólo de las presiones de los particulares, sino de las del poder, que, aunque destinado a protegerlas, muchas o las más de las veces declina en malhechor volviendo las armas contra aquellos que las pusieron en sus manos para que los defendiese.[16]

Como se mostró, los tres medios de transgresión de la ley quebrantaron la legalidad y transgredieron la voluntad nacional plasmada en las

[13]Tercera regla contra el despotismo: *suspensión* de las libertades para la *conservación* de la República.

[14]J. M. L. Mora, "Medios de que se vale la ambición para destruir la libertad", *op. cit.*, p. 160.

[15]Cuarta regla contra el despotismo y por el seguimiento estricto de las leyes.

[16]J. M. L. Mora, "Medios de que se vale la ambición para destruir la libertad", *op. cit.*, p. 161.

constituciones, confirmando que al contravenir los principios constitucionales se ponen en riesgo las "garantías sociales", la *seguridad personal* y sobre todo la *libertad civil*. Para evitar los atentados de los poderosos, Mora considera necesario seguir estrictamente los *límites constitucionales* al gobierno, plasmados en la Constitución de 1824 y expuestos en el *Catecismo político de la federación mexicana*. De lo contrario, los gobiernos incurrirán en el uso ilimitado del poder, significado del propio despotismo, el cual busca incluso la legitimidad en los congresos, por lo que es necesario analizar el Poder Legislativo y su degeneración.

El Poder Legislativo: facultades extraordinarias y leyes de excepción

Este poder consiste en la facultad de dictar leyes y decretos y reside en la autoridad legal que la constitución haya establecido; el Poder Legislativo se encontraba divido en dos cámaras: diputados y senadores, cuyos objetivos eran mantener la independencia nacional, procurar la seguridad de la República, conservar la unión federal, la paz y el orden público, así como la independencia de los estados. La Cámara de Diputados se conformaba por representantes de estados, distritos y territorios. La Cámara de Senadores era elegida por los congresos estatales, nombrando dos senadores por cada estado. Las materias sobre las que ejercía sus facultades eran: *1)* Relaciones interiores: *2)* Relaciones exteriores: *3)* Hacienda: *4)* Guerra. Al Legislativo le correspondía la facultad de establecer las fuerzas permanentes y activas del ejército para la defensa del territorio, tanto de las fuerzas de mar como de tierra. Para Mora, la razón por la cual debía desempeñar esta función era que: "Los gobiernos siempre tienen una propensión irresistible al aumento del ejército, que por lo común se convierte en sus manos en medio de destrucción, sirviendo más de una vez para miras ambiciosas, cosa que a lo menos por el orden común no es de tenerse en los cuerpos legislativos".[17]

En la Constitución de 1824 la división tripartita del gobierno depositó buena parte del poder en el órgano Legislativo, a tal grado que realizaba funciones dirigidas a disminuir el poder del Ejecutivo. No obstante, en el

[17]J. M. L. Mora, *Catecismo político de la federación mexicana*, *op. cit.*, p. 16.

análisis crítico del Poder Legislativo, nuestro filósofo mostró que éste degeneraba en despotismo debido a que era responsable de brindar facultades extraordinarias al Poder Ejecutivo.[18] Para entender la gravedad del riesgo, analizaremos la promulgación de leyes con carácter de *excepcionales*, medio por el cual la ambición de poder adquiría *facultades extraconstitucionales*, convirtiendo al Poder Legislativo en instrumento de las *facciones* y no del bien general de la República.

Una posibilidad degenerativa del Poder Legislativo consiste en expedir, sin que sea necesario, *facultades extraordinarias al Poder Ejecutivo*,[19] quien en nombre de la seguridad nacional utiliza al Legislativo para dar visos de legalidad a sus acciones tales como: el uso de *tribunales especiales*, las detenciones arbitrarias y la suspensión de procedimientos y los juicios ordinarios como instrumento político de opresión, J. M. L. Mora nos advierte:

> Es verdad que todo esto se halla siempre en oposición con la ley fundamental; pero como emana del cuerpo legislativo, se llama ley, y como lo exigen las circunstancias, no puede menos de ser legal. Así es como por actos que llaman leyes de circunstancias perpetúan el régimen arbitrario y con el germen de alborotos y asonadas, y así se sobreponen a las garantías sociales pretendiendo engañar a los pueblos con un lenguaje fraudulento.[20]

Demagógicamente, los diputados o senadores hablan de libertades, al tiempo que brindan al Poder Ejecutivo *facultades extraordinarias* con las cuales eliminan todos los límites constitucionales previstos y suspenden las *garantías sociales*, es decir, los derechos individuales de libertad, seguridad, igualdad y propiedad en una manifestación claramente despótica

[18]Según Mora: "Si semejantes facultades no contrarían ningún artículo constitucional, es claro que puede hacerlo; mas entre nosotros por facultades extraordinarias siempre se ha entendido la cesación total o parcial de las garantías constitucionales, a virtud de la cual el ejecutivo queda investido de un poder discrecionado mas ó menos absoluto, y la concesión de semejante facultad es un abuso de autoridad...". *Ibidem*, p. 17.

[19]En 1827, el presidente Victoria favorecía a la facción yorkina, quienes ganaban las elecciones de los congresos y reducían a minoría a la facción escocesa. Sin embargo, la cada vez más reducida facción escocesa resurgió como: "[...] el Fénix de la fábula, merced á los excesos del partido yorkino..." *Cfr.* Riva Palacio, *op. cit.*, p. 154. Dichos excesos serían realizados a juicio de Mora, por el presidente y los congresos yorkinos, quienes utilizarían las facultades extraordinarias del Ejecutivo para eliminar a sus rivales políticos.

[20]J. M. L. Mora, "Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual", en *Obras sueltas*, México, Editorial Porrúa, 1963 p. 517. Publicado en *El Observador*, México, 8 de agosto de 1827. y en J. M. L. Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

revestida de supuesta legalidad.[21] Dicha artimaña utiliza los mecanismos legales para llevar a cabo la violación de la Constitución; de igual forma, cuando el Legislativo genera *leyes secundarias* que eximen de alguna responsabilidad o derecho establecido en la ley obligatoria, promulga las llamadas *leyes de excepción*. Mora esclarece la relación entre las leyes de excepción y la Constitución, cuando afirma:

> [La] Constitución no es otra cosa que la declaración de los derechos del hombre en sociedad y la distribución de los poderes políticos en orden a la conservación de estos mismos derechos, las leyes de excepción, que consisten en la suspensión total o parcial de este código, no pueden menos que privar al hombre de algún derecho o de alguno de los medios para hacerlo efectivo. ¿Y cómo podrá obrarse de este modo sin sancionar o suponer la omnipotencia de los cuerpos deliberantes? ¿Qué límites podrán asignarse a la acción de un cuerpo que no los reconoce en los derechos individuales y que se cree autorizado para privar a alguno de los medios de sostenerlos? Si hay injusticias en el mundo, sin duda esta es la mayor de todas ellas.[22]

Cuando las leyes de excepción suspenden alguno o todos los derechos a determinadas personas o a la mayoría del conjunto social, tal y como si se suspendieran derechos al transgresor de la ley, en realidad los legisladores velan por los derechos de algunos (pertenecientes al gobierno o la corporación), mientras que promueven la suspensión de los derechos de algún otro por tiempo indefinido;[23] y así, suspendiendo toda o parte de la Constitución se viola el código fundamental, puesto que las leyes de excepción niegan el carácter universal de la ley, en consecuencia, los legisladores se colocan en abierta oposición a los intereses de quienes dicen representar. De todo lo cual podemos extraer la quinta regla general contra el despotismo,[24] en palabras de J. M. L. Mora: "El despotismo no consiste, como se persuade el común de los hombres poco reflexivos, en el dominio de uno solo, ni en la reunión de poderes, sino en lo ilimitado de cada uno o de la suma de todos ellos. Las leyes de excepción suponen bajo un aspecto la existencia de semejante poder y bajo otro tienden a consolidarlo".[25]

De esta manera, el Congreso al servicio de alguna facción o gobierno degenera en despotismo cuando elimina los límites constitucionales previstos Para el Ejecutivo y contradice la constitución que debería resguardar. Según Mora, de ello da constancia la observación de los gobiernos a lo largo de la historia,[26] donde se observa que las repúblicas se derrumban al contradecir sus principios al interior de su propia estructura política y legal. De ahí la importancia de conocer e investigar la independencia del Poder Judicial, que asegure la aplicación de la ley, la libertad civil y la

---

[21] Podemos considerar que el análisis realizado por J. M. L. Mora procede de un modo semi-neutral, con tendencia crítica hacia los excesos del partido yorkino. Esto fue posible para nuestro filósofo dada su reivindicación de los principios liberales de libertad individual y los límites constitucionales al gobierno, manteniendo así, al menos discursivamente, una posición neutral en medio de lo que Riva Palacio expone como la contradicción política de las facciones al límite, cuando refiere: "Mientras los escoceses se preparaban a la resistencia y a la organización del centralismo y de un sistema militar, entreteníanse los yorkinos en exaltar las pasiones, en mover el odio y las venganzas populares, todo encaminado a un punto objetivo, el pronunciamiento contra los españoles que de paso hería á incontables familias mexicanas. Dice bien el autor del *Ensayo histórico de las revoluciones de México* cuando asienta que los escoceses se dirigían a la tiranía militar, y los yorkinos al despotismo de las masas, tanto más insufrible cuanto es mayor la ignorancia que las domina", Riva Palacio, *op. cit.*, p. 157.

[22] J. M. L. Mora. "Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual", *op. cit.*, p. 514.

[23] En el complejo contexto político de Mora hay que tomar en cuenta que las tres intentonas de sublevación generadas en 1827, aumentaron el repudio del pueblo contra los españoles y para "...agosto de 1827 ya la legislatura del Estado de México había discutido la expulsión de españoles de territorios del Estado [...] Hacia fines del mismo año el gobierno general y muchos de los estados recibían avisos en los que se anunciaba una gran reacción que tenía por objeto destruir las autoridades nacionales y sobre ellas imponer el dominio de Fernando VII y de los españoles residentes en la República. Jamás se probó que una sola de tantas denuncias tuviese fundamento alguno; pero eran buscapiés que incesantemente se arrojaban para mantener la excitación y ver si una chispa de tantas producía el anhelado incendio". Riva Palacio, *op. cit.*, p. 159. La expulsión de los españoles significó para Mora una acción despótica del congreso y el gobierno, por trasgredir los derechos del hombre con tal disposición. Si bien las conspiraciones deben ser combatidas, Mora consideró que se cometieron excesos e incluso que las conspiraciones se utilizaron como pretexto para eliminar a los enemigos políticos y aprovechar los intereses económicos que rodearon dicha disposición.

[24] Quinta regla contra el despotismo y la implementación de leyes extraordinarias.

[25] J. M. L. Mora, *Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual*, *op. cit.*, p. 513.

[26] Mora afirma: "Pero la historia es pérdida para hombres que no ven sino lo material de los sucesos, sin pararse a examinar su origen y resultados, ni penetrar en el fondo de las cosas. Las mismas causas deben producir necesariamente los mismos efectos; sin embargo los gobiernos se suelen engañar hasta persuadirse que han de ser excepción de la regla general, cuando por lo general no son sino un nuevo ejemplo que la comprueba. En efecto; aunque los pueblos no rompan a los primeros extravíos de sus jefes, al fin llegan a cansarse y sacudir el yugo que los oprime; así es que la repetición de excesos que inspiran confianza a sus perpetradores apura el sufrimiento de las naciones", J. M. L. Mora, "Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes", *op. cit.*, p. 82. Esta interpretación general de la historia desde la política, es la que nos invita a proponer al lector las reglas generales contra el despotismo, desde una visón universal de la filosofía y con base en la observación de casos particulares como el de México en el siglo XIX, desde el cual Mora nos escribe, para advertir a otros hombres que pudieran encontrarse en circunstancias parecidas.

seguridad individual, tomando en cuenta sus límites así como sus posibles degeneraciones despóticas: "Poder Judicial: juicios por comisión, tribunales militares y fueros".

Según J. M. L. Mora el Poder Judicial consiste en: "La facultad de aplicar las leyes a los casos particulares ocurrentes en materias contenciosas, y que versan sobre la adquisición, ejercicio ó privación de los derechos particulares".[27] La facultad de dicho poder consistía en la aplicación de las leyes por medio de los tribunales. Cuando Mora se interroga por las atribuciones de la Suprema Corte, afirma: "En general son las de fallar sobre los puntos contenciosos de la Federación, y en particular, son las que constan de la constitución...".[28] La Suprema Corte debe resolver controversias que van desde: diferencias entre estados, entre un Estado y los súbditos de otro, entre personas de diversos estados, y cuestiones relativas al "[...] presidente y vicepresidente, de las civiles y criminales de los secretarios del despacho, de las de los diputados y senadores y de las de los gobernadores de los estados por la infracción de la Constitución y leyes generales".[29] El resto del cuerpo judicial lo constituyen los tribunales inferiores de circuito y los juzgados de distrito; una semblanza del complejo aparato de justicia expuesto por Mora, estructura necesaria para la impartición de juicios y castigos. Dicha estructura judicial era partícipe del anhelo de un poder civil independiente que resguardara las libertades públicas, así como los derechos individuales, por lo que fue considerado con límites a su poder, desde la Constitución de 1824.

El primero de los límites al Poder Judicial es el derecho de todo hombre a la presunción de inocencia en virtud de lo cual, la libertad personal no se suspenda arbitrariamente, "[...] la constitución sabiamente ha prevenido, que si los indicios no han salido de la esfera de tales á las sesenta horas, ni milita otra cosa que ellos, contra el presunto reo, este sea puesto en libertad".[30] La pena de confiscación queda prohibida, esto quiere decir "[...] que sólo deben ocuparse los bienes del criminal, cuando su delito traiga consigo responsabilidad pecuniaria...".[31] Al Poder Judicial le estaban prohibidos en la Constitución los juicios por comisión y las leyes retroactivas, la tortura o tormento, se prohíbe además el allanamiento de casas y registro de papeles sin orden judicial. Por último, se prohíbe tomar juramento a los delincuentes, pues es conocido que se viole este medio de investigación para desvirtuar u ocultar los hechos. Será a estos límites a los que Mora agregará, posteriormente, la necesidad de eliminar los fueros del clero y la milicia. En este sentido, en un primer periodo J. M. L. Mora critica el despotismo de los gobiernos, mientras que para 1830-1833 nuestro filósofo localiza la fuente originaria del despotismo en las clases aforadas (clero y milicia) y hacia ellas dirige su crítica y acción reformadora, en ambos periodos, la libertad civil es el principio con el cual orienta su crítica contra el despotismo en los gobiernos y los privilegios jurídicos o fueros, cuya negación le hará llegar como consecuencia y de manera indirecta a la igualdad jurídica.

Uno de los riesgos del Poder Judicial eran los juicios por comisión cedidos a los militares. Para 1827, Mora consideró que cuando la fuerza armada y el ministro de guerra dispusieron de la suerte de los ciudadanos, proliferaron las conspiraciones, la persecución y violación de los derechos del hombre.[32] Por ello, nuestro filósofo consideró urgente se despojara a los soldados del ejercicio de la judicatura y se restituyeran los tribunales ordinarios, cuyas facultades habían sido inconstitucionalmente sustraídas. Nuestro autor recordó que por uno de los artículos del código federativo, estaban para siempre proscritos los juicios por comisión. En una interpretación errónea de la ley, algunos consideraban que la ordenanza y tribunales por comisión eran reconocidos por la Constitución del 1824, a lo que Mora distinguió que si bien los eclesiásticos se consideraban aforados, esto no significaba que debían alejarse del procedimiento civil, por lo que no era lo mismo que clérigos y militares fueran juzgados por un juez de la misma clase del reo, que lo fueran con arreglo a la ordenanza y por fuera del procedimiento civil.

[27] J. M. L. Mora, *Catecismo político de la federación mexicana*, *op. cit.*, p. 33.
[28] *Ibidem*, p. 34.
[29] *Ibidem*, p. 35.
[30] *Ibidem*, p. 37.
[31] *Idem*.

[32] Según nuestro autor: "Esto constituye un verdadero atentado, por medio del cual se pone en peligro la libertad del ciudadano y la seguridad de su persona, dichos actos debilitan los cimientos de la sociedad. Esto se percibe cuando, con aires de legalidad una facción hace suyas los poderes del gobierno con los cuales castiga a sus rivales". Según Mora, este gran peligro en México parecía ya superado desde la caída del imperio, pero "ha aparecido parapetado con las leyes de excepción y tras de las comisiones militares, [...] esparciendo la desolación y el terror por todos los ángulos de la República". *Cfr.* J. M. L. Mora, "Discurso sobre los tribunales militares", en *Obras completas*, vol. I, *Obra Política*, México, Secretaría de Educación Pública (SEP), 1986, p. 207. Publicado en *El Observador*, México, 4 de octubre de 1827, "Política. Discurso sobre los tribunales militares", p. 145 y en J. M. L. Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

Los militares llevaban la inversión del procedimiento judicial aún más lejos, pues no les bastaba que sus correligionarios fueran juzgados por un juez de la misma clase y exceptuar a sus miembros de la fuerza civil, sino que por comisión u ordenanza, buscaban enjuiciar a los civiles con leyes militares, claro está, bajo las órdenes del Ejecutivo, quien para entonces había obtenido ya facultades extraordinarias, a juicio de Mora, exagerando falsas conspiraciones y utilizando a los militares para realizar juicios, tal y como en un estado de guerra. Invirtiendo por completo el sistema judicial, emerge el despotismo que contraviene los principios liberales constitucionales. La corrupción de los juicios es consecuencia de la nula independencia del Poder Judicial. Los mecanismos de defensa y seguridad individual son violados de manera intencional y así, los juicios por comisión resultan un instrumento del gobierno para realizar la persecución de sus rivales más allá de la ley.

En la construcción del Estado-nación, J. M. L. Mora pretendía que los cuerpos (clero, milicia y comunidades indígenas) se rigieran con los dictámenes legales del gobierno y no a la inversa. En el programa de reformas de 1833, Mora desarrolla la argumentación de cómo los fueros colocaban en cuestión las formas federales y las bases del sistema representativo;[33] para defender dicho sistema era necesario enfrentarse a las contradicciones contenidas en la Constitución de 1824, cuyo afán conciliador no había sino tolerado el espíritu de cuerpo heredado de la Colonia. La existencia de las leyes de excepción, de tribunales especiales y fueros para el clero y la milicia, así como la expedición de facultades extraordinarias, contradecía la aspiración de fortaleza institucional y civil, necesaria para el modelo judicial descrito por J. M. L. Mora. Al interior del 2º punto de reformas de 1833, titulado "Abolición de los privilegios del clero y la milicia" Mora expone muchos de los problemas económicos, políticos, sociales, jurídicos y judiciales[34] derivados del mantenimiento de los fueros en México. Ahora

[33]Véase el programa de reformas escrito por Mora en sus puntos: 2º Abolición de los privilegios del clero y la milicia y 3º Supresión de las instituciones monásticas y de todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato del matrimonio. *Cfr.* J. M. L. Mora "Revista política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837", en Lilián Briseño Senosiain y Laura Suárez de la Torre, *Mora legislador*, México, Mandala, 1994. Publicado en J. M. L. Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

[34]Mora expone problemas económicos tales como el enriquecimiento corporativo, problemas políticos en contra de la Federación, la representación y el espíritu nacional,

bien, en referencia a la degeneración despótica del Poder Judicial, Mora consideró la existencia de los fueros como un obstáculo casi perpetuo para la aplicación de la justicia en los tribunales del Poder Judicial, dado que los intereses de los cuerpos aforados son múltiples y cada uno de ellos se contrapone al nacional que debería garantizar la seguridad por medio de leyes criminales comunes y juicios en tribunales civiles ordinarios. Por el contrario, cuando los fueros de la milicia y el clero con su espíritu de cuerpo dominan el Poder Judicial "[...] lo menos en que se piensa es en la conversación y seguridad de los derechos comunes; el empeño principal es sacar airoso al cuerpo, establecer su jurisdicción exclusiva y deprimir a la autoridad civil...".[35] Por lo que la jurisdicción ordinaria que debería regir para todos los miembros de la sociedad se torna extraordinaria, tema de la sexta regla contra el despotismo[36] en el Poder Judicial:

> Entonces se *invierte*[37] todo el orden judicial, y aunque los nombres de las instituciones se conservan los mismos, la jurisdicción ordinaria se convierte en excepcional, y la excepcional en ordinaria. Mientras los cuerpos existan han de tener tendencias marcadas a producir estos desórdenes a que son irresistiblemente arrastrados por su propia constitución, y la autoridad civil y ordinaria ha de mantener con ellos una lucha perpetua que embarazará más o menos su marcha. ¿A qué viene, pues, mantener resistencias promovidas de asociaciones, que por otra parte no interesan poco ni mucho al estado social, y que lejos de mejorar empeoran la suerte de los particulares?[38]

La inversión de los procesos judiciales, consecuencia directa de la defensa de los fueros, dilapidaba la autoridad civil cuyas consecuencias fueron señaladas por nuestro filósofo como: *1)* Ineficacia de las leyes criminales, *2)* Falta de respeto a tribunales ordinarios, *3)* Preponderancia de la jurisdicción de los cuerpos, y sobre todo *4)* Transgresión de los derechos individuales. Las primeras tres pueden ser leídas bajo la lógica de la *inversión* de

problemas sociales como los ataques a la moral y tranquilidad pública así como a la independencia personal, problemas jurídicos con la utilización de los instrumentos legales como reprimenda política y problemas judiciales en la acumulación de privilegios y exenciones del fuero común.

[35]J. M. L. Mora, "Revista político...", *op. cit.*, p. 316.

[36]Sexta regla contra el despotismo y la inversión del poder judicial, siempre que existan grupos privilegiados que constituyan la excepción a las leyes comunes.

[37]Cursivas del autor para advertir esta categoría utilizada por Mora, con la cual abordaremos la inversión del sistema judicial.

[38]J. M. L. Mora, "Revista político...", *op. cit.*, p. 316.

los procedimientos judiciales, la cual suprime la autoridad civil y exalta la jurisdicción exclusiva del cuerpo, tornando a la jurisdicción ordinaria en extraordinaria; mientras que la transgresión de los derechos individuales es consecuencia de la *inversión del proceso judicial* en conjunto. Todo lo cual deviene de manera directa en la negación de la *igualdad jurídica*, ya que si desde los cuerpos aforados se resiste a las acciones civiles y leyes comunes, la *igualdad jurídica*, que debería sujetar a todos y cada uno de los miembros de la sociedad, resulta inexistente. Ésta es la relación entre la igualdad legal y los fueros como su negación, por lo que los liberales ilustrados reformistas en 1833,[39] cuyo objetivo era el fortalecimiento civil e institucional, llegan a la afirmación de la igualdad legal a través de una doble negación, es decir: por medio de la abolición de los fueros, en suma, la negación de todo lo que en lo judicial contrariaba y hacía ilusoria la igualdad jurídica.

Conclusiones

Hasta aquí hemos expuesto el análisis teórico y crítico del ejercicio tripartito del poder y su degeneración despótica. Pretendiendo seguir los acontecimientos históricos, dicha crítica fue elaborada por nuestro autor en el año de 1827,[40] lo cual nos permite inferir que sus escritos fueron dirigidos

[39]Reyes Heroles ha clasificado a J. M. L. Mora como miembro del liberalismo ilustrado, cuya concepción de igualdad no se extendía al terreno político sino sólo al legal. Por esta razón R. Heroles afirma: "[...] en el sector que podríamos llamar del liberalismo ilustrado, la lucha contra los fueros no se emprende a nombre de una igualdad en la que no se cree. La lucha contra los fueros ayudó a conducir el liberalismo mexicano a la igualdad legal y no al revés". R. Heroles, *op. cit.*, p. 275. Con lo cual coincidimos y agregaríamos que se llega a la afirmación de la igualdad legal por medio de la doble negación de las *consecuencias judiciales* que significaban los fueros para la igualdad jurídica.

[40]No es casualidad que los textos de Mora acerca del despotismo sean escritos de junio a octubre de 1827, en ese año, como hemos venido observando, la contradicción política que la constitución y el gobierno de Victoria habían intentado neutralizar emerge de manera violenta. Según R. Heroles esto fue producto de dos poderes que chocaron, "de un lado alto clero y ejército aforado, centralizados y conservadores del orden colonial; del otro los estados y las clases intermedias, descentralizados y federalizantes, liberales y que para su triunfo necesitan derruir el orden colonial". *Cfr.* R. Heroles, *op. cit.*, p. 53. Para Mora, la marcha del *progreso* habría seguido pacíficamente hasta 1830, año programado para las primeras reformas constitucionales, siempre que las fuerzas políticas siguieran actuando reconocidas por la Constitución, pero el surgimiento de las *facciones* y sus luchas intestinas, desencajaron de sus cimientos el edificio social. No obstante, existían aún más fuerzas o posiciones

contra el gobierno de aquel año que, según Mora, aprovechó su mayoría en los congresos para cometer excesos, violentando los derechos individuales so pretexto de sublevaciones y expulsando a los españoles a finales de aquel año.[41]

Ahora bien, la filosofía y principios liberales le permitieron mantener a nuestro autor un discurso crítico que abordaría los fenómenos políticos desde una perspectiva general y con aparente neutralidad. Por ello, desde el seguimiento de los principios liberales y no exentos de intereses políticos concretos, J. M. L. Mora reprobó el exceso de fuerza y la expulsión de los españoles;[42] sin embargo, las conspiraciones que la historia atribuye en alguna medida a los españoles acaudalados no formaron parte del cuadro de análisis de Mora durante la crisis de 1827. A las conspiraciones se referirá nuestro autor hasta 1830, con tintes justificadores para los levantamientos contra el gobierno de Vicente Guerrero. Al respecto, Mora afirmó que las sublevaciones contra el gobierno pueden ser legítimas si se conforman con el apoyo de la voluntad general. Al interior del *Discurso sobre conspiraciones*, escrito en 1830, Mora toma clara postura contra la facción yorkina de tendencia igualitarista y demócrata, representada por el gobierno de Vicente Guerrero, y respalda el golpe de Estado de Anastasio Bustamante,

políticas, tales como los "imparciales" que publicaban en *El Águila*, o el propio *Observador*, dirigido por J. M L. Mora, los cuales apostaban por la desaparición de las facciones, y cuya "neutralidad", no les restaba capacidad crítica, así como tendencia hacia uno u otro partido.

[41]El encono contra los españoles era ya conocido, los sucesos de 1827 fueron la gota que derramaría el vaso, el 1° de octubre la legislatura del Estado de México lanzó el decreto de expulsión de todos los españoles del territorio de ese estado. En respuesta, la reacción de los españoles ricos se cohesionó a la facción *escocesa* y al frente del vicepresidente Nicolás Bravo se proclamó el Plan de Montaño. Dicha sublevación fue suprimida por Vicente Guerrero, y los españoles fueron expulsados en los meses siguientes, sin embargo el desorden se prolongaría por la República por varios años más.

[42]Para Reyes Heroles: "Ciertamente que la medida fue antieconómica y vista a la distancia choca con la mentalidad contemporánea. Pero políticamente deben tenerse en cuenta varias circunstancias, [....] El símbolo del colonialismo estaba constituido por los propios españoles. Tal fenómeno se agravaba por la significación que tenían en la vida económica, política y social. Incluso, para el desplazamiento burocrático, que como ya hemos visto animaba a núcleos yorkinos, la eliminación de los peninsulares de la vida política era esencial. A todo esto hay que añadir que los escoceses se habían convertido en una sociedad anti-igualitaria y cerrada en su españolismo y criollismo. Por consiguiente, la expulsión de los españoles iba dirigida a impedir la consolidación de una oligarquía económica y política y en cierta medida racial". *Cfr.* R. Heroles, *op. cit.*, p. 69. Este fenómeno cuenta con interpretaciones diversas que nos permite ubicar con mayor precisión la posición política de nuestro autor en la construcción y dirección de su crítica en contra de lo que él consideró como despotismo del gobierno yorkino.

pues desde la perspectiva de nuestro autor: "Los sucesos de la Acordada, las proscripciones de 1827, las elecciones de estos tres últimos años y el saqueo metódico de todos los estados del interior practicado por Codallos, son sucesos indelebles en la memoria de todos...".[43] La opinión de Mora sobre los yorkinos es ciertamente negativa, según él, sus jefes no habían demostrado ni un solo principio de *progreso*, sino únicamente su beneficio personal, al tiempo que la influencia del embajador norteamericano Poinsett era ya escandalosa en la política interna del país.[44] Todo lo cual nos confirma que Mora desarrolló su crítica al despotismo en 1827 contra el gobierno yorkino, al cual consideró *despótico* por atentar los derechos de sus opositores mediante el uso parcial de los tres poderes de gobierno y *demagógico* por incitar la intervención de las masas populares en lo que denominó como *despotismo de las mayorías* durante la expulsión de los españoles. Con ello, Mora se colocó en franca oposición a los liberales radicales que rodeaban las exigencias de persecución y expulsión de los españoles sublevados, distinguiéndose de la facción igualitarista y demócrata del liberalismo mexicano que en aquel momento identificaba a los españoles acaudalados como el enemigo de la República a vencer. De esta manera, J. M. L. Mora defendió de manera doctrinaria las libertades y los derechos individuales, siendo fiel a la filosofía liberal, lo cual le permitió ejercer la crítica al gobierno yorkino desde los propios principios del Estado mexicano constituido desde el horizonte liberal de 1824. No obstante, nuestro autor pecó de cierto carácter oligárquico al considerar que la igualdad no era practicable en política sino hasta que las masas fuesen educadas e instruidas. Esto se explica a la luz de los acontecimientos históricos, así

[43] J. M. L. Mora, "Discurso sobre las conspiraciones", *Obras completas*, vol. I, SEP, 1986, p. 464. Publicado en *El Observador*, México, 7 de julios de 1830, "Política. Discurso sobre las conspiraciones", p. 269 y J. M. L Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837, p. 464.

[44] Según R. Heroles, para entender la posición de Mora y su *anti-igualitarismo*, podemos rastrear los orígenes de *El Observador*: "[...] para contraponer un partido nuevo al yorkino que los había abrumado, los escoceses formaron una sociedad llamada de los 'novenarios', nombre proveniente de que la agrupación se organizó en cadena de nueve miembros. Éstos entonces "crearon un periódico semanal titulado *El Observador* dirigido por el Dr. José María Luis Mora... [este periódico según Lorenzo Zavala] era el eco de un partido, y procuraba cubrir su objeto verdadero, que era el triunfo de éste sobre otro, embelleciendo algunas veces con materias de literatura, prestando otras el tono de la sátira contra el vicio, revistiéndose quizás del saco austero de la moral, *reclamando siempre los derechos sociales del ciudadano*; pero trabajando sin cesar al fin por las ventajas de un partido y procurando destruir a otro". R. Heroles, *op. cit.*, p. 70.

como de reflexiones con tinte racial realizadas desde la posición social y económica de nuestro autor, cuyo principal objetivo fue consolidar las instituciones civiles de gobierno bajo la tutela de la gente educada e industriosa, reflejada en su concepción de la ciudadanía y la representación política, tema de sumo interés para la comprensión del liberalismo ilustrado en J. M. L. Mora.

Aunado al intento de realizar una lectura filosófica desde la circunstancia de nuestro autor, hemos recorrido la estructura de gobierno pensado por los congresistas de 1824, donde expusimos el modelo de gobierno y sus límites constitucionales. A dicho estudio confrontamos respectivamente las prácticas reales y despóticas de cada poder; en cada caso postulamos reglas generales que podrían ser aplicables a cualquier gobierno republicano para detectar prácticas despóticas en los tres poderes, tal y como Mora las señaló en México durante 1827. El carácter de regla de los seis fragmentos elegidos puede percibirse dado el estilo general de los ensayos de J. M. L. Mora, atendiendo, como él mismo afirmó, a las causas y consecuencias generales de los fenómenos históricos y políticos. Desde tal interpretación filosófica de la historia, expusimos al lector las que para esta investigación sirven como reglas generales contra el despotismo, con cierto carácter universal, que Mora aplicaría a toda república o gobierno libre. Ahora bien, hemos analizado la crítica del despotismo de Mora desde la peculiaridad del contexto mexicano, consideran a las ideas en su concreción histórica, siguiendo a Leopoldo Zea cuando afirma: "Las verdades de la filosofía no son verdades absolutas en el sentido de eternas, sino absolutas en un sentido circunstancial, es decir que valen en forma absoluta para una circunstancia dada".[45] Con ello, dichas reglas generales que aquí proponemos son expresión de una determinada realidad social e histórica, expresada teóricamente por J. M. L. Mora acorde con sus intereses políticos y económicos con tendencia liberal e ilustrada, reglas que surgen y responden a lo particular, es decir, al contexto político de 1827-1833, y que probablemente brinden todavía algunas respuestas a los problemas actuales de nuestra realidad mexicana.

[45] Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 23.

BRISEÑO SENOSIAIN, Lillian, Laura Solares Robles y Laura Suárez de la Torre, *Obras completas José María Luis Mora, vol. I. Obra política I*, México, Secretaría de Educación Pública e Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora", 1986, 530 pp.

_____ y Laura Suárez de la Torre, *Mora legislador*, México, H. Cámara de Diputados, LV Legislatura, Mandala, 1994, 426 pp.

MORA, J. M. L., *Catecismo político de la Federación mexicana 1831*. Extraído de una copia fiel del original; hemos conservado la puntuación y ortografía original. Véase: www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/gac/cont/4/doc/doc10.pdf

_____, *El clero, la educación y la libertad. El liberalismo mexicano en Pensamiento y acción*, México, Empresas Editoriales, 1949, p. 216.

_____, *Obras sueltas de José María Luis Mora ciudadano mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1963, 771 pp.

_____, *Obras completas*, vol. IV. *Obra histórica I. México y sus revoluciones 1*, México, SEP, 1987, p. 210.

REYES HEROLES, Jesús, *El liberalismo mexicano*, t. II, *La sociedad fluctuante*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 503.

RIVA PALACIO, Vicente, *México a través de los siglos*, t. VII, México, Editorial Cumbre, 1988, p. 439.

ZEA LEOPOLDO, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 481.

Artículos

MORA J. M. L., "Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes", *El Observador*, México, 6 de junio de 1827.

_____, "Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad", *El Observador*, México, 20 de junio de 1827.

_____, "Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual", *El Observador*, México, 8 de agosto de 1827.

_____, "Discurso sobre los tribunales militares", *El Observador*, México, 4 de octubre de 1827.

_____, "Discurso sobre las conspiraciones", *El Observador*, México, 7 de julio de 1830.

_____, *2º Abolición de los privilegios del clero y la milicia y 3º Supresión de las instituciones monásticas y de todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato del matrimonio. Cfr.* J. M. L. Mora, "Programa de los principios políticos en México ha profesado el partido del progreso y de la manera con que una sección de este partido pretendió hacerlos valer en la Administración de 1833 a 1834", en J. M. L. Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

_____, "Revista política de las diversas administraciones que la República ha tenido hasta 1837", en J. M. L. Mora, *Obras sueltas*, París, Librería de la Rosa, 1837.

Educación superior intercultural y posneoliberalismo en Ecuador: el caso de la Universidad Amawtay Wasi

José Antonio Figueroa*

Introducción

El 30 de octubre de 2013, el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES) resolvió desaprobar a la Universidad Intercultural de Pueblos y Nacionalidades Amawtay Wasi (UINPI) de Ecuador. Luego de un largo y complejo proceso, la universidad obtuvo una calificación de 26.9/100 en una evaluación tanto del entorno de aprendizaje (que contempló indicadores como la infraestructura, la situación de docentes o la investigación entre otros) como de los resultados de aprendizaje (exámenes que fueron tomados a un grupo de estudiantes que estaban en los últimos ciclos de sus estudios). La evaluación y los exámenes tuvieron un carácter intercultural y estuvieron apoyados en una investigación empírica que además de permitir contextualizar culturalmente tanto al modelo como a los exámenes, dio las bases para la incorporación de 11 criterios específicamente interculturales de un total de 50. La investigación contó con la codirección de un profesional kichwa, doctor en letras de la universidad de Pittsburgh, además de un equipo de profesionales kichwa y shuar. Los exámenes de resultados de aprendizaje fueron contextualizados culturalmente y por primera vez en la historia del país se elaboraron exámenes en kichwa y shuar pero no pudieron aplicarse por petición expresa del rector de la universidad.

En este artículo se analiza el proceso de evaluación de la UINPI y se hace una aproximación crítica al conjunto de condiciones que evitaron que se convirtiera en un proyecto acorde con las necesidades y anhelos de los

*Decano General Académico, Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito.

pueblos y nacionalidades. El presente trabajo muestra cómo la situación institucional de la UINPI resulta de la aplicación de una serie de teorías derivativas del posmodernismo que suponen una oposición cultural insuperable entre el Estado nacional y los pueblos y nacionalidades y que en este caso se expresaría en torno a la noción de calidad a la que se define como categoría exclusivamente occidental. La apelación a la diferencia cultural produjo una situación de autarquía expresada en una deficiencia institucional análoga a la que vivió una gran parte del sistema de educación superior en el contexto neoliberal por razones mercantiles. El caso de la Amawtay Wasi mostraría más bien que la renuncia a la calidad de la educación superior intercultural bilingüe por razones supuestamente culturales se constituye en otra forma de afianzar la exclusión de pueblos y nacionalidades, a la vez que permite mostrar cómo el argumento de la diferencia cultural puede atentar los derechos de los propios pueblos y nacionalidades.

La Amawtay Wasi y los teóricos de la *inflexión decolonial*

En el año 2003, antes de que la universidad empezara a funcionar, el crítico literario Walter Mignolo escribió un panegírico sobre la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades (UINPI) Amawtay Wasi. Basado en un pequeño número de fuentes, que incluye cuatro boletines y un artículo publicados en la web, la mayoría de los cuales están ahora inaccesibles, Mignolo calificó a la universidad como un modelo que debería ser reproducido a través del mundo, en tanto encarnaba un "pensamiento de frontera" en el cual el conocimiento occidental perdía el carácter universal que siempre se había arrogado y adquiría un carácter local, válido sólo para lo que podemos llamar el norte global, especialmente Europa y Estados Unidos. Mignolo otorgó un papel definitivo a la UINPI: en una versión apretada de la historia de la universidad en "Occidente", que incluye sus orígenes medievales, así como sus expresiones renacentistas, ilustradas y contemporáneas tanto en Europa como en las Américas, veía en la UINPI el fin de la dependencia epistemológica que, según él, ha caracterizado a las universidades latinoamericanas, a las que retrata como manejadas hasta hoy por unas élites criollas estructuralmente incapaces de superar la dominación

cultural y epistémica de Occidente y que se han restringido a ser imitadoras de una modernidad supuestamente europea (Mignolo; 2003: 99). Para Mignolo y para otros teóricos y militantes de la escuela de la *inflexión decolonial*, los países latinoamericanos se articulan en una rígida estructura en la cual están por un lado unos mestizos dominantes, que al igual que los criollos del periodo colonial sólo se han limitado a reproducir miméticamente una modernidad de origen y patrimonio europeo y por otro los pueblos indígenas, que representan un mundo alternativo al capitalismo y a la modernidad, mediante un proyecto cuya originalidad supera el carácter mimético de los proyectos universitarios blanco-mestizos. En su argumentación, la UINPI sería una muestra evidente del carácter alternativo del conocimiento y una clara materialización de las metodologías acuñadas por los pueblos y nacionalidades.

Para Mignolo, la UINPI evidencia las distancias culturales que son insalvables entre los indígenas y el resto de la nación ecuatoriana, para lo cual toma el argumento de que, a diferencia de Occidente, los indígenas kichwa y aymara definen lingüísticamente el futuro no como algo que ocurrirá adelante sino como algo ubicado atrás (Mignolo, 2003: 114) y a partir de este ejemplo concluye que los pueblos andinos no son capaces de inventar de modo natural la idea de progreso. Llama la atención que un solo ejemplo filológico permita sacar una conclusión tan contundente y resuelva de un plumazo las largas y complejas demandas de inclusión que han hecho los pueblos y nacionalidades y el activo papel que han cumplido en la formación de las sociedades latinoamericanas. Se podría decir más bien que este ejemplo opera en el sentido de lo que Johannes Fabian (1983) denomina negación de la coetaneidad, ya que a través de la filología se hace aparecer a los pueblos y nacionalidades indígenas del presente como refractarios al tiempo, como la encarnación de una continuidad viva desde el periodo precolombino hasta ahora, negándoles de hecho el activo papel que han jugado en la construcción de las historias nacionales.

Otro de sus ejemplos apunta a señalar la casi imposible traductibilidad entre el castellano y el quichua. Sostiene que los hispanohablantes no parecen darse cuenta de que el español no es más que una lengua subordinada con la que las lenguas dominantes (el inglés, el francés y el alemán), tienen una relación de dominación análoga a la que éste mantiene con el quichua o el aymara (Mignolo, 2003: 114). Los argumentos de Mignolo han

sido retomados por Luis Macas y Fernando Sarango, dos artífices del proyecto de la UINPI. Así, en una entrevista que diera a Catherine Walsh y que fuera publicada en el 2002, Mignolo postula que un proyecto que contemple el análisis de las condiciones geopolíticas de producción del conocimiento debe formularse tres interrogantes:

1. ¿Qué tipo de conocimiento/comprensión (epistemología/hermenéutica) queremos/necesitamos producir y transmitir?
2. ¿Qué métodos/teorías son relevantes para el conocimiento/comprensión que queremos/necesitamos producir y transmitir?
3. ¿Con qué fines queremos/necesitamos producir y transmitir tal tipo de conocimiento y comprensión? (Mignolo en Walsh, 2002: 39).

Por su parte, Macas y Sarango establecen que la diferencia de la Amawtay Wasi con las universidades

> [...] convencionales... podría ser dividida en tres ámbitos: *1)* la diferencia epistémica (conocimientos y concepciones de conocimiento diferentes), *2)* la diferencia metodológica (formas distintas de producción y reproducción de los conocimientos) y, *3)* la diferencia teleológica (fines diferentes), cada uno de estos ámbitos son terrenos de lucha donde los agentes de las Instituciones de Educación Superior Intercultural (IESI) se enfrentan a no pocos problemas y donde el terreno de la competencia es también algo en disputa (Macas y Sarango en Cuji, 2011: 13).

Otra muestra de las retroalimentaciones intelectuales entre los teóricos de la inflexión decolonial y los dirigentes de la UINPI se ve en la apropiación y uso del concepto de pluriversidad que se ha convertido en un lugar común en la autodefinición del proyecto.[1]

Como parte del grupo de la *inflexión decolonial*, la profesora de la Universidad Andina Catherine Walsh ha jugado también un rol protagónico en el apoyo y promoción a la UINPI desde la perspectiva neoindigenista. En un trabajo publicado en el 2007, Walsh se inspira en los trabajos del intelectual nativista Fausto Reinaga para ratificar las conexiones que el grupo establece entre la modernidad y la colonialidad y para validar la autonomía epistemológica de indígenas, afroecuatorianos y montubios con respecto a Occidente y que se materializaría en la Universidad Amawtay Wasi. Walsh cita a Reinaga, quien reclama que los indígenas no tengan "ni a Marx ni a Cristo" y quien sostiene que la lucha de los indígenas viene de

> [...] muy lejos, desde el mismo momento en el que las hordas españolas invadieron la confederación de pueblos indoamericanos. Nuestra lucha es contra todos los vestigios europeos... la ley romana, el código napoleónico, la democracia francesa, el marxismo-leninismo, todo lo que nos mantiene en dependencia, en colonialismo, en la obscuridad sin permitirnos encontrar la luz (Reinaga, 1970/2001: 15, en Walsh).

Desde su punto de vista, la Amawtay Wasi representa una ruptura de la colonización epistemológica y supera la propia historia de las luchas por los derechos culturales y la educación llevada a cabo por los pueblos y nacionalidades, que antes se habían enfocado sólo en el bilingüismo. Para Walsh, la Amawtay Wasi propone construir una interculturalidad epistemológica que no está concebida desde el punto de vista de Occidente sino desde "[...] la cosmología y la filosofía de Abya Yala" y en este sentido, sería una respuesta epistemológica, ética y política a la necesidad de descolonización del conocimiento, que potencializa el conocimiento local y ofrece respuestas desde el mundo andino y no desde las demandas epistemológicas, filosóficas, éticas, económicas y políticas del orden existente. Walsh retoma literalmente a Reinaga y considera que la implementación de estas propuestas indígenas sólo es posible en la medida en que se mantenga

> [...] una noción de autonomía entendida como libertad de control de las iglesias, de los hacendados, de los comerciantes intermediarios y de los partidos políticos —incluidos los de la izquierda— así como de las instituciones y de los modelos dominantes del estado y también como la concreción de proyectos políticos que se materializan en lo social, lo político, lo económico y lo político (Walsh, 2007: 30-31).

Uno de los ejes centrales de la encomiosa evaluación que Mignolo y Walsh hacen de la Amawtay Wasi es su convicción de que ésta representa

[1] En una entrevista ofrecida por el rector de la chakra (sede o extensión) de Tenta, Miguel Contento, el 14 de noviembre de 2012, sostenía que ya se estaba tramitando en la asamblea el reconocimiento de la Amawtay Wasi como la pluriviersidad de los pueblos y nacionalidades, en su perspectiva, al no ser universidad tendrían los elementos jurídicos que les permitiría colocarse al margen de los procesos de evaluación que adelanta el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES). En este momento la UINPI se promociona en la web como pluriversidad Amawtay Wasi.

una alternativa a la modernidad europea y latinoamericana. Para Mignolo, la educación superior latinoamericana se expresa en una serie de proyectos liderados por unos criollos que desde el periodo colonial se han limitado a imitar la modernidad europea, y la Amawtay Wasi por primera vez habría quebrado la pretendida dominación universal euroamericana, habría superado la mimética universidad criolla y permitido que las epistemologías del *tawantinsuyu* ocupen un lugar central que desplaza al conocimiento euroamericano, al que catalogan como una mera perspectiva entre otras (Mignolo, 2003: 102-103).

Quisiera señalar seguidamente algunos problemas que surgen de las perspectivas de Walsh y Mignolo: en primer lugar, la definición que hacen de indígenas y criollos/mestizos como esencias irreconciliables, reflejan categorías genéricas que simplifican la rica historia de las relaciones interétnicas en el continente. Una serie de estudios muestra cómo las relaciones entre criollos/mestizos e indígenas no sólo son relaciones unilaterales de dominación, discriminación y racismo, sino que también han estado atravesadas por solidaridades políticas a la vez que se ha mostrado que el mestizaje es una estrategia impulsada no sólo desde el poder, sino también desde los propios indígenas (De la Cadena, 2004; Coronel, 2011; Arguedas, 1998; Minchom, 2007; Figueroa, 2009). Igualmente, un uso genérico de las categorías de indígena y criollo/mestizo, elimina las importantes diferencias que existen tanto al interior de los indígenas como de los criollos/mestizos y de las relaciones que han existido y existen entre ellos; en este sentido, no se puede obviar que las relaciones de dominación o las solidaridades que se dan entre mestizos e indígenas se definen en gran medida de acuerdo con su posición económica, política y de género, así como de acuerdo con sus propias biografías personales y colectivas, lo cual no se puede entender utilizando las categorías de manera esencial y descontextualizada. Una simple mirada histórica permite ver que las alianzas entre mestizos, indígenas y montubios han sido fundamentales en el proceso de democratización conseguido en eventos de singular importancia como la revolución liberal, las alianzas del movimiento indígena con socialistas y comunistas, como fue característico de las décadas de los treinta y los setenta y que permitió una significativa ampliación de la participación social y política de los sectores populares (Coronel, 2011). Más contemporáneamente, eventos como los levantamientos indígenas de la década de los

noventa en adelante e, incluso, el mismo movimiento Pachakutik, no pueden ser entendidos sino desde una base popular amplia, en la que participaron obreros y campesinos mestizos, junto a un movimiento indígena que tuvo en su momento un papel de liderazgo. En este sentido, el uso maniqueo de la oposición mestizo(criollo)/indígena puede devenir en una forma de racismo en la que el mestizo y el indígena se constituyen como categorías esenciales que ocupan lugares fijos e inmutables de victimario y víctima por excelencia, donde se niegan las solidaridades y complicidades mutuas que han tenido en la construcción de proyectos políticos e intelectuales, y donde la voz externa de los académicos se constituye en la única que encarna la justicia reivindicadora.

Otro problema derivado de la perspectiva de Mignolo y Walsh es la de su visión simplificada y maniquea de la universidad "occidental" y de la universidad latinoamericana en general. De manera similar a la simplificación de las categorías "criollo/mestizo", los autores hacen un uso esencialista y maniqueo de la universidad. Reducir la historia de la universidad latinoamericana a una espuria cadena de imitaciones deja de lado sus importantes contribuciones al pensamiento crítico y ante problemas específicos de las distintas formaciones nacionales y regionales, así como su articulación al pensamiento universal. En la visión maniquea de la universidad latinoamericana como simple imitadora de Europa y Estados Unidos se desconoce el activo papel que la universidad ha tenido en la conformación de tradiciones intelectuales y políticas como el arielismo, el indigenismo y el neoindigenismo (de los cuales, en rigor, la Amawtay Wasi es un resultado) o la teoría de la dependencia, en tanto tradiciones que han confrontado las especificidades de la conformación nacional y regional en el continente y que han constituido importantes contribuciones al pensamiento universal. De hecho, hay todo un campo por explorar en el papel que la universidad "criolla/mestiza" ha jugado en el proceso de concientización política de los indígenas, en el cual distintos estamentos solidarios conformados por dirigentes políticos, profesores y activistas religiosos mestizos han trabajado de manera articulada con los intelectuales nativos y han jugado un rol fundamental en la constitución del neoindigenismo (*cfr*. Rappaport, 2005; Moreno y Figueroa, 1992). Como lo evidencian varios estudios sobre intelectuales, educación y conciencia nativista, los intelectuales nativos normalmente se caracterizan por tener una posición fronteriza (Rappaport, 2005; De la

Cadena, 2004; Said, 1983), con unas biografías enriquecidas por la articulación de sus experiencias de vida locales, comunales y familiares con sus desplazamientos, idas y venidas a los espacios exteriores nacionales o internacionales.

Igualmente, resulta problemática la definición de Mignolo y Walsh sobre la Amawtay Wasi, a la que definen como una alternativa educativa que demuestra los límites de la dominación epistemológica universal europea. Recordemos que, en su perspectiva, hay que luchar por particularizar a Europa mediante experimentos como el de la Amawtay Wasi, cuya propuesta epistémica no sólo rompe con Occidente sino que coloca a Europa en el lugar particular en el que debe estar. Además de su evidente desmesura, estas afirmaciones dejan de lado al menos dos hechos cruciales: por un lado que lo particular —con su carga de tradicionalismo, precarismo económico, político y social— en varios casos, en vez de constituir una posibilidad emancipadora, es más bien la condición que permite que se consoliden las asimetrías coloniales así como las interno-coloniales (Guha, 1998; Figueroa, 2009). En el campo de la educación, sobresalen historias personales y colectivas en las cuales los poderes locales han sido los que han evitado que las poblaciones indígenas, afroecuatorianas o montubias puedan adquirir herramientas como la lecto-escritura, mientras que el derecho al acceso a la educación es uno de los principales vectores de las luchas políticas de esos sectores. De igual manera, recientes trabajos como el de Salomon (2011), demuestran que en el caso de los kichwa, el uso de dispositivos de escritura idiosincrática, a través de los kipus, viene de una tradición precolombina que, en ciertos espacios, se ha actualizado hasta ahora, a pesar de los grandes límites impuestos por la condición colonial y republicana. En su trabajo se evidencia cómo las tasas de analfabetismo entre las poblaciones europeas y kichwas eran análogas en el siglo XVI, ya que en ambos casos el dominio de las herramientas de escritura eran patrimonio de las elites y permite colegir que el distanciamiento en el acceso a la escritura a ambos lados del Atlántico no se debió a particularidades explícitas de los kichwa, sino a las condiciones de exclusión y marginalización propias del modelo colonial. Las perspectivas de Walsh y Mignolo ejemplifican cómo de manera paradójica, para muchos intelectuales metropolitanos, dispositivos heredados de la experiencia colonial y reforzados por las condiciones neocoloniales como, el analfabetismo, se convierten en

rasgos positivos al ser definidos como esencias culturales como la oralidad, lo que conlleva a que el analfabetismo sea elevado a un estatuto particular que permite la emancipación del dominio occidental. El último problema que quiero mencionar como derivado de la reivindicación esencialista del particularismo en Mignolo y Walsh es la definición de la modernidad como un proyecto exclusivamente euroamericano que excluye el papel activo que el sur global ha tenido en este proyecto. En esta perspectiva, se oscurece el papel fundamental que las poblaciones del sur global han tenido en la construcción de la modernidad y en la ampliación de las promesas emancipatorias que ha traído consigo. Seguidamente, haré referencia al caso específico de la Amawtay Wasi, de su evaluación y de los problemas que derivaron de un uso instrumental del esencialismo cultural que sirvió para esconder formas de precarización que profundizan las asimetrías neocoloniales.

La Amawtay Wasi y el proceso de evaluación del CEAACES

La Universidad Amawtay Wasi fue sometida a un proceso de evaluación en cumplimiento del Mandato 14 y el proceso mostró la existencia de peligrosas coincidencias entre los reclamos de excepcionalidad basados en argumentos culturales y los que se basan en razones estrictamente mercantilistas. El Mandato 14 fue expedido por la Asamblea Nacional Constituyente el 22 de julio de 2008 y obligaba al entonces Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación (Conea) a elaborar un informe técnico del sistema de educación superior y a propiciar su depuración y mejoramiento. El mandato se emitió en el contexto de la disputa a las lógicas neoliberales que dominaron el sistema de educación superior a partir de la década de los noventa y que tuvo como detonante un turbio proceso que envolvió a una universidad privada —la Universidad Cooperativa de Colombia del Ecuador—, y fue una de las resoluciones que se tomaron en el contexto de la Asamblea de Montecristi de cara a recuperar el interés público en la educación superior y el rol regulador del Estado (Minteguiaga, 2012). El proceso que ocurrió desde la creación de la Universidad Cooperativa hasta la emisión del Mandato 14 por parte de la Asamblea de Montecristi y la dero-

gación de la ley de creación de dicha universidad, develó una serie de complejos fenómenos que atravesaban tanto al sistema de educación superior como a los mismos organismos encargados de su vigilancia. Dentro de los más acuciosos problemas se mostró la existencia de conflictos de intereses que permitieron que los regulados fueran los reguladores, la existencia de tratados internacionales que socavaban la soberanía en el campo educativo y una desviación del principio de autonomía que se manifestaba en una profunda autarquía de las instituciones de educación superior. Todo este cuadro se complementó con una laxitud jurídica que permitió que en sólo dos años, entre 1998 y el 2000, se crearan 10 universidades, bueve de las cuales fueron privadas y continuó entre el 2001 y el 2010 cuando se crearon 17 universidades, 14 de las cuales fueron autofinanciadas (Minteguiaga, 2012).

Ante el complicado panorama de las instituciones de educación superior del país, el Mandato 14 requirió que el Consejo Nacional de Educación Superior (Conesup) y el CONEA, en el plazo de un año desde su promulgación el 31 de julio de 2008, entregaran un informe sobre la situación jurídica, académica y de desempeño institucional de todas las Instituciones de educación superior.

Ante el requerimiento del Mandato 14, el Conesup emitió unas excepcionalidades que cobijaron a la Universidad Amawtay Wasi por el argumento de la diferencia cultural, mientras el CONEA, recogiendo el principio de la universalidad, sometió a las 71 instituciones de educación superior entonces existentes a un proceso de evaluación basado en los criterios y subcriterios de academia, estudiantes y entorno de aprendizaje, investigación y gestión. Una vez realizadas las evaluaciones por el CONEA, los resultados catalogaron dentro de los umbrales más bajos —la categoría E— a un grupo de 26 universidades dentro del que se encontraba la Universidad Amawtay Wasi. El Mandato 14 también estableció la obligación del nuevo organismo de evaluación, el CEAACES de evaluar a ese grupo de universidades con la disposición de que las que no pasaran la evaluación saldrían del sistema.

En cumplimiento de las disposiciones legales, el CEAACES llevó a cabo una evaluación de la Amawtay Wasi entre agosto de 2011 y abril de 2012. El informe del CEAACES estableció que el primer proceso de evaluación intercultural no fue lo suficientemente conclusivo a pesar de que, en cumplimiento de varias disposiciones y tratados nacionales e internacionales que buscan garantizar el ejercicio de los derechos culturales de los pueblos y nacionalidades en el plano educativo, se contemplaron una serie de pasos específicos para esta universidad. Como puede leerse en el informe sobre los resultados de la evaluación a las universidades de categoría E, en el caso de la Amawtay Wasi, el CEAACES implementó un procedimiento *ad hoc* que buscaba respetar el marco constitucional y normativo que regula las actividades de la universidad: la constitución ecuatoriana del 2008, el Convenio 169 de la OIT que se encuentra en vigencia desde 1998, la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES) del 2010, el Reglamento de la LOES, así como una sentencia favorable a la UINPI sobre la apertura de programas en comunidades —la sentencia 0008-09-SAN-CC de la Corte Constitucional— y las demás normas legales y reglamentarias aplicables a la educación superior. Hay que señalar que todas estas normas exigen de la institución la existencia de condiciones mínimas que garanticen su calidad.

Entre los procedimientos utilizados por el CEAACES estuvieron reuniones entre sus técnicos y los directivos de la universidad, se aprobaron reglamentos que incorporaban claros criterios de interculturalidad, hubo reuniones de carácter técnico y académico entre el rector de la universidad y el presidente del CEAACES. Se modificaron los criterios de incorporación de la información del Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador (SNIESE), así como los formularios receptores de la información. De igual manera, se aprobó por parte del pleno del Consejo del CEAACES el documento "Lineamientos para la evaluación de la calidad de la educación superior de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi" que dio la base para evaluar la parte institucional, académica y la infraestructura con criterios, subcriterios, parámetros e indicadores de carácter intercultural. También se hicieron modificaciones al modelo general de evaluación; el equipo de evaluadores estuvo conformado por dos quichua hablantes y un lingüista reconocido, se hicieron visitas a una universidad intercultural muy consolidada como es la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (Uraccan), al Consejo de Universidades de Nicaragua y al Consejo de Evaluación y Acreditación del mismo país.

Una vez realizada la evaluación, los resultados estuvieron por fuera de lo aceptable, con la excepción de los resultados en curriculum e investigación, ubicados en parcialmente aceptable. De conformidad con los parámetros

normativos establecidos por la LOES, a excepción de los resultados en curriculum e investigación que se encuentran en la curva de parcialmente aceptable, los demás resultados se ubican en la curva de no aceptable.

El CEAACES, consciente de las importantes implicaciones que tenía para el país la resolución respecto a la Amawtay Wasi, decidió prolongar un año más el proceso de evaluación de la universidad. En ese tiempo, se realizó una investigación de campo que recabó los elementos necesarios para la elaboración de una evaluación y de unos exámenes interculturales, hecho sin precedentes en la historia educativa del país. La investigación de campo fue realizada por un equipo compuesto principalmente por profesionales de los pueblos y nacionalidades, se enfocó en la historia institucional, en la pertinencia social y económica, así como en las características curriculares y lingüísticas; la parte curricular y lingüística estuvo coordinada por un profesional quichua, Ph.D. profesor de la Universidad de Madison y la parte relacionada con la historia institucional y la pertinencia estuvo coordinada por quien suscribe el presente trabajo.

La investigación dio insumos para la elaboración de los dos instrumentos de evaluación aplicados en la segunda fase por parte del CEAACES: la de entorno de aprendizaje, enfocada en detectar las condiciones mínimas que la institución debe ofrecer para garantizar los procesos de enseñanza-aprendizaje y los resultados de aprendizaje que permitieron detectar las competencias generales mínimas de los estudiantes que habían aprobado 80 por ciento de los créditos de sus carreras —denominadas trazas por la institución—. En todo el modelo, la interculturalidad apareció como un eje transversal y también específico al introducir en un total de 50 criterios, 11 específicamente interculturales; los otros indicadores que podremos denominar de carácter "universal", se elaboraron en armonía con los acuerdos y protocolos nacionales e internacionales que apoyan y defienden a los pueblos y nacionalidades.

El modelo tuvo cuatro grandes ejes: el académico, el institucional, el de soporte pedagógico y el de ámbitos de aprendizaje. El proceso también utilizó la terminología idiosincrática usada por la universidad: la palabra *kichwa chacra*, cuyo significado es tierra de labor, sementera, y la palabra *ajaa* que en shuar significa huerta, fueron utilizadas en vez de las nociones de sedes y extensiones, también se incorporaron términos como facilitadores en vez de docentes y se reconoció a los sabios comunitarios.

En el campo de la academia que, entre otros aspectos, evaluó la situación de los docentes respecto a sus derechos, a los procesos de su formación académica, remuneración, tiempo dedicado a la docencia, etcétera, se introdujeron indicadores específicos para la universidad como la participación de pueblos y nacionalidades en los cargos de dirección y en la docencia y se reconocieron algunos de los criterios de la selección de docentes establecidos por la propia universidad. En el campo de la formación, se tomaron en consideración los campos relacionados con temas de pueblos y nacionalidades, especialmente todo lo que consolidara la formación de los docentes kichwa y shuar. Se valoraron especialmente los elementos que fueran pertinentes para los pueblos y nacionalidades, como la presencia de profesores que hablaran kichwa y shuar y los sabios comunitarios. En el campo del criterio institucional, que evalúa temas como la gestión administrativa y su transparencia, se reconoció la participación de la comunidad como un eje considerado fundamental por parte de la propia universidad. Bajo la categoría de soporte pedagógico, en el que entran componentes universales como espacios de aprendizaje —aulas, bibliotecas y oficinas para docentes—, se dio especial importancia a la existencia de un acervo bibliográfico que contuviera títulos de pueblos y nacionalidades. En la categoría "ámbitos de aprendizaje" que incluye criterios e indicadores como currículos, emprendimientos o investigaciones se tomaron en consideración las formas específicas de difusión de los conocimientos y saberes existentes en la universidad en estrecha relación con los pueblos y nacionalidades, además de los conocimientos científicos que se anclan en convencionalismos más universales. También se reconoció y valoró la relación de la investigación con la comunidad.

El segundo gran componente del proceso de evaluación lo constituyó un examen de resultados de aprendizaje que tuvo dos partes: los resultados generales y los específicos en lengua kichwa y shuar. La parte general tuvo una clara contextualización intercultural y los exámenes en kichwa y shuar constituyeron uno de los experimentos más interesantes del proceso pero, desafortunadamente, las directivas de la UINPI pidieron que no se tomara aduciendo que sus estudiantes eran principalmente mestizos, dejando de lado la misión de la universidad y el hecho de que en su documentación la reivindicación de la lengua aparece como uno de los justificativos más fuertes de su existencia. Los resultados generales de esta segunda

evaluación fueron del total de 26,9 por ciento, distribuidos así: entorno de aprendizaje (academia, infraestructura, etcétera) equivalente a 22.8/100 y los resultados de aprendizaje (exámenes) 31/100. Con estos antecedentes y estos resultados el CEAACES tomó la decisión de desaprobar la UINPI.

AMAWTAY WASI: ¿DEFENSA DE DERECHOS CULTURALES O PROFUNDIZACIÓN DE ASIMETRÍAS NEOCOLONIALES?

En esta sesión propongo indagar cómo los resultados del proceso de evaluación de la UINPI muestran un caso en el que el argumento de las diferencias culturales puede profundizar la exclusión de los pueblos y nacionalidades. Al analizar la situación institucional y la situación de los docentes de la UINPI a la luz de los avances de conquistas jurídicas de los pueblos y nacionalidades como el Convenio 169 de la OIT, nos damos cuenta de que un manejo corporativo y privado de los avances de los pueblos y nacionalidades puede convertirse en un factor que atenta contra estas conquistas.

La primera consideración es que la UINPI fue aprobada en noviembre de 2003 como una universidad privada a través de un acuerdo entre las autoridades reguladoras y los proponentes. En su corto tiempo, la UINPI experimentó una engorrosa vida jurídica y la evaluación realizada por el CEAACES dio cuenta de una situación caracterizada por una absoluta precarización de sus docentes y una absoluta precariedad institucional que, en rigor, reflejaban una violación de los avances establecidos en convenios internacionales como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

El Convenio 169 de la OIT es uno de los instrumentos internacionales más utilizados por las instituciones de educación superior intercultural con el objeto de afianzar el ejercicio de los derechos derivados de sus especificidades culturales. El convenio fue promulgado en junio de 1989 con miras a articular la acción de los Estados nacionales y de los pueblos y nacionalidades en los proyectos que involucran a ambas partes, ofrecer un soporte jurídico al disfrute de los derechos colectivos y a la designación de las responsabilidades públicas en ámbitos como la administración de tierras, contratación y condiciones de empleo, formación profesional, artesanías e industrias rurales, seguridad social y salud, educación y medios de comunicación, contactos y formas de cooperación en zonas de frontera

y mecanismos de administración de todos estos asuntos. El convenio fue ratificado por Ecuador en 1999 y establece como uno de sus principios el reconocimiento de las aspiraciones de los 'pueblos indígenas y tribales' a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados en que viven" (OIT, 2007: 14). Sin embargo, esta normativa que establece un importante reconocimiento al papel que deben jugar los pueblos y nacionalidades en el diseño, mantenimiento y promoción de sus proyectos, establece también que las propuestas de los pueblos y nacionalidades no violenten las disposiciones de los estados, ni las declaratorias universales sobre derechos humanos y laborales.

En este sentido, el convenio insta a los gobiernos a realizar acciones de manera coordinada con los pueblos, pero en el acápite sobre los procedimientos encaminados a efectivizar el convenio, se establecen premisas claramente universales cuando se urge al establecimiento de medidas "[...] que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población" o "[...] que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida" (OIT, 2007: 17). El artículo 8 establece que la conservación de costumbres e instituciones propias debe hacerse siempre y cuando éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales establecidos por el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos reconocidos internacionalmente (OIT, 2007: 25). Otros ámbitos en los que se explicitan los elementos públicos y universales son el de la contratación y las condiciones de empleo: el artículo 20 demanda que los gobiernos establezcan medidas que garanticen que los trabajadores de los pueblos y nacionalidades estén cobijados por la legislación laboral de los países y si no, los estados se obligan a ofrecer una protección eficaz en la contratación y en las condiciones de empleo de estos trabajadores y se insta a los gobiernos a protegerlos de cualquier discriminación en los campos como: "*a)* acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso; *b)* remuneración igual por trabajo de igual valor; *c)* asistencia médica y social,

seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda; *d)* derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos y derechos a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores" (OIT, 2007: 36). A estas disposiciones se suman otras relacionadas con el acceso a la protección universal de los derechos de los trabajadores, a garantizar condiciones adecuadas de salud y a excluir las formas de trabajo forzoso, para el disfrute de una igualdad de oportunidades y de trato en el empleo (OIT, 2007: 36).

En la parte relacionada con la "Formación profesional, artesanía e industrias rurales" el convenio establece la obligación del Estado de tomar medidas que garanticen "la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general" (OIT, 2007: 39) y en el artículo 22 se establece que en el caso de que los programas no respondan a las necesidades de los pueblos y nacionalidades, los gobiernos deberán "[...] abrir programas especiales de formación" (OIT, 2007: 40). En este caso, el convenio es explícito en concitar a los estados a buscar la participación de pueblos y nacionalidades en la formación en general y en crear programas pertinentes si estos programas no satisfacen los requerimientos de los pueblos y nacionalidades, pero el artículo 21 señala que "Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos" (OIT, 2007: 39), a la vez que se ponen límites a las medidas especiales al establecer que: "El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales" (OIT, 2007: 39).

La parte VI denominada "Educación y medios de comunicación en el artículo 26" habla de la necesidad de establecer medidas para garantizar el acceso a la educación a los miembros de los pueblos "por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional" (OIT, 2007: 44). Por su parte, el artículo 27, en la sección 1, dice que los programas educativos deberán desarrollarse en cooperación con los pueblos y en la sección 2 señala la necesidad de crear las condiciones que permitan una transferencia progresiva "[...] a dichos pueblos (de) la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar" (OIT, 2007: 45), mientras la muy citada sección 3 establece una clara corresponsabilidad de los pueblos

y nacionalidades y el Estado en el aseguramiento de la calidad, al sostener que "[...] los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin" (OIT, 2007: 45).

En el artículo 28, respecto a la enseñanza de las lenguas de los pueblos y la lengua nacional, los acápites 1 y 3 explícitamente reconocen la necesidad de la enseñanza de la lecto-escritura de la lengua propia o en la "que más comúnmente se hable en el grupo al que pertenezcan", mientras el 2 establece la recomendación debida para el dominio de la lengua nacional por parte de los individuos de los pueblos y nacionalidades (OIT, 2007: 45).

Al constatar que el Convenio 169 establece claramente que la defensa de los derechos culturales de los pueblos y nacionalidades no puede promover situaciones que coloquen sus logros por debajo de las conquistas de la población trabajadora nacional, la evaluación de la Amawtay Wasi arroja la inquietud de cómo el argumento de la diferencia cultural puede convertirse en un mecanismo que profundiza las asimetrías que afectan a los pueblos y nacionalidades. Los argumentos de la excepcionalidad cultural pueden convertirse en un mecanismo que profundiza la exclusión de los pueblos y nacionalidades y evita la interculturalización del sistema educativo general, lo cual se hizo evidente en un proceso de evaluación que cumplió de manera sistemática las exigencias de participación de los pueblos y nacionalidades. La situación arrojada por la evaluación se refuerza en el cruce entre conceptos y teorías políticas que apelan al excepcionalismo y al argumento de la diferencia cultural, lo que evita asumir las implicaciones de la educación intercultural como factor de democratización. Algunas de las inquietudes derivadas de la experiencia de la UINPI podrían conformar una agenda de problemas en la relación entre el Estado y los pueblos y nacionalidades hacia el diseño de políticas públicas interculturales que vayan más allá del relativismo y el excepcionalismo cultural. Quisiera concluir con unas reflexiones sobre las posibilidades epistemológicas y políticas vinculadas a una agenda de trabajo en educación superior intercultural, desde la noción de ecología de saberes propuesta por Boaventura de Sousa (2007).

A MODO DE CONCLUSIÓN: DE LA RESISTENCIA CULTURAL A LA LUCHA POR LA HEGEMONÍA EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR INTERCULTURAL BILINGÜE

En esta sección quiero proponer algunas reflexiones sobre las condiciones que podrían facilitar la creación de un sistema de educación intercultural en el que se compatibilicen la defensa de los derechos culturales y la creación de procesos de institucionalización que permitan que los pueblos y nacionalidades y todo el conjunto de Ecuador puedan disfrutar de una educación de calidad, comprometida en la construcción de una democracia radical.

El valor que se le asigna a la interculturalidad, tanto en la Constitución Nacional como en la Ley Orgánica de Educación Intercultural y en la Ley Orgánica de Educación Superior, la convierte en un dispositivo clave para la construcción del buen vivir. De otro lado, la interculturalidad es un concepto transversal que busca irrigarse en todo el tejido social, lo que la convierte en un concepto político que busca convertirse en hegemónico. Si manejamos la noción de hegemonía de Gramsci, como la construcción de una profunda revolución de los valores, que si bien no está exenta del conflicto político, es capaz de irrigarse en todo el tejido social a través de mecanismos principalmente consensuales, podemos ver entonces lo alejada que está la noción de interculturalidad en juego en la construcción del socialismo del siglo XXI en Ecuador, de las nociones de resistencia cultural apoyadas por las corrientes de intelectuales nacionales e internacionales desencantadas de la "modernidad" y del "Estado nacional".

En este sentido, es importante establecer que se parte del presupuesto de que la educación es un campo fundamental de lucha por la hegemonía y de que las teorías de la resistencia cultural —en la medida en que construyen a los pueblos y nacionalidades como un "otro" radicalmente distinto al Estado nación, a la modernidad y a "Occidente"— son un abandono de la lucha por la hegemonía, ya que perpetúan un particularismo excluyente que se ha ejercido históricamente sobre los pueblos y nacionalidades. Dicho de otro modo, la interculturalidad es un concepto en disputa que oscila entre la consolidación de un modelo que reafirma la construcción de diferencias radicales que han sido funcionales al colonialismo y al neocolonialismo como sucede, por ejemplo, con la negación sistemática del acceso a

pueblos y nacionalidades a dispositivos universales del saber como la lecto-escritura, y un modelo incluyente en el que convergen las distintas tradiciones culturales, reconociendo sus posibles aportes y generando un sentido de crítica y autocrítica a los elementos culturales que perpetúan la exclusión y la discriminación. La construcción de espacios comunes que vigoricen esferas públicas populares es fundamental para la construcción de proyectos hegemónicos.

La relación entre hegemonía e interculturalidad también se hace explícita cuando se definen claramente los objetivos políticos que hicieron que la interculturalidad ocupara un lugar central en la Constitución de 2008 y que formara parte de las dinámicas políticas del proceso de construcción de la democracia radical en el socialismo del siglo XXI en Ecuador. El valor político de la interculturalidad se reconoce cuando ésta es concebida como una meta que atraviesa todo el sistema político nacional y como uno de los dispositivos políticos y jurídicos que permite romper las asimetrías y las desigualdades que afectan especialmente a los pueblos y nacionalidades. El ejercicio de la interculturalidad también da un contenido radicalmente democrático a las nociones de ciudadanía liberal y al ejercicio de los derechos económicos, políticos y sociales en la medida en que permite visibilizar las exclusiones de clase, etnia y género, indagar en los procedimientos a través de los cuales estas exclusiones operan y permiten construir los escenarios políticos y sociales necesarios para eliminar esas exclusiones. Quisiera discutir algunas de las contribuciones que se han hecho sobre la noción de hegemonía viendo su posible uso en el diseño de un sistema de educación superior intercultural en diálogo con la noción de la ecología de saberes propuesta por Boaventura de Sousa.

En un texto publicado en el 2007, Boaventura de Sousa propone la creación de una ecología de saberes para la construcción de una justicia cognitiva y como parte obligatoria de la lucha global por la justicia. Para Boaventura, la construcción de una justicia cognitiva viene atravesada por la condición de que "Occidente" abandone un pensamiento abisal que le caracteriza y define como aquel que divide tajantemente los conocimientos científicos por un lado y por otro las formas de saber popular, plebeyos, campesinos o indígenas que no alcanzan al estatuto de conocimiento, sino a lo sumo el de creencias, opiniones, magia, idolatría, entendimientos intuitivos o subjetivos que en el mejor de los casos pueden convertirse en

materia prima para la investigación científica. En su perspectiva, la modernidad occidental crea una dicotomía entre la sociedad civil y el estado de naturaleza, en la que la sociedad civil ocupa un lugar hegemónico que declara como no existente el lugar de la naturaleza.

Boaventura sostiene que la justicia cognitiva requiere la construcción de un modo de pensamiento post-abisal que supone una ruptura radical con las formas *occidentales* modernas de acción y de pensamiento. La propuesta post-abisal se concreta en una ecología de saberes que confronte la "monocultura de la ciencia moderna" y reconozca una pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de los cuales sería la ciencia moderna) que hacen del proceso de conocer un interconocimiento. La ecología de saberes permitiría la construcción de un pensamiento post-abisal basado en la diversidad epistemológica del mundo y la validación de una pluralidad de formas de conocimiento más allá del científico. A partir del reconocimiento de la pluralidad de epistemologías, la ecología de saberes propende a eliminar cualquier epistemología general, o, más precisamente, sostiene que en la fase de transición a una ecología de saberes que aún no existe y por eso no tiene una epistemología posible, Boaventura sostiene que debe construirse una epistemología general residual o negativa, que define como la imposibilidad de una epistemología general.

Considero que la propuesta de ecología de saberes de Boaventura es útil para discutir la interculturalidad en tanto establece un escenario en el que confluyen y se confrontan lo que él denomina el saber occidental y los saberes populares, campesinos o indígenas. A diferencia de Mignolo o Walsh, la noción de ecología de saberes de De Sousa reconoce las contribuciones provenientes de la ciencia y ofrece algunas pistas que podrían permitir ver qué tipo de problemáticas pueden ser afrontadas de manera eficiente a partir de los saberes populares. En sus términos, sostiene que una ecología de saberes que valora los conocimientos no científicos no significa una desvalorización del conocimiento científico sino, simplemente, su utilización contrahegemónica. En este sentido, reconoce que la pluralidad de la ciencia permite valorar prácticas científicas alternativas, como lo muestran las epistemologías feministas o las poscoloniales. Al hacer referencia a las contribuciones epistemológicas que deberían ser parte de la agenda de la ecología de saberes, De Sousa sostiene que si bien la ciencia ha demostrado una superioridad indiscutible en muchos campos, hay

otros campos como la preservación ambiental, cuyos retos no son asumidos por la ciencia sino por las formas de conocimiento campesino o indígena. Además de estas formas específicas de conocimiento, De Sousa hace referencia al rescate de formas narrativas a través de las cuales se expresan los saberes populares como sucede con el testimonio, lo que permite pensar en la incorporación de metodologías específicas de aproximación a los saberes populares, algo que, vale también mencionar, se ha venido haciendo de manera sistemática en las últimas décadas desde disciplinas como la antropología, la sociología o la literatura.

La noción de ecología de saberes de De Sousa motiva a pensar en una universidad intercultural como un espacio concreto en el cual se realice esa ecología de saberes. Si la ecología de saberes es una aspiración política que permita concebir los interaprendizajes, reconociendo el conflicto, la dominación y la posibilidad de los conocimientos mutuos, es indispensable retomar algunos de los elementos que permiten establecer correlaciones entre modernidad y hegemonía. Esto supone que la modernidad no es sólo dominación, exclusión, racismo y colonialismo, como presuponen los enfoques posmodernos o antimodernos, como los de la escuela de la "inflexión decolonial", sino que la modernidad también ofrece elementos emancipatorios, como muestra la larga tradición crítica.

Quisiera sostener que la realización de una ecología de saberes sólo es posible en un espacio intercultural que se defina no por unas identidades preconcebidas, sino como un significante vacío (Laclau y Moufe, 1987) en el cual puedan converger los distintos grupos sociales con sus contribuciones culturales y epistemológicas pertinentes y donde puedan desarrollarse los interaprendizajes entre los distintos grupos, reconociendo y haciendo explícitos los conflictos, los consensos y los disensos que caracterizan las relaciones interculturales. La existencia de un espacio con una identidad predefinida niega la posibilidad de su encuentro con otras identidades culturales y además naturaliza a esa identidad y le otorga un lugar incuestionable. Si esta identidad cultural además se define como opuesta a la modernidad, a occidente y al Estado-nación, abandona la lucha por la hegemonía y consolida su exclusión. Esto es lo que hemos visto con la Amawtay Wasi. Una institución de educación superior intercultural que contribuya a crear las condiciones que mejoren radicalmente las condiciones económicas y políticas de los pueblos y nacionalidades y permita generar los intercono-

cimientos no sólo entre los pueblos y nacionalidades, sino también entre éstos y la población mestiza debe crear espacios democráticos radicales donde se expliciten los distintos proyectos culturales en juego y donde se puedan visibilizar los acuerdos y desacuerdos que caracterizan las relaciones entre las comunidades políticas. La interculturalidad en un proceso de democracia radical debe ir más allá del relativismo que ha sido funcional al colonialismo y al neocolonialismo y debe incentivar la creación de espacios de encuentro común donde se expliciten los distintos antagonismos y perspectivas, lo cual es un legado secular y laico de una modernidad construida desde abajo. La ecología de saberes puede ser una forma concreta de llenar de contenidos esos lugares de encuentro común de carácter democrático radical donde se redefinan nociones como la calidad, que no son patrimonio ni del neoliberalismo ni de la modernidad excluyente.

Fuentes consultadas

Arguedas, José María, *Formación de una cultura indoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

De Sousa Santos, Boaventura, "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, Outubro, 2007, 3-46, en: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, 2007, accesible en: http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf

Coronel, Valeria, "A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943", tesis doctoral presentada en la New York University, Nueva York, inédita, 2011

Cuji, Luis Fernando, "Educación superior e interculturalidad", tesis para obtener el título de maestría en ciencias sociales con mención en antropología, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), 2011.

De la Cadena, Marisol, *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP, Ediciones, 2004.

Edward, Said, *The World, The Text, and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. Nueva York, Columbia University Press, 1983.

Figueroa, José Antonio, *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano*, Bogotá, ICANH, 2009.

Guha Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Laclau, Ernesto y Chantal Moufe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1987

Minchom, Martin, *El pueblo de Quito 1690-1810 Demografía, dinámica socio racial y protesta popular*, Quito, Fonsal, 2007.

Minteguiaga, Analia, "Los vaivenes en la regulación y evaluación de la educación superior en Ecuador. El caso del Mandato 14 en el contexto Constituyente", en René Ramírez (coord.), *Transformar la Universidad para transformar la sociedad*, Quito, SENPLADEs, 2012, pp 83-124.

Moreno Yánez, Segundo y José Figueroa, *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*, Quito, FESO-Abya Yala, 1992.

Salomon Frank, Mercedes, *Nino-Murcia The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way with Writing*, Duke University Press, 2011.

Walsh, Catherine, "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge. Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others'", en the *Andes Cultural Studies*, vol. 21, núms. 2-3, marzo-mayo, 2007, pp. 224-239.

Walter, D. Mignolo, "Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University", Nepantla: Views from Sout, vol. 4, 2003.

Rappaport, Joanne, *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press, 2005.

Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, La Paz, Editorial PIB, 1970.

Entrevistas

"Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del Poder", entrevista de *Catherine Walsh, a Walter Mignolo*, en Walsh Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Ecuador, Editorial Abya Yala, 2002, 247 pp.

Entrevista a Miguel Contento, rector de la Chakra de Tenta, 14 de noviembre del 2012.

Construcciones teóricas en torno a la ciudadanía en América Latina y el Caribe

Aída Díaz Tendero

Introducción

Este trabajo se ha estructurado en tres apartados. En la primera parte se estudiarán someramente algunas de las construcciones teóricas en torno a la ciudadanía que se han llevado a cabo en la región de América Latina y el Caribe. En la segunda parte se abordarán ciertas construcciones, el caso europeo, y en la tercera parte se rescatarán algunos conceptos que han suscitado el interés de ambas academias con el ánimo de sugerir la posibilidad de realizar estudios comparativos.

Líneas de investigación en torno al concepto de ciudadanía en la región de América Latina y el Caribe

Entre las líneas de investigación propias en materia de ciudadanía en la región de América Latina y el Caribe pueden mencionarse al menos tres ejes de estudio: en primer lugar, las basadas en la compleja relación entre cultura y ciudadanía, que se bifurca a su vez, en numerosos nichos teóricos, entre ellos la construcción de la nueva ciudadanía a partir de la cultura, como el caso paradigmático de la construcción de la ciudadanía indígena. En segundo lugar, las que analizan la relación entre el consumo y la cultura. Y en tercer lugar, las que reflexionan sobre el déficit de ciudadanía regional.

El abordaje académico desde el enfoque de ciudadanía tuvo que esperar al surgimiento, en la década de los ochenta, del interés por la temática de la democracia. Es por esta razón que la teoría social latinoamericana no ha desarrollado aún escuelas de pensamiento acabadas sobre la ciudadanía y por tanto resulta difícil ordenar las aportaciones según los enfoques, siendo éstos, aproximaciones a veces parciales. Entre las deficiencias destacadas por los autores figuran la falta de estudios sobre las condiciones sociales, culturales y políticas vinculadas al patrón de inserción de América Latina y el Caribe en la globalización por sus implicaciones en la construcción de ciudadanía (Vázquez, 2004); y la escasez de estudios multidimensionales en la materia (Sojo, 2002).

No obstante, se han desarrollado diversas líneas de investigación en torno a diferentes concepciones sobre ciudadanía. Sojo (2002) menciona el enfoque basado en el conflicto entre la identidad nacional y la cultura de la globalización, que podría generalizarse a la relación ciudadanía-cultura por un lado, y por otro lado la relación entre la ciudadanía y el consumo. Por su parte, Federico Vázquez (2004) alude a la convergencia de desarrollo y democracia presente en la línea que estudia la exclusión socioeconómica y su relación con la exclusión política. Por otro lado, el pensamiento feminista latinoamericano ha sido el germen del debate regional sobre el déficit de ciudadanía.

Eje cultura-ciudadanía

La línea que investiga las relaciones entre la cultura y la ciudadanía distingue, al menos, dos enfoques.

En primer lugar, se encuentran las voces que reivindican la importancia de las culturas locales en el marco de la globalización cultural, entre las que figuran:

- Autores como Barbero y Ochoa (1999) destacan en general, la abundancia de nuevos actores comunicativos que representan la diversidad regional y local, y en particular, la presencia de "lo latinoamericano" en los medios globales.

- El autor García Canclini (1995) contrasta la agenda integradora con otra agenda, de tipo segregacionista, y que se plasma en los estudios sociológicos y antropológicos. La conclusión es que la globalización cultural no es tan homogénea como suele plantearse.
- De acuerdo con la importancia de las culturas locales, se encuentra también la reflexión de Mato (1999) sobre la constatable "globalización desde abajo" a partir de la producción de códigos y categorías lingüísticas transnacionales como biosfera, biodiversidad, sociedad civil, entre otras, que conforman un discurso que orienta las acciones de diversos actores alternativos, tanto de acción local como global, que se suman para responder a la globalización desde arriba liderada por los grupos transnacionales hegemónicos. Como ejemplo, menciona Mato (1999) la respuesta que desde la academia constituyen los *Cultural Studies*, toda vez que académicos del norte y del sur, de occidente y de oriente, desarrollan líneas de trabajo que "deconstruyen" el aspecto dominante de la globalización de centros académicos estadounidenses y británicos (Vázquez, 2004).
- El papel de la cultura en la construcción de la nueva ciudadanía, que Hopenhayn (1994) valora como protagónico. Destaca el acceso difundido a información y conocimientos estratégicos como un nuevo paradigma educativo que incide en la construcción de nuevas formas de ciudadanía e invita a estudiar la ciudadanía en relación con la consecución de los derechos culturales, además de económicos y sociales. El caso de la construcción de ciudadanía indígena es esclarecedor en tanto que el eje de acción política es la identidad cultural (Bello, 2004).

En segundo lugar, figuran las investigaciones centradas en las relaciones entre la cultura y la política, que se bifurcan, al menos, en dos direcciones muy afines entre sí:

- Autores como Barbero y Ochoa (1999) destacan la relevancia de las políticas culturales como "campo de lucha para revertir la exclusión por el lado de la mayor polifonía de voces en el intercambio simbólico" (Vázquez, 2004: 12).
- Por su parte, otros autores no se limitan a las políticas culturales, sino que estudian también la dimensión política de la cultura y la dimensión

cultural de la política en el campo de la ciudadanía: "en la medida en que se redefina la ciudadanía sobre la base de la nueva centralidad de lo cultural en muchos movimientos de defensa y promoción ciudadana (de mujeres, de homosexuales, de negros, de indígenas), lo cultural re-emerge en lo político con mayor fuerza y vocación democrática" (Vázquez, 2004: 16).

Eje consumo-cultura

La línea que estudia la relación entre el consumo y la cultura sigue la premisa según la cual la condición de consumidor es lo que integra cada vez más a las comunidades nacionales (García Canclini, 1995). En el tránsito de consumidores a ciudadanos la articulación se produce de la siguiente manera:

1. Acceso fácil a una oferta vasta diversificada y representativa de los mercados de bienes y mensajes.
2. Control de la calidad de los productos, basado en una adecuada información y capacidad de resistencia a la propaganda.
3. "Participación democrática de los principales sectores de la sociedad civil en las decisiones de orden material, simbólico, jurídico y político donde se organizan los consumos: desde la habilitación sanitaria de los alimentos hasta las concesiones de frecuencias radiales o televisivas" (García Canclini, 1995: 53 citado por Sojo, 2002: 34).

Eje déficit de ciudadanía

Al reflexionar sobre el déficit de ciudadanía en la región, y especialmente para las mujeres y las etnias, Sojo (2002) introduce la terminología de "hiperciudadanos" y "preciudadanos".

Los ciudadanos modelo de la globalización son los "hiperciudadanos", que no se adscriben a identidades nacionales acreditadas por el Estado y que transitan en los flujos transnacionales del comercio, la información y el capital. Los demás quedan en una condición "preciudadana", en la cual

la identidad es producto de la carencia común y de la limitada participación en los beneficios más elementales de la pertenencia ciudadana (Sojo, 2002: 37).

Conceptos contemporáneos de ciudadanía en Europa

El desarrollo de los conceptos contemporáneos sobre ciudadanía en Europa tiene que ver esencialmente con dos cuestiones. En primer lugar, con el momento histórico que se vivió en Europa en la segunda posguerra mundial y el hecho concreto de los Estados de bienestar. A partir de la consolidación de los Estados de bienestar en sus diferentes versiones —socialdemócrata, conservador-corporativista y liberal según la clasificación de Esping-Andersen (1989)— la ciudadanía social alcanzó un desarrollo sin precedentes en Europa occidental. En segundo lugar, derivado de la inquietud intelectual de la academia europea en el área de las ciencias sociales, la ciudadanía es estudiada en relación con la estratificación social. El concepto de igualdad y las inequidades derivadas del estatus y de la clase (a las que más recientemente se han añadido las inequidades derivadas de género, raza/etnia,[1] entre otras dimensiones) han sido la gran pregunta a la que se ha tratado de responder desde las ciencias sociales en Europa (Díaz-Tendero, 2012). Estado de bienestar e igualdad (y desigualdades) han sido los ejes que han marcado el desarrollo conceptual de las construcciones teóricas en torno a la ciudadanía en Europa.

La construcción teórica sobre la ciudadanía contemporánea arranca con T. H. Marshall, quien siguiendo la evolución histórica de las sociedades de Europa occidental, y específicamente la británica, expone tres estadios en la evolución del concepto y contenido de ciudadanía: la civil, la política y la social. En su obra *Ciudadanía y clase social*, publicada en 1949, se distingue una primera etapa integrada por la ciudadanía civil, que consiste en los derechos necesarios para la libertad individual, entre los que figuran la libertad de la persona, la libertad de expresión, de pensamiento y de religión, el derecho a la propiedad, a cerrar contratos válidos y el derecho a la

[1] La etnicidad enfatiza la diferenciación cultural de los diversos grupos étnicos frente a las distinciones "raciales" o fenotípicas. Es por esta razón que parte de la doctrina prefiere la utilización del concepto "etnia" que el de "raza".

justicia. Esta etapa de desarrollo tuvo lugar en el entorno geográfico del autor en el siglo XVIII y las instituciones asociadas con los derechos civiles son los tribunales. La ciudadanía política se enmarca cronológicamente en el siglo XIX y está relacionada fundamentalmente con el derecho al voto y la asociación, las instituciones correspondientes son el parlamento y los concejos de gobierno local. La ciudadanía social se refiere a los derechos al bienestar y seguridad económicos, y se ubica en el siglo XX con la extensión del sistema educativo y los servicios sociales del Estado de bienestar.

T. B. Bottomore (1992) realizó otra clasificación basada en la distinción entre la noción formal y la noción sustantiva de la ciudadanía. Formalmente, la noción de ciudadanía se vincula con ser miembro de una comunidad política y, por lo tanto, la decisión acerca de quién es ciudadano la toma el Estado. Sustantivamente, la noción de ciudadanía se refiere a la posesión de derechos específicos reconocidos por el Estado y al cumplimiento de obligaciones en el marco de un Estado o comunidad de pertenencia, y por ende la cualidad de ciudadanía es el resultado de conflictos y negociaciones entre las fuerzas estructurales políticas y sociales de un país (Raya, 2002).

La historia de las democracias capitalistas occidentales ha estado directamente ligada al desarrollo de la ciudadanía, definida como los derechos y prerrogativas de los individuos con base en la pertenencia a una comunidad nacional, y no con base en la propiedad, estatus o capacidad de mercado; en otras palabras, no por razón de clase.

La ciudadanía civil, al igual que la política, atenuaron las desigualdades de estatus de las sociedades tradicionales preindustriales.

La ciudadanía social intenta mitigar las desigualdades relacionadas con la inequitativa distribución de la propiedad privada y las recompensas del mercado en las sociedades clasistas. Consiste en que los ciudadanos tienen garantizado un nivel determinado de ayuda material, estén o no implicados en las actividades del mercado, lo cual redunda en una reducción de las desigualdades entre clases (T. H. Marshall, 1949). Los derechos sociales reducen la inequidad de clase al empoderar a los trabajadores en sus conflictos con sus patrones en áreas como los salarios y las condiciones de trabajo.

En este sentido amplio, la ciudadanía es, en palabras de Alabart, García y Giner (1994), "un método de inclusión social, de incorporación y de integración activa en la *politeya*" (Alabart, García y Giner, 1994: 5, citado por Raya, 2002: 49). La ciudadanía social está determinada por el "hecho de ocupar

un lugar reconocido en el sistema de interdependencias jerárquicas que constituyen el orden comunitario" (Castel, 1997: 131). En relación con los fines de la extensión de la ciudadanía, pueden mencionarse, entre otros, no tanto la equiparación de los miembros de la sociedad, sino la convivencia pacífica con las diferencias; la legitimación del sistema de producción capitalista a través de la creación de un sentimiento de pertenencia y del restablecimiento del vínculo social (Raya, 2002).

Ahora bien, las titularidades o ciudadanía formal no se corresponde siempre con la ciudadanía real, tal y como distingue Bottomore. La autora O'Connor (1993) reconoce que T. H. Marshall (1998) contemplaba la extensión de los derechos de la ciudadanía social como un proceso dirigido no únicamente a la atenuación de la clase —tal y como sucedía con los derechos civiles y políticos—, sino también a la modificación del patrón completo de la equidad social dentro de la sociedad capitalista. La forma en que se puede alcanzar este objetivo es a través de la extensión de los servicios sociales, siempre y cuando éstos operen fuera de los mercados de trabajo y capital.

Los problemas que observa O'Connor (1993) respecto a la relación entre la ciudadanía de T. H. Marshall y la clase, el género y la raza son los siguientes: en primer lugar, que no todos los que poseen estatus de ciudadanía son equitativos respecto a los derechos y deberes con los cuales se provee el estatus. El estatus de ciudadanía formal no coincide siempre con el estatus real, en otras palabras, la ciudadanía formal no siempre implica ser un miembro pleno de la sociedad. Tal y como ha señalado Barbalet (1988), los derechos civiles y políticos pueden ser en principio universales, pero tienen un sesgo de clase en la práctica. Los derechos sociales caen en esta categoría y un sesgo de género y/o raza puede existir de manera individual, o en interacción con otro, o junto con un sesgo de clase, en relación con todos los elementos de ciudadanía.

Los teóricos feministas critican que la ciudadanía, desde la civil hasta la social pasando por la política, ha sido un concepto cargado de género. Señala Barbalet (1988) que mientras la consecución de los derechos de ciudadanía formal fue significativo para las mujeres, la neutralidad de género en la realización de estos derechos no puede asumirse. El segundo problema, que es el más importante, es que la creación de una imagen de una ciudadanía ideal, contra la cual pueden medirse los logros y hacia la

cual dirigir las aspiraciones, surgió cuando las mujeres aún eran ignoradas o habían conseguido únicamente ciudadanía política y no participaban en el proceso político de toma de decisiones. La imagen del ciudadano ideal que es evidente para T. H. Marshall y que emerge en los análisis de recursos de poder es la del trabajador remunerado, generalmente en la esfera pública. Un tercer problema en el análisis político feminista se refiere al concepto de participación política. Definir la participación meramente en términos de participación activa y/o interés en política parlamentaria tenderá a subrepresentar la participación de las mujeres, particularmente en algunos países. Es un hecho que las demandas de estatus de las organizaciones de clase (sindicatos, organizaciones profesionales, entre otros) han contribuido a la exclusión de las mujeres tanto del acceso a la educación como a las ocupaciones mejor pagadas y más prestigiosas (Crompton, 1994). En el caso concreto de la ciudadanía social, es preciso mencionar el estatus de la mujer en los inicios de los Estados de bienestar. Baste citar el caso británico,[2] en el que las mujeres eran consideradas dependientes de sus maridos, en virtud de lo cual carecían de subsidios de desempleo y enfermedad. De este modo, los Estados de bienestar han reproducido las estructuras patriarcales de la vida familiar. En este sentido, opinará Walby (1990) que el proceso que ha experimentado el estatus de las mujeres del siglo XIX al siglo XX ha consistido en una transición del patriarcado "privado" al "público". Para terminar, no puede desdeñarse la siguiente contradicción: por un lado, las mujeres no constituyen un "grupo de estatus" (Lockwood, 1986), pero por otro lado, la feminización de la pobreza es un fenómeno globalizado y omnipresente.

En cuanto a la relación ciudadanía-raza/etnia, las situaciones en las que la raza y etnicidad constituyen "signos de rol" (Banton, 1967) que se correlacionan con posiciones en el sistema de explotación, pueden describirse con el concepto "relaciones de raza", acuñado por Rex (1986) y en clara semejanza con el de "relaciones de clase". Las "relaciones de raza" se caracterizan por situaciones extremas de conflicto y opresión justificadas por el grupo dominante en las que no es posible para el individuo perteneciente al grupo subordinado abandonarlo. Los valores universales de la

[2] William Beveridge, *Report to the Parliament on Social Insurance and Allied Services*, Londres, 1942 (Primer Informe Beveridge) y William Beveridge, 1944, *Full Employment in a Free Society*, Londres (Segundo Informe Beveridge).

ciudadanía están en flagrante conflicto con las desigualdades y distinciones relacionadas con el indicador fenotípico de la raza. Crompton muestra los casos de los ciudadanos de origen africano de Gran Bretaña y Estados Unidos en la década de los noventa, por ser minorías que en dicha época y en los citados países contaban con una nacionalidad absoluta e incuestionable.

Se da la evidencia empírica sistemática en Gran Bretaña y Estados Unidos de que, comparados con los blancos, los negros ocupan puestos de trabajo de menor nivel, habitan casas de peor calidad y tienen más probabilidades de caer en el desempleo y, por lo tanto, de depender de la asistencia social. Por lo tanto, aun cuando los negros son ciudadanos, la conclusión indiscutible es que existen obstáculos estructurales sistemáticos para el disfrute de sus plenos derechos de ciudadanía (Crompton, 1994: 193).

A partir de la década de los noventa surgen dos fenómenos relevantes para el estudio de la ciudadanía en Europa occidental. Por una parte, cambia el contexto socioeconómico que incide en el régimen de bienestar y por otra parte, aparece en la academia un nuevo concepto que desafía al concepto mismo de ciudadanía, que no es otro que el de "consumo".

En relación con el retroceso de los logros presuntamente consolidados producto del Estado de bienestar, renace el fenómeno de la exclusión y por oposición a la ciudadanía social (Castel, 1997; Tezanos, 1998; Raya, 2002). La situación de exclusión se define en sentido negativo, exclusión de nivel de vida y de derechos sociales propios de la sociedad de pertenencia. Este retroceso del Estado de bienestar en esa parte del mundo ha hecho resurgir todas las inequidades desprendidas de las dimensiones de clase, género y raza/etnia, entre otras.

En cuanto al nuevo concepto de "consumo", que se relaciona con el paso a la posmodernidad, señala Saunders (1987) que determina en gran parte las nuevas divisiones sociales, y encuentra expresión en los modos de vida y las prácticas de consumo, en detrimento de la clase. En el fenómeno del consumo está implícito el capital cultural, cuyo papel "en la producción y la reproducción de las desigualdades es similar al del capitalismo económico" (Crompton, 1994: 39). En el nuevo orden, el capitalismo del consumidor, la cultura representa cada vez un protagonismo mayor. Lo que identifica crecientemente a los individuos es la forma en que consumen más que una cualidad intrínseca a la que se adscriban (Featherstone, Hepworth y Turner, 1991).

> La posmodernidad implica un desplazamiento en los patrones de diferenciación de la esfera social a la esfera cultural, de las oportunidades vitales a los estilos de vida, de la producción al consumo, el estatus no dependerá de la ubicación de la persona en la sociedad (especialmente en su sistema de producción y reproducción), sino en los logros de estatus en la esfera del consumo, el acceso a los códigos [...] que pueden dar lugar a inequidades reconocidas y a veces opresivas mas no a inequidades duraderas o divisivas (Crook, Pakulski y Waters, 1992: 133, citado por Gilleard y Higgs, 2000: 204).

No obstante, no puede olvidarse que a pesar del progresivo protagonismo del consumo, el "trabajo" sigue constituyendo el determinante más significativo de la situación material de la mayor parte de la población (Díaz-Tendero, 2012).

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL DÉFICIT DE CIUDADANÍA Y LA DIMENSIÓN DEL CONSUMO COMO CONCEPTOS QUE HAN SUSCITADO EL INTERÉS DE AMBAS ACADEMIAS

El retroceso del Estado de bienestar en Europa occidental y el consiguiente resurgimiento de las relativamente atenuadas inequidades desprendidas de las dimensiones de clase, género y raza/etnia, entre otras dimensiones configuradoras de la estratificación social, sugieren el empleo de estas dimensiones como útiles conceptos para el análisis de la estratificación y ciudadanía sociales.

Por su parte, la doctrina contemporánea latinoamericana en materia de estratificación no se ha prodigado en estudiar desde el análisis de clase las sociedades contemporáneas. Desde la década de los ochenta las líneas de investigación se alejan de las temáticas de estratificación, clases y movilidad social (Sémbler, 2006), aunque hay excepciones. La raza no es una dimensión abordada con frecuencia —sobre todo en el periodo que va de la década de los cincuenta a la de los ochenta (París, 2002)— y se considera desde muchos sectores que es imprescindible un enfoque de clase combinado con un enfoque de raza/etnia.

El racismo está imbricado en las dimensiones política, económica, social, cultural, etcétera, y en las instituciones sociales como la vivienda, la escuela, la empresa, el sindicato, la policía, contradiciendo el discurso hegemónico que niega que existan premisas ideológicas racistas (París, 2002).

Asimismo, el estudio de la dimensión de género en América Latina y el Caribe puede articularse, en el tema de déficit de ciudadanía, con las dimensiones de raza/etnia y de clase, siendo menos productivo el análisis desagregado de estas tres dimensiones.

Desde varios sectores de la academia latinoamericana se pronuncia la persistencia de Estados y sociedades neocoloniales y de colonialismos internos (González Casanova, 1965) renovados que se han revitalizado durante las últimas décadas por procesos de reordenamiento, liberalización y globalización de las economías de mercado (Peredo, 2004). La relación de estos conceptos estudiados de manera agregada con los conceptos latinoamericanos de preciudadanía e hiperciudadanía es clara. El vínculo entre el contrato laboral formal y los derechos sociales somete a un estado de "desciudadanización" a todas aquellas personas fuera del mercado laboral formal. En este grupo están sobrerrepresentados los indígenas, los trabajadores del campo, y como ya se mencionó, las mujeres, especialmente las pertenecientes a clases bajas (Giménez, 2003).

Finalmente, el consumo, su relación con la cultura, y su poder desestabilizador o generador de otras formas de ciudadanía, es rescatado por ambas academias, y de manera especialmente dinámica por la academia latinoamericana. Esta dimensión que contribuye a disimular las fronteras entre la ciudadanía real y la ciudadanía formal ofrece un abanico de posibilidades, tal y como se ilustra en esta máxima acuñada por García Canclini (1995) y Alonso (1999) "consumidor del siglo XXI, ciudadano del siglo XIX".

FUENTES CONSULTADAS

ALABART, Anna, Soledad García y Salvador Giner, *Clase, poder y ciudadanía*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1994.

ALONSO, Luis Enrique, *Trabajo y ciudadanía: estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*, Madrid, Trotta, 1999.

BANTON, Michael P., *Race Relations*, Londres, Tavistock, 1967.

BARBALET, Jack M., *Citizenship, Rights, Struggle and Class Inequality*, Milton Keynes, Reino Unido, Open UP, 1988.

BARBERO, Jesús y Ana M. Ochoa, "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular", *Grupo de Trabajo de Cultura y transformaciones sociales en*

tiempos de globalización, Buenos Aires, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 1999.

BELLO, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Libros de la CEPAL, núm. 79, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), noviembre, 2004.

BEVERIDGE, William, *Report to the Parliament on Social Insurance and Allied Services*, Londres (Primer Informe Beveridge), 1942.

BOTTOMORE, Tom, "Citizenship and Social Class. Forty Years on", en Thomas H. Marshall y Tom Bottomore, *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992.

CASTEL, Robert, *La metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

CROMPTON, Rosemary, *Clase y estratificación. Una introducción a los debates actuales*, Madrid, Tecnos, 1994.

CROOK, Stephen, Jan Pakulski y Malcolm Waters, *Postmodernization: Change in Advanced Society*, Newbury Park (California), Sage, 1992.

DÍAZ-TENDERO, Aída, *La Teoría de la Economía Política del Envejecimiento. Un nuevo enfoque para la gerontologia social en México*, Tijuana, Baja California, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

ESPING-ANDERSEN, Gosta, "The Three Political Economies of the Welfare State", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26 (1), febrero, 1989, pp. 10-36.

FEATHERSTONE, Mike, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Newbury Park, California, Sage Publications, 1991.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

GILLEARD, Christopher y Paul Higgs, 2000, *Cultures of Ageing*, Londres, Pearson Education Limited, 2000.

GIMÉNEZ, Daniel M., *Género, previsión y ciudadanía social en América Latina*, serie Mujer y Desarrollo, 46, Proyecto CEPAL/Gobierno de los Países Bajos "Impacto de género de la reforma de pensiones en América Latina", Santiago de Chile, julio de 2003.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *La democracia en México*, 1991, 18a. reimp. (1a. ed. 1965), México, Ediciones Era, 1991.

HOPENHAYN, Martín, "Industria cultural y nuevos códigos de modernidad", *Revista de la CEPAL*, 54, diciembre de 1994.

LOCKWOOD, David, "Class, Status and Gender", en Rosemary Crompton y Michael Mann (eds.), *Gender and Stratification*, Cambridge, Polity Press, 1986.

MARSHALL, Thomas H. y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.

MATO, Daniel, "Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización", *Grupo de Trabajo de Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 1999.

O'CONNOR, Julia S, "Gender, Class, Citizenship in the Comparative Analysis of Welfare State Regimes: Theoretical y Methodological Issues", *British Journal of Sociology*, 44, 1993, pp. 501-518.

PARÍS, María D., "Estudios sobre el racismo en América Latina", *Política y Cultura*, 17, primavera de 2002, pp. 289-310.

PEREDO, Elizabeth, *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*, serie Mujer y Desarrollo, núm. 53, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile, abril de 2004.

RAYA, Esther, *Políticas sociales y ciudadanía: la condición social de las personas demandantes de prestaciones sociales en la Comunidad Autónoma del País Vasco*, 1a. ed., Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2002.

REX, John, *Race and Ethnicity*, Milton Keynes, Reino Unido, Open University Press, 1986.

SAUNDERS, Peter, *Social Theory and the Urban Question*, Londres, Unwin Hyman, 1987.

SÉMBLER, Camilo, *Estratificación social y clases sociales. Una revisión analítica de los sectores medios*, serie Políticas Sociales, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile, diciembre de 2006.

SOJO, Carlos, "La noción de ciudadanía en el debate latinoamericano", *Revista de la CEPAL*, 76, Santiago de Chile, abril de 2002, pp. 25-38.

TEZANOS, José F., *Tendencias en exclusión social en las sociedades tecnológicas: el caso español*, Madrid, Sistema, 1998.

VÁZQUEZ, Federico, "Aproximación al debate contemporáneo de la ciudadanía en América Latina", *Proyecto América Latina Siglo XXI: Estado, desarrollo y ciudadanía*, México, Centro Latinoamericano de la Globalidad (Celag), 2004.

WALBY, Sylvia, *Theorising Patriarchy*, Blackwell (Reino Unido), Oxford, 1990.

Ciudadanía cosmopolita e interculturalidad

Claudia Abigail Morales Gómez

INTRODUCCIÓN

"Nadie pude ser un ciudadano del mundo del modo en que es ciudadano en su país" con esta frase inicia Hannah Arendt su ensayo sobre Karl Jaspers "¿Ciudadano del mundo?", en el texto *Hombres en tiempos de oscuridad*, con esta idea se abre una reflexión sobre las implicaciones de la pertenencia a una comunidad estatal o la creación de una comunidad mundial, en términos del propio de Jaspers un imperio mundial.[1] La expresión nos refleja parte de las realidades que coexisten en este mundo que compartimos, donde lo local y lo global confluyen en todo momento.

Desde esta discusión, la membresía a la ciudadanía se posibilita hacia la resignificación de la misma desde un horizonte ontológico para cualquier ser humano y en el reconocimiento fenoménico y óntico de la pluralidad, la historia, así como de la cultura de las comunidades humanas así que en un periodo de profundas transformaciones como éste vale la pena debatir *sobre el sentido que mantiene la ciudadanía para diferentes niveles de realidad*[2] *como los hay en nuestras realidades latinoamericanas.*

Desde los estoicos, cosmopolita significa ser ciudadano del mundo, es decir, al ciudadano cosmopolita le concierne lo humano, pues nada de lo humano le es ajeno. Para los expositores del cosmopolitismo ilustrado

[1] Esta referencia la recuerda Arendt del análisis de Karl Jaspers en su libro *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981. (*Origin and Goal of History*, 1954, p. 193).

[2] Los diferentes niveles de realidad es una propuesta desde la transculturalidad que reconoce el pensamiento complejo de Edgar Morin (1991) y contribuye a incorporar distintas realidades desde visiones diversas que implican otros aspectos que los expuestos desde las ciudadanías liberales.

como Condorcet, quien pensaba que el cosmopolitismo sería el resultado natural de la libertad del individuo aunque las personas nacieran en comunidades étnicas, religiosas y lingüísticas particulares ya que entran en intercambio consensuado y con la mutua comprensión entre distintos pueblos, sin que exista la imposición coercitiva sobre grupos subordinados. Sin embargo, la idea del cosmopolitismo del Marqués de Condorcet se traduce en una ilusión, una esperanza[3] *o un impedimento para el desarrollo de la comunidad, según sea el caso, que se consumieron en la membresía jurídica de los individuos en el Estado nacional moderno.*

El Estado nacional moderno sometió las diversas identidades y culturas hacia el artificio de una identidad nacional unificada y hegemónica por la pertenencia a un territorio, así como hablar una misma lengua.[4] Esta identidad artificial la adquieren los individuos por medio de la ciudadanía; así, ser ciudadano se convierte en un estatus de pertenencia a un territorio y que conlleva los beneficios, así como derechos que da este estatus; tal como lo ha afirmado Adela Cortina, el ciudadano liberal moderno tiene una herencia romana, pues el ciudadano moderno se define principalmente como un sujeto de derechos.

La ciudadanía romana, a diferencia de la griega, no estaba constituida por la *praxis*, ni *el lexis*, sino que el *citadino romano* tenía un significado distinto al *zoon politikón*, el ciudadano se reconocía porque era protegido por la ley (*homo legalis*). "La ciudadanía es entonces un estatus jurídico, más que una exigencia de implicación política, una base para reclamar derechos, y no un vínculo que pide responsabilidades".[5]

La ciudadanía moderna comprendida desde los límites de su pertenencia estatal y nacional tiene diversos puntos de crítica e inclusive parece agotarse ante varios acontecimientos, como lo fue la pérdida de ciudadanía

[3]El ejemplo del Marqués de Condorcet muestra un cosmopolitismo ilustrado que tiene sus referentes en el liberalismo y desde un horizonte netamente europeo entre los nacionalismos que se asumirán en los Estados nacionales modernos. "Nuestras esperanzas sobre el estado futuro de la especie humana pueden reducirse a tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, los progresos de la igualdad en un mismo pueblo y, por último el perfeccionamiento real del hombre". Jean Touchard, "Conclusión-Una síntesis: La obra de Condorcet", en *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 340.

[4]Habrá que recordar que las luchas por el reconocimiento de otras lenguas son recientes, pues la creación de los Estados nacionales requerían una comunidad, así el francés es idioma oficial y no el bretón, lo mismo pasó en otros territorios como España, Alemania, etcétera.

[5]Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una Teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 2005, p. 54.

para muchos judíos, gitanos y otras etnias durante el régimen nazi y fascista en la primera mitad del siglo XX en Europa; así el derecho a pertenecer a la comunidad humana, más allá de la pertenencia nacional, vuelve a la discusión y hoy recobra presencia ante espacios globales, la movilidad de los seres humanos e identidades plurales, como menciona Amartya Sen, puede ser compatible con otras identidades como se observan en comunidades de inmigrantes.

En este sentido, el propósito de este texto es recuperar las propuestas de ciudadanía cosmopolitas que pueden encontrarse en los pensamientos de Hannah Arendt y Seyla Benhabib desde la crítica y desde la voz de aquellos que se quedan fuera de la membresía de la comunidad política, como lo diría Arendt (1996, 2004, 2005, 2006 y 2010), pero que va más allá de la propia comunidad política como lo reflexiona Benhabib (2005, 2006 y 2008), es decir, al que queda sin reconocimiento de esta membresía está fuera de la comunidad humana. Lo cual resulta problematizador al contrastarlo con la cotidianidad de una región como la América Latina, sin embargo, no pueden desdeñarse las aportaciones de la visión cosmopolita, por lo que el objetivo que se persigue es abonar elementos para la comprensión de este problema.

Así, en el marco de las propuesta teóricas de estas dos autoras, propongo una discusión en torno al cosmopolitismo, el cual siendo un planteamiento tan antiguo y propio de occidente, no ha alcanzado las pretensiones que ha tenido esta postura teórica, por el contrario, las ideas sobre ciudadanías cosmopolitas se ponen en debate por mantener una visión de civilización europeizante, liberal, capitalista y universalista, lo que parece ajeno a otras realidades como la latinoamericana, por lo que habrá que pensar en la vida ciudadana cosmopolita e intercultural. Así que con la preocupación de delimitar esta reflexión se han planteado los siguientes cuestionamientos que tratan de reevaluar dos propuestas desde el cosmopolitismo en consideración a diferentes formas de vida como las que se expresan desde América Latina y que contemplan la alteridad, así como lo subalterno: ¿qué merecería ser preservado del cosmopolitismo?, ¿cuáles son los límites que guarda esta propuesta en una realidad como la latinoamericana? Y, ¿es posible la relación de la ciudadanía cosmopolita en la interculturalidad?

La construcción de ciudadanía con una visión ampliada y desde las alteridades o la rebelión, como las que podrían emerger en América Latina,

aún contienen la complejidad de la divergencia, oposición, continuidad, coincidencia e influencia que nos lleva a pensar en distintos horizontes edificados desde la política y la ética con la capacidad de incluir las realidades circunstanciadas, así como la historicidad de esta región que pudiera permitir vivenciar la ciudadanía, siendo éste el eje central de este trabajo.

Sin olvidar que los enfoques teóricos sobre el cosmopolitismo contienen paradojas y objeciones, inclusive importantes críticas como las de Charles Taylor o Will Kymlicka desde el comunitarismo y los nacionalismos liberales observan las debilidades del cosmopolitismo. Sin embargo, al volver la vista hacia posturas como la de Benhabib se intenta profundizar en las fronteras teóricas y observar los matices de la misma, ya que las visiones dicotómicas pasan por alto los diferentes niveles de la realidad en la que se da la vida en el mundo y una de las propuestas del cosmopolitismo reflexivo.

El texto se divide en tres partes, la primera es un acercamiento a la propuesta del cosmopolitismo reflexivo de Benhabib, que recupera de la fundamentación del pensamiento de Hannah Arendt desde las nociones de *paria*, *parvenu* y *apátrida*, situación de los seres humanos que quedan inexistentes ante la comunidad, por lo que la ciudadanía cosmopolita podría significar, como mínimo, una forma de relacionarse con el mundo. Un ciudadano del mundo, como Adela Cortina lo nombra, se entiende desde "nosotros", pues es la humanidad que se comparte la que le otorga este estatus de ciudadanía a cualquiera, desde este argumento la etnia, la cultura, la ciudad están abarcadas en una comunidad mayor, la humana.

La segunda parte introduce el cosmopolitismo reflexivo de Seyla Benhabib, que fundamenta en el trabajo sobre el juicio de Eichmann de Arendt y con el que construye su propuesta desde una visión ética y normativa innovadora, pues introduce en sus interpretaciones los universalismos[6] para comprender y como presupuestos de la democracia moderna.

[6]Cristina Sánchez Muñoz reconoce a Seyla Benhabib como una autora de la Teoría crítica, que en la década de los ochenta dirigió sus estudios hacia la comprensión y reconstrucción del modelo habermasiano, al cual aportó sujeto contextualizado, que en los noventa ese sujeto lucha por la inclusión en las democracias liberales sin renunciar a su cultura, tales fueron los casos de la *burka* en Europa. Para el nuevo siglo, los estudios de Benhabib están en la preocupación de los derechos de "los otros", los extranjeros, los inmigrantes, los refugiados y residentes que habitan un mundo globalizado interpuesto en ciudadanías territoriales. Véase en Cristina Sánchez, "Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado", en *Teorías políticas contemporáneas*, Ciencia Política, Valencia, Tirant le Blanch, 2009, pp. 271-310.

Se pretende adentrarse a las posibilidades de interculturalidad en la vida ciudadana cosmopolita desde otros horizontes como las propuestas latinoamericanas. Finalmente, se presentan breves conclusiones a este debate, el cual necesariamente debe ser continuado y llevado a mayor profundidad, pues la existencia de muchos seres humanos aún está marcada por la marginalidad, la exclusión, la miseria, la falta de reconocimiento, la violencia y la negación a su dignidad como humanos.

Otra ciudadanía cosmopolita: desde una fundamentación arendtiana

El ciudadano moderno está situado en la democracia liberal, desde ahí es donde parte toda la crítica o exaltación del mismo, es decir, en la pertenencia y la vida ciudadana. Es en este punto donde encuentra sentido la crítica de Hannah Arendt hacia la vida ciudadana limitada a la pertenencia nacional, pues en Arendt el ciudadano es *el alguien entre los otros*, no sólo reconoce al individuo, sino la acción ante los demás miembros de la comunidad política, es decir, la vida ciudadana fenoménicamente se da en la pluralidad y no en la uniformidad, así la autora estudia las condiciones de la existencia humana, sus actividades y los espacios en los que éstas tienen lugar; condiciones marcadas por la transformación que da la relación entre los seres humanos y del mundo natural hacia un mundo artificial, el cual ha sido creado para cubrir las necesidades humanas.

Todas las condiciones y realizaciones de la existencia humana están relacionadas con las actividades que dan lugar a la *vita activa:* la labor, el trabajo y acción, mismas que instalan a los hombres en el mundo, como pertenencia a este mismo, por lo que "somos parte del mundo y el mundo es totalidad en nosotros, lo otro, los otros, el entorno son mi mundo", entonces al aparecer ante los otros es cuando nos damos cuenta de que estamos y somos.

En este entendido, la política podría ser una posibilidad de mostrarnos los seres humanos como alguien, es decir, "quién es". Según Fina Birulés en el estudio introductorio de *¿Qué es la política?* Señala:

> [...] la acción y discurso se hallan estrechamente relacionados debido a que la acción humana debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a todo

recién llegado: "¿quién eres tú?". Al tomar la iniciativa quien actúa no sólo cambia el mundo puesto que se halla siempre entre, comparte con ellos el mundo, sino que se cambia también a sí mismo, al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad".[7]

En el pensamiento arendtiano se encuentra una eticidad de la vida política y ciudadana que se enmarca en lo humano y en el ciudadano del mundo como ella misma lo afirmó en la posibilidad del "derecho a tener derechos", como un horizonte ontológico, pero que debe estar garantizado desde órganos internacionales y que los concibe en las relaciones de los Estados modernos liberales.

Sin embargo, Hannah Arendt profundiza en el sentido de la ciudadanía moderna, la cual ya no se ocupa del bienestar común, pues ha dejado desdibujados a los seres humanos en tanto aparecen nuevas categorías en el Estado-nación moderno como la ciudadanía nacional. Así, los derechos del hombre se transforman en derechos del ciudadano, perdiéndose "la humanidad" como una categoría autónoma perdida en la nación y en la legalidad. "Uno de los fenómenos principales del mundo moderno es que la civilización ha renunciado a su antigua pretensión de universalidad y se presenta a sí misma en la forma de una civilización particular, nacional".[8] Los nacionales son los ciudadanos y éstos son los sujetos de derechos que tienen un estado de legalidad.

Para la autora, el problema de perder los derechos ciudadanos implicó no tener acceso a derechos humanos, así que la falta de reconocimiento en una comunidad política deja fuera a muchos seres humanos u origina pseudociudadanos limitados en sus derechos. Tal fue el caso de los judíos en Alemania de preguerra en 1933:

> Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de una nueva situación política global.[9]

[7] Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Península, 1996, p. 21.
[8] Hannah Arendt, *Ensayo de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 258.
[9] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 375.

Arendt se preocupó por concebir una propuesta que cupiera en la vida política para los ciudadanos, basada en la situación de los desnacionalizados: *paria, refugiada y apátrida*. "El derecho a tener derechos", se sobrepone a las circunstancias del nacimiento que pudieran diferenciar a unos de los otros, lo que debería de eliminarse en la comunidad política y con el estatus de ciudadanía; dado que lo que define la "membresía de la comunidad política" son las acciones y opiniones, no las características que tenemos por nacimiento y nos muestran como en la pluralidad.

Las guerras mundiales del siglo XX habían demostrado que los avances tecnológicos podrían mantener unidos a los pueblos como una misma humanidad, ya sea para bien o para mal. Dentro de esta misma perspectiva se asienta Arendt, como lo mencionó en *Los orígenes del totalitarismo* al referirse al exterminio nazi:

> Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar "civilizado" en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con expulsión de la Humanidad.[10]

Los señalamientos de Arendt son evidencia de las críticas e inconformidades que se hacen en una época de oscuridad o desierto, como la caracteriza la autora, ya que el desprecio y negación entre los seres humanos, su entorno y el dominio hacia los seres vivos no humanos han dado muestras de una humanidad sin sentido, un mundo en crisis que ha normalizado la violencia como la forma de relación, ya lo decía la misma Arendt en la entrevista con Günter Gaus: "Al individuo ya no le importa lo más mínimo cómo se presenta el mundo".[11]

A Hannah Arendt no se le puede considerar una autora que defienda *per se* un tipo de ciudadanía cosmopolita, no obstante, ella rescata del

[10] *Idem.*
[11] Günter Gaus pregunta a Hannah Arendt sobre el desarraigo y desamparo del hombre-masa de la Edad Moderna que encuentra satisfacción en el consumo y el trabajo, ante este cuestionamiento Arendt responde sobre la falta de mundo que existe en el mero trabajar y consumir, reduciendo la vida humana a una condición más básica. Véase Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y obra*, Madrid, Trotta, 2010, p. 63.

pensamiento de Karl Jaspers algunos elementos esenciales para concebir la ciudadanía mundial, entre ellos se encuentran:

a) El ejercicio de la "mentalidad ampliada" en términos kantianos y la comunicabilidad universal como posibilidades de pensar *entre* los otros, así como considerarse *con* los otros a través de la experiencia y la *deliberación* que se da cuando los seres humanos actúan entre los otros.
b) La esfera pública arendtiana es un espacio de aparición de los seres humanos en el que se posibilitaría dar lugar a las diferencias, la singularidad en medio de la pluralidad, lo que afirmaría ontológicamente la dignidad de lo humano. Simona Forti, en sus estudios sobre Arendt, lo expresa así: "Y el bien público no se configura como una cosa que viene antes que los ciudadanos y los supera, sino como aquello que los individuos pueden compartir: el mundo y la libertad de actuar en él".[12]
c) La humanidad como una realidad ante una solidaridad negativa, lo que quiere decir que por un lado se construyó un mundo global en el que se evidencian procesos y realidades comunes, pues "ningún hecho de importancia en un país puede permanecer como un accidente marginal en la historia de cualquier otro".[13] Y por otro lado, la solidaridad negativa se da a partir de la amenaza constante de una guerra nuclear y del temor de la destrucción global que hace establecer acuerdos comunes para mantener la humanidad.
d) La occidentalización como un proceso civilizatorio con una pretensión universal también exportó sus procesos de desintegración como parte de un desarrollo continuo de la idea de Occidente.
e) La idea de un mundo unificado podría estar basado en la "historia común", sin embargo, el presente contiene variedades, por lo que no se pueden prescribir futuros comunes. La misma Arendt se percató de esta situación común al elaborar la biografía de Rahel Varnhagen. Ante ciertas circunstancias, hay necesidades, experiencias y condiciones comunes en los seres humanos, pero que también establecen quiénes son y permiten diferenciarlos en un sentido ciudadano.

[12]Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 347.
[13]Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 90.

f) La vida ciudadana y su condición en el pensamiento arendtiano se mantienen como sujeto político, es decir, con la posibilidad de actuar en la esfera pública y ser reconocidos en la misma.
g) La igualdad como derecho político y atributo del ciudadano contradice la tradición *iusnaturalista* al considerar a la igualdad como un derecho natural, ya que lo que nos otorga derechos a los seres humanos es nuestra pertenencia a una comunidad política, lo comprueba en la situación de apátrida, o como ella lo nombró: "persona desplazada", resalta la situación de no pertenecer a ninguna comunidad. Por ende, estar privados de la realidad que otorga la pluralidad, así que su condición es la desigualdad ante la ley, quedando desprotegidos sin que exista una ley para ellos.
h) La vida ciudadania posibilita la igualdad como sujetos políticos y con derechos.

> Nuestra vida política descansa en el supuesto de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar y cambiar y construir un mundo común, junto con sus iguales y sólo con sus iguales [...] No nacemos iguales; nos volvemos iguales como miembros de un grupo basados en nuestra decisión de garantizarnos mutuamente derechos iguales.[14]

i) La identidad se puede observar como una construcción artificial de lo humano. Arendt asienta la identidad entre la naturaleza y lo político, ya que el sujeto se revela a sí mismo en la esfera pública y es ahí donde surge el sujeto como alguien con la singularidad que le da sus acciones y el discurso, así como la pluralidad en la que se realiza su vida ciudadana, "por consiguiente la entrada en la esfera pública implica ocultar la identidad natural, lo dado, y vestir la máscara del ciudadano".[15]

Hannah Arendt le otorgó mucha importancia al derecho a pertenecer a una comunidad política, pues su propia experiencia daba cuenta de los embates y las limitaciones al carecer de esta membresía. Elisabeth Young-Bruehl menciona con claridad esta experiencia en Arendt como *apátrida* y cosmopolita en Francia, después en Estados Unidos (1933-1951), pues la filósofa hace importantes aportaciones al pensamiento a través de su conexión con

[14]Hannah Arendt, *Los origenes del totalitarismo, op. cit.*, p. 301.
[15]Cristina Sánchez, "*Paria* o ciudadana del mundo", en Manuel Cruz y Fina Birulés, *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 26.

un mundo cosmopolita común que expresa a lo largo de su obra y vindicación de la política:

> Los años más difíciles de Hannah Arendt fueron estos de su status apátrida. *Los orígenes del totalitarismo*, por supuesto, no es un libro que contenga su historia personal, es decir, la historia de su matrimonio, de su lealtad hacia los amigos muertos o ausentes, de la muerte de su madre, de sus épocas de desesperación o de esperanza. Pero el libro fue obviamente escrito con esa apasionada voluntad de comprender, lo que supone también una profunda disposición, el tipo de proceso del que Nietzsche dijo que bien mata o que bien lo sufre o bien lo hace más fuerte. Hannah Arendt, que en su juventud había dividido el tiempo en un "entonces" y en un "ahora", en términos puramente personales, concluyó el prefacio de 1950 a su primera obra importante con una fuerte y resuelta acusación política: "Son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente buscando refugio en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor".[16]

En síntesis, el pensamiento arendtiano más que proporcionar una noción o teorizar sobre la ciudadanía cosmopolita nos brinda elementos para comprender la vida ciudadana como parte de la política y como seres pertenecientes a la humanidad, así que al recobrar la dignidad del humano como sujetos políticos y sociales, el ser humano se contrapone al término *paria*.

Pese a la preocupación y la insistencia de Hannah Arendt en el "derecho a tener derechos" como miembros de una comunidad política y con el reconocimiento de pertenecer a la comunidad humana, ella no deja de advertir sobre las pocas posibilidades de establecer una ciudadanía mundial genuina y sus inconvenientes frente a las experiencias de los totalitarismos europeos, pues resulta tan peligroso la homogeneidad, instrumentalidad y hegemonía que traerían un Estado mundial, el cual generaría ciudadanos sometidos, siempre, a los intereses y a lo superfluo[17] de la vida privada.

[16] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 182.

[17] Ser superfluo en el pensamiento arendtiano significa no pertenecer en absoluto al mundo, ya que es la situación en la que los hombres quedan desenraizados al mundo, lo que significa no tener un lugar en el mundo, ni el reconocimiento de los demás, así los hombres se encuentran en un estado de extrañamiento como seres superfluos que han perdido la referencia externa que otorgan los otros. Arendt lo trata con amplitud en su texto *Los orígenes del totalitarismo*.

La integración de *paria* como sujeto político, que realiza Hannah Arendt, abre la discusión hacia el punto de vista del otro, tal sea el refugiado, el migrante, una minoría vulnerable, el indígena, etcétera. Todo aquel que tiene el valor de aparecer en público, como dice Seyla Benhabib, incluye el punto de vista del "otro concreto",[18] al considerar a todos los individuos con historia, con una identidad y con una unidad afectiva-emocional concreta. La intención es completar, más que excluir, aunque las posiciones de estas autoras, tanto Benhabib como Arendt, responden a la racionalidad occidental y no se desdibujan de las ideas liberales.

Las aportaciones que hace Benhabib recuperan del cosmopolitismo kantiano el universalismo moral y el federalismo cosmopolita que expone desde la lógica de la representación democrática y legitimidad que ésta mantenga, así que otras valorizaciones en la vida política-ciudadana como la solidaridad e identidad son sometidas a las relaciones democráticas y sus normas constitucionales.

Para Seyla Benhabib fue Hannah Arendt quien continuó con el cosmopolitismo kantiano, no sólo porque Arendt recobra al ser humano de manera teleológica, sino porque recupera la vida política de los ciudadanos en sus derechos a pertenecer y ser reconocidos mediante la formación de una voluntad común dada por la comunicación y la comprensión. De la cual resalta la intersubjetividad que retoma del ciudadano como espectador kantiano, pues se trata de ejercer el pensamiento desde las limitaciones[19] de la abstracción subjetiva como punto de referencia para posibilitar acuerdos.

El principio de universalismo que sostiene Benhabib se basa en un derecho moral fundamental: "el derecho a tener derechos", en un sentido arendtiano, es decir, en guardar como principio el reconocimiento de cada individuo como persona, esto significa que la persona tiene el derecho a ser respetado moral y legalmente mediante la protección de una comunidad humana, así la autora presenta un proyecto de mediación dinámico en

[18] Véase Seyla Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 182-183.

[19] Estas limitaciones son producto de las condiciones particulares en las que los seres humanos nos encontramos sometidos, así la abstracción subjetiva no es la simpleza de introyectar o reproducir lo que piensan otros, sino como un punto de referencia para dialogar y dar paso a los acuerdos o discrepancias.

el que los derechos cosmopolitas contengan los principios de los derechos humanos.

La unión que hace Benhabib entre el modelo universalista de conversión moral y el ejercicio de juicio moral se encuentra la capacidad de revertir las perspectivas morales que pudieran estar implícitas en la mentalidad ampliada, ya que sería necesario mantener la capacidad de acercarnos al mundo con los ojos de otros, sin que esto implique subsumirnos en esa identidad, pues habrá que aprender a tomar el punto de vista de otros e inclusive cuestionarlo, pero también aceptarlo.

En los derechos humanos se incorporan los principios morales que protegen la libertad comunicativa de los individuos, que independiente de su positivización legal y su especificidad, hay una conexión ética entre los principios morales y su forma legal, es decir, desde los alcances discursivos[20] del cosmopolitismo considera a todos y cada uno de los seres humanos como agentes morales incluidos todos en la humanidad. Así, el "Otro universalismo" sugiere que los procesos de aprendizaje y las conversaciones, así como los enfrentamientos sobre el alcance y la justificación de los derechos humanos, no son discusiones globales[21] porque éstas sólo se defienden en gobiernos con formas democráticas, con sociedades civiles y esferas públicas libres.

Benhabib percibe con urgencia abordar los derechos humanos de las personas que habitan dentro de un Estado y no son reconocidos en el mismo por ser extranjeros, ya sea legales o ilegales, criminalizados por no tener la membresía a la comunidad política, así que plantea un cuestionamiento desde la situación de migrante, refugiado, residente y excluido de derechos, si éstos quedan fuera de los derechos ciudadanos nacionales

[20]Benhabib trata como alcances discursivos del cosmopolitismo tres posturas ante el mismo: Para algunos cosmopolitismo significa una actitud de iluminado moral en el que no hay lugar al amor al país, sino que prevalece el amor a la humanidad, para otros cosmopolitismo significa hibridación, fluidez y reorganización del carácter dividido internamente entre los seres humanos y los ciudadanos, con una aspiración mucho más compleja que no circunscribe por lo nacional, sino que por lo comunitario. El tercer grupo de pensadores pertenecientes a la Teoría crítica consideran al cosmopolitismo como una filosofía normativa que lleva las normas a la universalización en la discusión ética, más allá de los límites del Estado-nación. Véase Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, New York, Oxford Press, 2006, pp. 17-18.

[21]Seyla Benhabib, "Otro universalismo sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos ("Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights"), *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, julio-diciembre de 2008, 175-203 ISSN: 1130-2097, recuperado de isegoria.revistas.csic.es

están excluidos de su humanidad. Por lo que tales personas tendrían que ser protegidas por una ley que sea superior a la ley que es positiva en un Estado, una ley que sea flexible y no menoscabe la voluntad soberana de cada nación, para lo cual la autora toma como fundamentación filosófica la ley de hospitalidad kantiana.

En los conceptos "el derecho universal de hospitalidad", "crímenes contra la humanidad", "el derecho a tener derechos", la autora considera un legado del cosmopolitismo kantiano, así que en un cosmopolitismo reflexivo quedan articulados en estos conceptos filosóficos Kant, Arendt y Jaspers, que tienen en común exigencias para los Estados y gobiernos, principalmente en la moral pública y justicia institucional, que va más allá de preceptos individuales. Benhabib distingue tres[22] cuestiones diferentes de estas aportaciones filosóficas en las que se basa el cosmopolitismo:

1. Hay cuestiones que conciernen a la fundación del reclamo de derechos, justificados por Kant en el derecho natural y que ha fundamentado ontológicamente el derecho cosmopolita.
2. El derecho cosmopolita debe guiarse por la fuerza ejecutiva de las acciones y voluntad de las entidades políticas, así como jurídicas soberanas. El derecho cosmopolita puede ser que haya triunfado sobre el derecho positivo, mas no es mayor a la autoridad soberana y entonces surge la pregunta *¿cuál sería la autoridad de las normas que estuvieran respaldadas por ellas mismas, más que por una autoridad superior, ya sea en un sentido conceptual o de aplicación?*
3. Tanto Kant como Arendt y Jaspers anticiparon un mundo y sociedad gobernados por normas de justicia cosmopolita, que también procede de la premisa de la humanidad dividida organizada, para determinarse a sí misma y con entidades políticas soberanas. Por lo que se reconoce una tensión constante entre las demandas de la justicia cosmopolita y los valores republicanos de autogobierno, que son un tema central en sus análisis.

De la recuperación y reconceptualización no estatista del "derecho a tener derechos", se desprenden problemáticas que emergen en la confluencia entre el derecho internacional y las realidades de los espacios nacionales,

[22]Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism, op. cit.*, pp. 24-26.

locales, regionales, así como globales; en estas interrelaciones e interacciones existen tensiones que no han sido resueltas y desde el discurso contemporáneo ciudadanías cosmopolitas carecen de contenido y traen a cuenta la necesidad de un debate profundo en temas como: la membresía ciudadana, los derechos que ésta genera, los mecanismos para obtenerla y el ejercicio de la misma que colateralmente en el mundo global implica discutir sobre las intervenciones humanitarias frente a la soberanía nacional, las migraciones transnacionales y las fronteras entre los Estados. Por lo que la ciudadanía cosmopolita[23] contiene una contradicción intrínseca entre los derechos dentro de los límites territoriales de los Estados y el ciudadano como sujeto de normas internacionales, así como de derechos humanos y que en la búsqueda de propuestas Benhabib pone énfasis en la acción de agentes como sociedad civil y el paso a procesos deliberativos de inclusión, así como de reconocimiento de voces excluidas mediante, lo que ella denomina, "dialéctica de los derechos e identidades".

En el texto *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, desarrolla el concepto de "iteraciones democráticas" como procesos complejos de debate, deliberación, diálogo y aprendizaje público, a través de los cuales se posibilita el cuestionamiento, contextualización de las afirmaciones de derechos universalistas, que en el conjunto de instituciones legales y políticas así como en la esfera pública de las democracias liberales son invocadas y revocadas. A través de este concepto, la autora pretende mostrar que las normas constitucionales e internacionales pueden mediarse con la voluntad de la mayoría democrática y entrar en procesos de renegociación de los derechos universales y otros mundos de vida posibles.

Con la noción de "iteraciones democráticas", Benhabib quiere señalar diferentes alternativas normativas e institucionales que den respuesta a la paradoja de la legitimidad democrática entre el *demos* y el derecho cosmopolita. Así, las iteraciones[24] transforman el significado adhieren y enriquecen siempre formas tan sutiles, invocan y revocan, por lo que las formas de iteración democrática son procesos de entrelazamiento, "son diálogos morales y políticos en los que los sectores sociales de distintos tamaños se

[23]Esta contradicción se encuentra desde el liberalismo y en Estados modernos en razón con la noción occidental.

[24]Término que toma Benhabib de los trabajos de Jaques Derrida y que como proceso de repetición una forma de variación. Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism, op. cit.*, p. 47.

apropian de, y reiteran, principios y normas globales, en una serie de conversaciones e interacciones entretejidas. Así las preocupaciones por la justicia global pueden volverse principios guía para la acción de los mismos pueblos democráticos".[25]

En consecuencia, si un grupo de ciudadanos iteran democráticamente sus afirmaciones de ciudadanía, éstos ejercen una repercusión global. Lo que la autora llama un modo de vivir en la era cosmopolita. "La unidad del *demos* debería entenderse no como algo dado y armonioso, sino más bien como un proceso de autoconstitución, a través de luchas más o menos conscientes de inclusión y exclusión".[26]

Desde esta perspectiva, las personas que se asuman con derechos cosmopolitas se sienten capaces para desafiar los límites de sus naciones entre los procesos reflexivos y de repetición del significado de su autodefinición y de transformación. En ellos pueden caber los extranjeros, refugiados y residentes como un posible conciudadano. Estos procesos constituyen una manera de expansión política incesante y Benhabib argumenta que "la fuerza de la iteración democrática impulsará el derecho positivo para alterar y expandir la definición de *demos* en la que se incluyan personas tanto extranjeras legales como ilegales, quienes son sujetos jurídicos del Estado, pero en la actualidad no son incluidos dentro del *demos*".[27]

La autora, contrapone las iteraciones, a la visión estática, unificada y cohesionada de la identidad colectiva como requerimiento de la ciudadanía, así que mediante estos procesos la ciudadanía podría entrar en nuevas construcciones bajo horizontes ontológicos y fundamentos ónticos distintos, con la amplitud de renegociar los requisitos de la misma con el fin de incluir a los sujetos que no han sido considerados en el *demos*. Asimismo, en esta negociación constante se cuestiona sobre los límites, contenido y los elementos que construyen los derechos, la identidad y el significado de la "nosotrariedad", temas relevantes en el ejercicio ciudadano y esto podría mostrar una política "iusgenerativa".[28]

[25]Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 87.

[26]*Ibidem*, p. 153.

[27]Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism, op. cit.*, p. 4.

[28]Una política "iusgenerativa" está compuesta de actos iterativos, por los cuales un pueblo democrático reapropia y reinterpreta las normas y principios constitucionales, mediante un

Benhabib considera como derecho básico la membresía y naturalización en Estados democráticos liberales, dado que lo importante para aquel que desea la ciudadanía tendrían que ser sus atributos electivos y no adscriptivos (como género, etnia, religión condición económica, etcétera). De tal manera que no se reduzca la capacidad del individuo para ejercer la libertad comunicativa.[29] "En este sentido, el derecho humano a la membresía es un aspecto del *principio del derecho, es decir, del reconocimiento del individuo como un ser que merece respeto moral, un ser cuya libertad comunicativa debemos reconocer*".[30]

Por lo que la autora reconoce como derechos básicos para Estados de tradición democrática liberal los siguientes:

- El derecho humano a la libertad comunicativa justifica el derecho a la membresía.
- Derecho a partir o emigrar basado en la idea de considerar a la persona como un ser humano autónomo para ejercer esa libertad, así que ningún Estado liberal debería hacer imposibles las condiciones para salir o reingresar.
- Elección del país de residencia como precondición fundamental.
- El derecho a ser miembro implica un derecho a saber del que pretende ser miembro, así las condiciones de naturalización deben estar públicamente a disposición de todos.
- Es preciso considerar los derechos civiles y políticos en sí mismos como derechos humanos para el que sea o quiera ser miembro de un Estado democrático liberal.
- El derecho humano de membresía es más general que la legislación específica sobre ciudadanía de cualquier país.[31]

La libertad de pertenencia, permanencia o movilidad para Benhabib no sólo está fundada en la construcción de derechos, sino que establece una

modelo deliberativo en el que se da cabida a la argumentación, la contestación y revisión, siendo ésta una autorrevisión normativa desde la sociedad civil y las instituciones.

[29]La libertad comunicativa la comprende Benhabib como "aceptar o rechazar sobre la base de razones, significa respetar su capacidad de autonomía personal. Entonces los derechos humanos o derechos básicos son las normas que sostendrían y permitirían el ejercicio de autonomía personal", Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros...*, *op. cit.*, p. 100.

[30]*Ibidem*, p. 105.

[31]*Ibidem*, pp. 103-105.

importante crítica a la idea de la pureza y coherencia cultural, la considera falsa, ya que ninguna cultura de nuestros tiempos se escapa de la influencia de otras culturas, lo que existe es una hibridación radical entre las identidades culturales y la polivocalidad de las mismas, tal como lo afirma en su texto *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, ante la complejidad del universalismo en el diálogo en medio del relativismo epistemológico y la diversidad fáctica. "En sí mismas, ni las culturas ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados, que abarcan varios niveles. En el nivel político, el derecho a la autoexpresión cultural debe estar basado en los derechos de ciudadanía universalmente reconocidos, en lugar de considerarse una alternativa de los mismos".[32]

En síntesis, la idea del cosmopolitismo de Benhabib sólo cabe en un Estado liberal-democrático. En el cual los ciudadanos tendrían que ser vistos como consocios legales, que pueden ejercer su derecho básico de la libertad comunicativa. Para esta libertad es fundamental el derecho a rechazar la pertenencia dentro de ciertas fronteras estatales, ya no como un deber moral abstracto, sino que sea considerado parte de los derechos establecidos en las prácticas e instituciones dadas.

Pensar en ciudadanías cosmopolitas implica una serie de relaciones que incluyen el vínculo epistémico, ético e histórico de los seres humanos en aceptar y reconocer la humanidad en toda su obra humana; sin embargo, el cosmopolitismo como proyecto da lugar a diversas críticas y cuestionamientos entre las tensiones para el diálogo entre la universalidad y la singularidad. En este sentido, Will Kymlicka ha marcado sus diferencias con la interpretación de Benhabib de la ciudadanía y sus implicaciones en la filosofía política, pues en el ideal de comunidad política y ciudadanía tiene dos rasgos principales: al primero le conciernen los valores subyacentes a la democracia liberal, el ciudadano sólo se entiende desde los derechos y libertades individuales. El segundo rasgo es el concerniente a los límites de la ciudadanía en términos nacionales, ya sea que la ciudadanía comprenda en parte la membresía a una comunidad política, basada en el énfasis del modelo de membresía en las comunidades políticas nacionales; así, es el Estado-nación el espacio privilegiado para la vida política, la participación ciudadana en sus límites, el autogobierno y solidaridad.

[32]Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 61.

A pesar de cualquier logro que haya tenido el liberalismo democrático, no se puede olvidar que hay una fundamentación nacional que ha sido histórica e involucra una serie de injusticias en contra de los que no se consideran miembros de la nación, ya sea dentro o fuera de los límites del Estado. Ésta es una advertencia que hace el propio Kymlicka de la propuesta de Benhabib, la cual la encuentra enfocada en la realidad europea y en ella podría caber la idea cosmopolita del desvanecimiento ideológico de la nacionalidad, como lo ejemplifica la autora con los casos de la *burka* en Francia y Alemania, en los que las narrativas identitarias plurales se hacen evidentes y negocian con las identidades colectivas homogéneas (nacionales) la identidad de los otros, sin embargo, ninguno de estos casos podría trascender la nacionalidad liberal.[33]

La reconfiguración hacia una ciudadanía cosmopolita conlleva varias discusiones que incluyen las estructuras institucionales de índole legal y política, el problema radica en encontrar los arreglos adecuados para que se favorezca la cohabitación por un lado y el respeto tanto a la comunidad, como a la singularidad de los individuos; pero el horizonte siempre será la humanidad y el rescate desde los enfoques de Hannah Arendt, así como de Seyla Benhabib dan paso a un juego dialéctico entre la singularidad y la universalidad, lo cual conlleva otros diálogos más profundos entre los que permanecen y los desplazados, el arraigo y desarraigo, con derechos o desamparados, con movilidad o inmóviles, lo importante tendrá que ser el aprendizaje que permita tener una mirada hacia la totalidad humana, sin negarse lo local.

Hacia la construcción de vida ciudadana cosmopolita e intercultural para América Latina

El cosmopolitismo reflexivo se presenta como una propuesta que construye una ciudadanía incluyente, desde abajo con enfoques alternos como el "cosmopolitismo subalterno" Boaventura de Sousa Santos, el "cosmopolitismo

[33]Kymlicka menciona la tensión constante entre el nacionalismo liberal y las normas cosmopolitas, lo cual no puede ser rebasado en los modelos estatales y de lo que la discusión de Benhabib no puede escapar: "As against those who see Cosmopolitan norms is precisely to promote (a tamed form of) liberal nationhood, and that this conception is conceptually coherent, politically feasible, and morally progressive". Véase Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism, op. cit.*, p. 133.

crítico dialógico" de Walter Mignolo (2003) o el "cosmopolitismo comunitario" de Michel Walzer (2004) entre otros que junto con la propuesta de Seyla Benhabib sobre "otro cosmopolitismo" se han vuelto reflexivos para plantearse desde nuevas posturas epistémicas con un nuevo interés que surge de la confrontación con el cosmopolitismo imperial kantiano; así, los planteamientos de los autores de este enfoque cabe las consideraciones interculturales en el reconocimiento del otro, por lo que se exigen correspondencias éticas y responsabilidad, en el entorno global, con el resto de los humanos, con los seres vivientes y el entorno.

En este sentido, aspectos como los que se han resaltado podrían ser valorados para construir un *ethos* intercultural para una vida ciudadana que sustituya la supuesta unidad nacional. Ya que este es punto central para la exclusión y marginalidad de algunos grupos humanos, así que es necesario continuar el debate sobre la ampliación o límites del ciudadano, pero con la base del reconocimiento de la dignidad humana y sus derechos, con la mirada puesta en la eliminación de privilegios que posicionan y mantienen el dominio de seres humanos sobre otros, tal como lo menciona Amartya Sen en pueblos que se mantienen con capacidades adaptativas.[34]

Entre los ejemplos de interculturalidad y de construcción de ciudadanías se pueden observar las comunidades de migrantes, quienes crean identidades comunes y una lucha constante por su reconocimiento. En estas identidades y pluralidad de culturas se constituyen como híbridas y porosas, siendo los ejemplos de que ninguna cultura se mantiene pura y al entrar en contacto con otras genera una diversidad de identidades culturales como propone Sen en su ensayo "La otra gente. Más allá de la identidad" publicado por la revista *Letras Libres*. Amartya Sen desarrolla la tesis de una identidad plural que puede ser compatible con otros y en un marco carente de conflicto.

La reflexión que hace Sen de la identidad ayuda a esclarecer y distinguir la misma con respecto a la membresía política, la ciudadanía. Sin que se deje de reconocer la importancia de la inclusión política, ésta no implica a la identidad social o cultural, sino la diversidad e hibridación que puede tenerse en ésta. "Es esencial reconocer no sólo que las identidades pueden

[34]Las capacidades adaptativas son aquellas que sustituyen los derechos y libertades, como las realidades en las que vivimos los países del sur, pues parece que la capacidad de agencia sólo está dada para los que concentran los recursos, sin que sea un derecho de cualquier miembro de ese Estado.

ser plurales, y que las prioridades que les asignamos a nuestras identidades son un asunto que nos atañe sólo a nosotros, sino también que la inclusión moral y política rebasa el ámbito de la identidad".[35] Lo cual posibilita la vida ciudadana cosmopolita e intercultural, pues sobrepasa las identidades homogéneas y el ámbito nacional, lo que descubre una división entre la integración a la comunidad política que da la ciudadanía de la integración cultural.

La comprensión de la pluralidad de identidades, como la propone Sen, da cabida a la comunicabilidad intercultural, sin poner a una cultura por encima de otra. La noción de identidad plural es la elección de identidades que se quieran tomar para cohabitar en el mundo. Las identidades dependen de aquello a lo que se le otorgue valor, prioridad y reconocimiento y siempre se eligen dentro de los límites particulares culturales, históricos, como entes situados fenoménicamente y ónticamente. Amartya Sen lo explica de la siguiente manera: "El problema no es si puede elegirse cualquier identidad (ésta sería una pretensión absurda), sino si tenemos posibilidades de elegir identidades alternas o combinaciones de identidades; y lo que es quizá más importante, si tenemos la libertad suficiente para decidir qué prioridad le daremos a las diversas identidades que podemos poseer simultáneamente".[36]

La interculturalidad se plantea desde el diálogo, en las posibilidades de escuchar y que se dé una apertura al mundo hacia los otros con su cultura y las posibilidades de inclusión, así como de diferencia en las identidades, de tal forma que la creación de un *ethos* ciudadano intercultural que como horizonte permita trascender la dominación de una cultura sobre otra, tal como lo menciona Raimond Panikkar desde un desarme cultural como una utopía, pero necesaria para comprendernos en interculturalidad, y lo afirma así el mismo Panikkar en su texto *Paz y desarme cultural*:

> Entiendo por desarme cultural el abandono de la trinchera en la que se ha encastillado la cultura moderna de origen occidental, que considera algo adquirido y unos valores negociables como el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial [...]. El desarme se hace vulnerable y debe realizarse poco a poco, pero es condición esencial para poder establecer un diálogo en condiciones de paridad con todas las culturas de la tierra.[37]

[35] Amartya Sen, "La otra gente más allá de la identidad", *Letras Libres*, octubre de 2001, p. 7, recuperado de la página web http://www.letraslibres.com

[36] *Ibidem*, p. 3.

Panikkar destaca el diálogo intercultural como fuente de paz y como un camino hacia el conocimiento e inclusive el aprecio de otras culturas, de ahí que impere el desarme y el aprendizaje del amor al otro, al menos como una posibilidad, con afirmación consciente y total de que ninguna cultura vale más que otra, lo cual rompería años de tradición y de la idea civilizatoria occidental, que ha dado lugar a la dominación y hegemonía, ante ello se tendrían que reconocer otros aspectos de lo humano más allá del imperio de la razón, como la trascendencia de lo mítico que se proyecta en los códigos de convivencia con la naturaleza y en las colectividades, dando cuenta de otras formas de vida humana y de comprensión de la misma.

Desde una antropología filosófica de la interculturalidad como la que expone Panikkar, los seres humanos son un nudo de relaciones que se extienden a los límites que les da su mito, el alma, su razón, la civilidad, etcétera. Y éstos responden a lo que viven y construyen culturalmente como lo que él llama *mythos*, "en el que adquiere sentido concreto lo que llamamos 'bien', 'verdad', 'belleza' y también 'realidad'".[38] El sentido es existencial, por lo que no sólo es significado, sino que es una comprensión más amplia y con más dimensiones que lo que se puede establecer de manera conceptual, pues se da en el ser "siendo" en el mundo, por tanto es desde este siendo de donde se puede dar el diálogo. Así, el diálogo intercultural del autor es un método dialogal y dualogal que se basa en reglas que no hacen un presupuesto unilateral *a priori*, sin que estén sometidas al propio diálogo que requieren de opiniones de fondo, no sólo de conceptos, no sólo es desde el *lógos*, sino desde la expresión del *mythos*, por lo que en Panikkar este diálogo no se resuelve en un diálogo dialéctico, porque éste presupone la aceptación de formas particulares de racionalidad que no podrían compartir interlocutores desde otras racionalidades. Así, el método dialogal y duologal implica tres pasos para un presupuesto intercultural:

Primer paso. Borrar los malentendidos como la misma historia.

[37] Raimond Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Barcelona, Sal y Terrae, 1993, p. 61.

[38] Raimond Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 34.

Segundo paso. Explicar los respectivos puntos de vista de forma inteligible para el interlocutor, precisa de una comunicación lingüística y una comprensión simbólica.

Tercer paso. El *dia-lógos* es pasar mediante el *lógos* para llegar a lo que se quiere decir, a la *res significata*, al referente, identificando los motivos por los que difieren las opiniones.

Los pasos que propone Panikkar tienen la intención de ser refundantes desde la riqueza y diversidad cultural, sin implicaciones de dominio o convencimientos, sino que se basan en la confianza, más que la certeza. Lo *dialogal duologal*, se encuentra en comprender para ser comprendido, es una visión existencial principalmente:

> El diálogo no se establece con principios abstractos como "amaos los unos a los otros", sino que debe penetrar en la realidad y ha de tener también el coraje de llevarse a cabo con el colonialista que ha arruinado a un pueblo o el terrorista que ha matado a inocentes. Cuando se habla de diálogo no se hace por tanto un discurso teórico, aunque se debe intentar basarlo sobre un fundamento antropológico para que sea algo duradero y no una estrategia más o menos utilitaria. El diálogo no puede conducirse en abstracto y en general no implica la venganza del "ojo por ojo", sino el coraje del "ojo a ojo".[39]

En el aprendizaje hacia la interculturalidad como parte del *éthos* ciudadano del latinoamericano implica sensibilidades y el conocimiento que permita convivir con lo diferente, parafraseando a Fornet Betancourt, "saborear y reconocer lo propio en lo ajeno para apreciar y respetar la felicidad de otros". Pero, para nosotros los latinoamericanos se requiere de la crítica y del reconocimiento de la historia, de las luchas y los movimientos que han dado lugar a denunciar todo aquello que no favorece la exaltación de la vida y que ha negado la dignidad humana, por lo que la búsqueda del diálogo intercultural no puede desvanecer el pasado, sino que tendría que ir hacia el intercambio reconociendo valores y desvalores, Xavier Etxeverria lo vislumbra claramente como parte del enriquecimiento entre las culturas. "El contacto entre las culturas no es de tolerancia sino de intercambio, lo que es valorado como enriquecimiento de la misma culturalidad. La interculturalidad no sólo reconoce que las culturas presentan valores sino también pueden presentar disvalores, a los que hay que tener presentes

[39] *Ibidem*, p. 55.

para que el intercambio, que en ese momento se hace mutuamente abierto a la crítica, no se vea afectado o truncado".[40]

La constitución de una ciudadanía intercultural trasciende los límites de la identidad nacional cuando el intercambio entre culturas se relaciona con lo global, pero ante las afirmaciones de ciudadanía cosmopolita e intercultural surgen las contradicciones y el conflicto por el reconocimiento de los derechos sociales y culturales que garantizan dentro de los estados y que al momento de salir de ellos quedan suspendidos, el problema se encuentra en las regulaciones entre derechos individuales y colectivos de forma global y esto es lo que pasa con los migrantes que quedan fuera y desprotegidos de derechos, dando paso a realidades complejas, pero también pueden ser el punto de partida como lo hace Benhabib para plantear alternativas, tal como nos lo recuerda Mario Magallón: "La experiencia del excluido puede ser el punto de partida para pensar lo no pensado todavía, por lo mismo es necesario que quede fuera de la universalidad totalitaria occidental. El punto de vista marginal representa una esperanza para construir una universalidad incluyente de nosotros y los otros".[41]

La interculturalidad en una perspectiva latinoamericana, precisamente se piensa y replantea como una mirada desde esta región, así la ciudadanía intercultural no está fuera de los contextos sociales y políticos, ni de la eticidad de los mismos. La interculturalidad es una cualidad que constituye el sujeto y el contexto, así la define Fornet Betancourt, pues es esta dimensión de la contextualidad en la que somos y estamos haciendo visibles los procesos de subjetivización personales y colectivos, en la medida que se establecen intercambios o se conocen espacios rituales, de creencias, de convivencia del mundo que compartimos, así:

> La interculturalidad sería como una cualidad en la que vamos dejando de ser analfabetos de nosotros mismos, y analfabetos del contexto. Tenemos un doble analfabetismo: biográfico y contextual. Si queremos plantear la cuestión del sujeto social, tenemos que aprender a leer las biografías que han sido posibles dentro de los procesos de subjetivización que nos ha dado nuestra historia, concretamente en México, América Latina, o donde quieran.[42]

[40] Ana Luisa Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, CIALC-UNAM, 2011, p. 89.

[41] Mario Magallón, *Reflexiones éticas y políticas desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 51.

[42] Raúl Fornet Betancourt, *Interculturalidad en procesos de subjetivización*, México, Consorcio Intercultural, 2009, p. 12.

En conclusión, las posibilidades de crear ciudadanías que convivan entre el horizonte intercultural y el cosmopolitismo necesariamente conlleva una comprensión desde el cosmopolitismo reflexivo, crítico y dialógico, contrario a cualquier posición imperial y dominante, en el que no se niegue Occidente, pero no se sobrepongan los valores, ni la moralidad occidental a cualquier otra construcción moral, de tal forma que las identidades culturales como las nuestras, las de América Latina, que se plantean desde la "nosotrariedad"[43] que se han mantenido por medio de la resistencia y la esperanza de ser reconocidas, dejando de ser sojuzgadas y negadas, por lo que en el paso a la construcción ética del diálogo se requieren consideraciones como las que da Panikkar, un desarme que permita escuchar e intentar comprender lo propio en lo que todo lo humano nos concierne a todos en esta unidad ontológica, pero que tiene ser concebida desde las diferencias que nos dan los contextos, las historias y las identidades, la realidad circunstanciada en este mundo que compartimos, pero en el que existimos desde la diversidad y pluralidad.

La interculturalidad para "nuestra" América implica una complejidad que incluye el reconocimiento y el diálogo, en él deberá trabajarse para entender y crear los mecanismos que permitan hacerlo horizontalmente, con el reconocimiento de la diversidad y de los diferentes niveles de realidad que existen en esta diversidad, pues se trata de incluirnos todos los pueblos originarios, los invisibles, los migrantes que son personas en movimiento, los mestizos, los exiliados, los *paria*, comprendiéndonos habitantes del planeta que tendremos que negociar y renegociar desde un horizonte reflexivo, incluyente en la búsqueda de justicia, libertad, equidad, solidaridad, democracia y pluralidad, con el fin de propiciar la dignidad y convivencia de unos con otros, así como con el espacio que compartimos y llamamos nuestro con todo lo que implica esta región del mundo, Latinoamérica.

Fuentes consultadas

Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Península, 1996.

———, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.

[43] Lo "nuestro" y el "nosotros" son entendidos como la nosotrariedad ontológica considerada en el sentido de identidad como comunidad dialógica discursiva de comunicación horizontal desde la alteridad y la diferencia. Véase Mario Magallón, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2007, p. 84.

———, *Ensayo de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005.

———, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006.

———, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y obra*, Madrid, Trotta, 2010.

Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

———, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.

———, *Another Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford Press, 2006.

———, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

———, "Otro universalismo sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos (Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights"), en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, julio-diciembre de 2008.

Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una Teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 2005.

Fornet Betancourt, Raúl, *Interculturalidad en procesos de subjetivización*, México, Consorcio Intercultural, 2009.

Etxeverria, Xavier, "Derechos culturales e interculturalidad", en María Heise (dir.), *Interculturalidad, creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Ministerio de Educación, 2001, pp. 17-38.

Fortí, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001.

Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, CIALC-UNAM, 2011.

Magallón Anaya, Mario, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2007.

Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal, 2003.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1991.

———, *Reflexiones éticas y políticas desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012.

Panikkar, Raimond, *Paz y desarme cultural*, Barcelona, Sal y Terrae, 1993.

———, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 34.

Sánchez, Cristina, "*Paria* o ciudadana del mundo", en Manuel Cruz y Fina Birulés, *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

———, "Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado", en *Teorías Políticas Contemporáneas*, Ciencia Política, Valencia, Tirant le Blanch, 2009.

SEN, Amartya, "La otra gente más allá de la identidad", *Letras Libres*, octubre de 2001, p. 7, recuperado de la página web http://www.letraslibres.com
TOUCHARD, Jean, "Conclusión-Una síntesis: la obra de Condorcet", en *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2000.
WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.
YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

Repercusiones de la identidad y el reconocimiento en la interculturalidad

Cristina M. G. García Rendón Arteaga*

Cada cultura, durante el transcurso de su historia, conforma o modela un estilo propio de vivir, situarse y actuar en el mundo, de ver las cosas, sentir, apreciar y valorar, de intuir y de trabajar intelectualmente. Este estilo de vida se cristaliza en una identidad cultural, que se va definiendo, puesto que nunca es un proceso cerrado, y que se concreta en tradiciones, costumbres y patrimonios comunes, característicos de cada uno de los grupos humanos, consolidando lazos de integración y cohesión entre los individuos y la sociedad.

Giménez, en una primera aproximación a la identidad, comenta que ésta está relacionada con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no parecen similares.

Pero, ¿cuál es la fuente de la identidad? ¿Qué es lo que nos distingue de otros grupos? De acuerdo con Giménez:

> Lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales... [Habla de] la

*Profesora de tiempo completo en el Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México, cmggra@gmail.com

identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos.[1]

Para Barth, la identidad se construye a partir de los otros:

> Lógicamente, diferentes circunstancias favorecen diferentes comportamientos. Como la identidad étnica está asociada con un conjunto de normas de valor, específicamente culturales, se concluye que existen circunstancias donde esta identidad puede expresarse con éxito moderado, y límites cuyo traspaso está vedado... las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada.[2]

Lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué posibilidades de acción tiene el individuo dentro del conjunto de normas del grupo social.

Otro autor, Martuccelli, habla de la identidad como dos grandes procesos. El primero remite a lo que supone garantizar la permanencia de un individuo en el tiempo, lo que hace que aun con los cambios que conoce, sea siempre el mismo individuo. El segundo se refiere a una serie de perfiles sociales y culturales propios de los individuos de las sociedades modernas: "La identidad es la articulación entre una historia personal y una tradición social y cultural. Es decir que en el estudio del individuo moderno, el espacio específico de la identidad está precisamente situado entre las dimensiones sociales', con connotación funcional (los roles), y las dimensiones más personales", con una connotación más íntima (la subjetividad)".[3]

En el análisis de la identidad, Martuccelli propone distinguir tres ejes diferentes. En el primer eje, la identidad aparece como una oscilación inestable entre la unidad y la descentración, es decir, por una parte la identidad puede ser coherente y única y, por otra, volverse plural, cuando el sujeto muestra la habilidad entre posiciones diversas. En el segundo, la oposición

[1]Gilberto Giménez, "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, Tijuana, enero-junio de 2009, pp. 7-32.

[2]Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976, p. 31.

[3]Danilo Martuccelli, "Los tres ejes de la identidad", en Daniel Gutiérrez Martínez, *Epistemología de las identidades, reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010, p. 61-75, p. 62.

es entre los que se adscriben a una concepción esencialista o naturalista de la identidad y los partidarios de una concepción constructivista o culturalista. El tercer eje se refiere a la diversidad de las consistencias constitutivas de las diversas formas identitarias; así, la identidad es a la vez el resultado de establecer una diferencia, transgredir los límites y verse constreñido por éstos. En este último eje, las identidades se construyen a través de límites con resistencias diversas.

En la identidad como unidad, ésta es inseparable del trabajo por el cual el actor se forja en el relato de un sentimiento de continuidad a través del tiempo y a veces, incluso, un sentimiento de coherencia interna que le permite aprehenderse como un individuo singular, siempre con la ayuda de elementos sociales y culturales. La identidad siempre es una transacción entre uno mismo y los otros. Este trabajo se escalona a lo largo de la vida:

> [...] las transacciones identitarias cuando el individuo, como consecuencia de una "crisis", se vuelve alguien más que modifica entonces su propia identidad. Cuando, sobre todo, la continuidad del sí es puesta a prueba de modo dramático, en los momentos críticos e importantes, como las enfermedades, el envejecimiento, o al momento de una movilidad social ascendente o descendente. Pero quizás ninguna demostración es al respecto tan convincente como la gestión de la multiplicidad de los universos culturales, los cuales logran alcanzar los individuos en el momento de una migración.[4]

Otra lectura sobre la identidad, opuesta a la unidad, es la descentración o pluralidad, donde ningún individuo dispone de sólo una identidad, incluso, el mismo individuo adopta varias, provenientes de posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de ejes diversos de referencia y atravesados por dispositivos que pueden ser contradictorios.

En el caso de las identidades múltiples, hay variantes analíticas. Una de ellas ve a la sociedad contemporánea bajo la influencia de una socialidad empática que hace agregaciones de todo orden. Otra considera que las identidades actuales de un sujeto colectivo no son más que el resultado transitorio de estrategias político-discursivas que son por definición abiertas y múltiples. En otra, el estudio de la descentración identitaria tiene una representación materialista, dialéctica e histórica del actor que distingue, por un lado, un patrimonio social heredado y por otro un trabajo identitario

[4]*Ibidem*, p. 65.

siempre inconcluso porque es inacabable. También se habla de identidades múltiples entre los usuarios de los medios de comunicación con las nuevas tecnologías, visto en el uso de seudónimos e invención de perfiles.

Es necesario delimitar los alcances de la identidad múltiple para no caer en la visión simplista de que cualquier acción social forma parte de nuestra identidad.

En el segundo eje, la identidad como la esencia o la construcción, se analiza la autenticidad o la artificialidad de los elementos de la identidad. Se refiere a su carácter original y homogéneo por una parte, o construido y heterogéneo, por otra.

> Una tensión evidente y simple opone pues primeramente la idea de una identidad preexistente, sustancial y sólida, un "verdadero" sí mismo, que el individuo debe descubrir y desplegar, en una serie de identidades artificiales y falsas... [Contra] toda identidad es sólo un conjunto aleatorio de fragmentos y de piezas traídas de nuevo; el universo identitario se vuelve un sistema abierto de signos flotantes, ya que ninguna articulación preexiste a su disposición efectiva... El actor es un tejido de contingencias, un conjunto de vocabularios a través de los cuales expresa su sí mismo, cuya necesidad de unidad y de coherencia identitaria son sólo una exigencia entre otras impuestas por el azahar del nacimiento en una tradición cultural.[5]

Hay que reconocer que el individuo es un consumidor de imágenes y de signos, al punto que sus identificaciones a veces se separan, o pueden virtualmente separarse, de todo anclaje local, en beneficio de las representaciones culturales que circulan en los medios de comunicación de masas; así, las identificaciones posibles no dejan de aumentar. El trabajo de *bricolaje* como trazo constitutivo de la identidad se refuerza ampliamente por este proceso. Son los *préstamos* más inéditos o sorprendentes lo que permite a los actores pasar de un universo simbólico a otro, al imbricarlos o al conservarlos de manera separada.

El tercer eje aborda el problema de la identidad a partir de la profusión de texturas cuya modernidad es el escenario. Da cuenta de la dinámica *sui generis* de las identidades que se pueden presentar bajo formas unitarias o coherentes, descentradas y hendidas, construidas o esenciales: "La variación identitaria... es una posibilidad arraigada en la vida social misma.

[5] *Ibidem*, p. 68.

Es amplia porque la vida social se celebra en medio de configuraciones parcialmente porosas, jamás duraderamente delimitadas, móviles, y la mirada analítica se ve obligada a comprometerse en otro paso que subraye el diferencial de consistencias propias de las diversas identidades".[6]

Para Martuccelli, la labilidad identitaria no es absoluta y opera bajo coacciones diversas. El grado de la labilidad varía en función de la configuración identitaria abordada, y no es necesario establecer un *continuum* que vaya desde identidades *sólidas* hasta identidades *fluidas* (lábiles). Es preciso reconocer que las identidades difieren en su permanencia y estabilidad en función no de su plenitud interna, sino de las resistencias externas. Un grado de labilidad suplementario es alcanzado con las identidades propiamente culturales, donde los intercambios identitarios obran a través de una gran profusión de signos. Las consistencias identitarias para Martuccelli están caracterizadas por una increíble hibridación de formas y, al mismo tiempo, forzadas a realizar un trabajo de establecimiento de límites y candados.

El trabajo de las *identificaciones* se presenta como una degradación que dibuja un conjunto de cierres, transitoriamente eficaces, pero jamás definitivos, pretendiendo fijar los límites en el diferencial de la labilidad propia a cada uno de los dispositivos identitarios. La identidad existe gracias a la estrategia que la sitúa frente a una alteridad. Toda identificación es concebible sólo teniendo en cuenta la diferencia que necesita para definir su propia identidad. Una identidad se opone o perece.[7]

Otro autor, Díaz-Polanco, concibe las características de las identidades como históricas y que se construyen en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas, respecto de las cuales se define la propia pertenencia. El cambio de los contextos provoca transformaciones identitarias. Las identidades son dinámicas e internamente heterogéneas, cambian, se adaptan y realizan ajustes internos. Como no son identidades completamente homogéneas, armoniosas o estables, no están libres de tensión en su interior, por lo que tienen que resolver conflictos permanentemente. Son múltiples, se vive intersubjetivamente como en un complejo edificio de diferentes niveles. Los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de pertenencias que ellos organizan de alguna manera y que están presentes de modo simultáneo:

[6] *Ibidem*, pp. 71-72.
[7] *Ibidem*, pp. 62-75.

> Comprender la diversidad, en este caso, requiere considerar tal articulación compleja de planos identitarios, como constitutivos de la noción social de los *nosotros*. La pertenencia identitaria incluye estos diversos niveles o capas y es preciso que se estudien sus mutuas influencias y contrapesos, y cómo todos ellos contribuyen a sostener y dar sentido a la llamada adscripción cultural.[8]

La multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de jerarquía. La jerarquización identitaria es dinámica. Es distinta en circunstancias diferentes. En un caso se puede poner énfasis en la pertenencia étnica, en otro en la de género; en una situación se apelará a la afiliación religiosa y en otra a la afiliación nacional: "la noción de identidad múltiple, colmada con el principio de jerarquización identitaria, permite comprender que una particular adscripción cultural no implica forzosamente rechazar otras pertenencias con las que seguramente se tienen muchos horizontes en común". Las identidades múltiples tienen siempre un *núcleo duro* que busca sustentarse en cada caso en el plano que proporciona mayor asidero comunitario. La identidad básica se asocia a la comunidad. Así, identidad y comunidad (o mejor dicho *comunalidad*), son fenómenos fuertemente entrelazados. El sentido de pertenencia, que otorga significado a la vida, va asociado a la identidad que fluye de la comunidad.[9]

Desde otro punto de vista, para Bartolomé, la identidad étnica se constituye por *sentimientos primordiales*, ya que abarca a toda la personalidad, que permiten la socialización comunitaria, que involucra al conjunto de la personalidad. Dichos sentimientos son dinámicos e históricos porque la identidad étnica se *construye* en cada momento histórico. También, toda identidad puede ser movilizada a nivel *instrumental* para obtener algún recurso en disputa; es decir, la identidad en acción, la etnicidad, supone siempre una orientación a fines; incluso la persecución de dichos fines puede modificar las características del grupo en cuestión.[10]

Pero la afirmación de las identidades en el proceso histórico no es un asunto fácil, según Natalio Hernández, como en el caso de México:

[8] *Ibidem*, pp. 144-145.
[9] *Ibidem*, p. 145.
[10] *Cfr.* Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2008, p. 73.

> el trauma de la Conquista, cinco siglos después, no ha sido superado. Más del 50 por ciento de la población nacional vive el "nepantlismo",[11] una especie de anomia social colectiva: grandes masas sociales desarraigadas, que no reconocen la vertiente cultural hispana o europea, pero que tampoco se reconocen en nuestras raíces ancestrales de origen mesoamericano.[12]

Con una perspectiva diferente en el estudio de la identidad, para Charles Taylor el énfasis debe ser puesto en el reconocimiento cultural, cuya tesis central es:

> [...] nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.[13]

Un ejemplo es la situación de la raza negra, donde, de acuerdo con esta tesis, la sociedad blanca les proyectó una imagen devaluada de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de asumir. Su autodepreciación se transformó en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Esto funciona de igual forma para los pueblos colonizados. A partir de 1492, los europeos proyectaron una imagen de los pueblos como inferiores e "incivilizados". Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto, sino que inflige una herida que causa a sus víctimas un odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía para los demás, es una necesidad humana vital.

No se puede hablar de *dignidad cultural* cuando una comunidad es marginada o sojuzgada por otra cuya característica es la intolerancia y el

[11] El término nepantlismo proviene del náhuatl *nepantla*, como algo distinto al sincretismo, es quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo. *Cfr.* Manuel Gutiérrez, "La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes", en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 31.
[12] Natalio Hernández, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009, pp. 186-187.
[13] Charles Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 2009, pp. 53-54.

autoritarismo al no reconocer los derechos de las demás culturas. La dignidad implica una necesaria pertenencia a la cultura, pues no es digna la que desconoce y excluye y, a la inversa, no puede dignificarse la desconocida. Toda comunidad es una comunidad de cultura, por lo que merece el reconocimiento de los otros. Esta concepción implica un *reconocimiento mutuo* y ciertos niveles de tolerancia que tienen que ganarse y defenderse.[14]

Posiblemente el desconocimiento de la diversidad cultural surge con la sobrevaloración de la cultura dominante como la única válida. ¿Dónde nace la idea de tener una sociedad que aspira a la unicidad? Díaz-Polanco sostiene que el origen del pensamiento acerca de la sociedad como un sistema sociocultural y político homogéneo, capaz de ser la única o verdadera civilización, se da en la segunda mitad del siglo XIX, fincado en la idea del progreso y la uniformidad civilizatoria; no es raro que con una concepción universalista se consiga desplegar una visión dominante donde aparece la certidumbre de que la humanidad entera confluye hacia su punto final o culminante. Lo mismo está ocurriendo en la actualidad con el proceso llamado "globalización", que de nuevo hace renacer las expectativas de algunos en la homogeneidad cultural y en la extinción de la diversidad.

De acuerdo con el autor, bien entendida, la globalización ni pone fin a la historia ni homogeneiza el repertorio cultural, a pesar de que pueda interpretarse como compresora de tiempos y espacios. No se saben cuáles son los límites de la tolerancia a la homogeneidad o hasta qué punto ésta se puede combinar con la multiforme variedad del mundo:[15]

> El dominio liberal a lo largo de los dos últimos siglos, lejos de resolver el problema de la diversidad cultural, ciertamente lo hizo más intrincado y agudo. Fundándose en principios racionalistas y en la preeminencia de la "autonomía personal", los primeros liberales recusaron los valores de la tradición en los que se sustentaban los sistemas culturales y sostuvieron la primacía absoluta del individuo frente a la comunidad.[16]

En este contexto, no sólo no habría que esperar la disminución gradual de las manifestaciones étnico-nacionales, sino una afirmación o regeneración. Wallerstein menciona que el discurso general en los años ochenta era que el conflicto étnico era un asunto arcaico, vestigio de épocas premodernas y por tanto un fenómeno agonizante. En la actualidad es evidente que, lejos de ser un vestigio, es un fenómeno, que posiblemente se incremente, creado por el moderno sistema mundial:[17]

> La globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de "inclusión" universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. Aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles... La globalización en suma es etnófaga.[18]

Pero la "inclusión" no implica la uniformidad del pensamiento, lo habitual es que se libre "la batalla de las identidades" en la cotidianidad y se manifieste bajo la forma de luchas culturales —nacionales, étnicas, religiosas, regionales— con intensidad y escalas variables. Para Crespin es un campo de batalla de la alteridad:

> El campo de batalla de la alteridad, no sólo filosófica, se ha ido disputando entre lo que podríamos ver como dos cuerpos militares que, aunque confrontados, no subsistirían el uno sin el otro —pues su discurso se basa siempre en la dialéctica de la negación de su contrario al que necesitan—. Así, encontramos teorías de la identidad (homogeneidad), desde las que Occidente impera y adscribe para sí toda expresión (filosófica, histórica, literaria, etcétera) y la diluye en su foco radial, como un sol que todo lo ilumina y que ciega el entendimiento. Sus contrarias, las teorías de la heterogeneidad, consisten en el movimiento estratégico contrario pero con iguales consecuencias multiplicándose las diferencias, como si miráramos a través de un caleidoscopio, vemos formas multiplicadas hasta el infinito que, en ese relativismo cultural que las divide y las particulariza como tradiciones herméticas, funden en negro las posibilidades de comunicación.[19]

[14] *Cfr.* Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, pp. 41-44.

[15] *Cfr.* Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2010, pp. 132-134.

[16] *Cfr. ibidem*, p. 135.

[17] *Cfr.* I. Wallerstein, "Utopística o las opciones históricas del siglo XXI", México, Siglo XXI Editores-CIICH, 1998, pp. 54-55, en Héctor Díaz-Polanco, *op. cit.*, p. 134.

[18] Héctor Díaz-Polanco, *op. cit.*, p. 137.

[19] Montserrat Crespin, *Filosofía japonesa. Más allá de torres de marfil y de babel*, Universitat Oberta de Cataluya, 4 de octubre, 2011, en http: //asiaoriental.blogs.uoc.edu/tag/filosofia-japonesa/, consultado el 14 de mayo de 2012.

El proceso de la identidad da respuesta a las nuevas condiciones de dos maneras diferentes. Una intenta proteger a la comunidad preexistente y si es posible preservarla. Afianza sus fronteras y, cuando es el caso, inventa mecanismos para reproducir y mantener al grupo. Otra, cuando están en ruinas las colectividades (desintegración, precariedad, exclusión de los circuitos laborales), busca crear nuevas comunidades. En este segundo caso se encontrarían los grupos indígenas. Por una parte, se trazan o refuerzan fronteras para delimitar y proteger comunidades tradicionales, amenazadas por los procesos globalizadores. Por otra, esta acción de trazar fronteras permite dar sentido a la comunidad misma, es cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan los recientes orígenes político-culturales. Esto en respuesta a la individualidad exacerbada.[20]

El impacto del proceso de la globalización conlleva un desgaste en los lazos de identidad entre las comunidades, que en lugar de generar identidades con tendencias globales, llevó a las comunidades a un encierro particular, como lo explica Touraine:

> La destrucción de las mediaciones sociales deja frente a frente la globalización del campo cultural y la multiplicidad insuperable de los actores sociales. El lado oculto de este multiculturalismo es el riesgo de encierro de cada cultura en una experiencia particular incomunicable. Semejante fragmentación cultural nos conduciría (a) un mundo de sectas y al rechazo de toda norma social... del mismo modo es peligroso que el individuo se ubique y valore únicamente por su pertenencia a una comunidad. Ello representaría el triunfo de un racismo generalizado...[21]

Los grandes problemas raciales, las luchas indígenas por la autonomía y las constantes manifestaciones de los grupos marginales dan motivo a la preocupación, pues son expresiones de lucha por el reconocimiento y manifiestan la necesidad de ser atendidas:

> Nuestra época comienza por tomar en cuenta la existencia de una diversidad de intenciones entre los individuos y que las formas de la relación y de reconocimiento han de ser trasladados al plano de la relación pluricultural, es decir, entre comunidades de cultura; más difícil de entender por cuanto éstas son agrupaciones con diversas maneras de ser particular y que han de transformarse en modos de ser colectivos. Las diferencias, las individualidades, adquieren rango ontológico en la comunidad, solos no son nada, su existencia se carga de significado en la comunidad, cuya manifestación antropológica por excelencia es la cultura.[22]

[20] *Cfr.* Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2010, p.139.

[21] Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 2011, p. 41.

En la actualidad nos encontramos ante una situación en la que las mayorías viven la exclusión y la pobreza. La discriminación se da en todas las latitudes. A nivel local, de acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010 (Enadis) revelan que la discriminación por origen racial o étnico, color de piel o apariencia física es una práctica cultural que persiste en México; algunos de los resultados son que 23 por ciento de los entrevistados no estarían dispuestos a permitir que en su casa viviera gente de otra raza, mientras 54.8 por ciento afirma que a las personas se les insulta por su color de piel y 15 por ciento ha sentido que sus derechos no han sido respetados por esa razón. La discriminación racial se asocia con frecuencia a personas indígenas; sin embargo, la Conapred indica que la población afrodescendiente (*sic*) en México se encuentra ignorada. [23]

Ayala realiza una propuesta que se refiere a la igualdad compleja que permita la diversidad cultural, alejándose de una igualdad homogénea propia de las sociedades totalizantes:

> Hay que cambiar la idea de una diferenciación cultural marcada por una especie de jerarquía cultural, donde culturas dominantes, complejas y modernas, someten a otras de menor influencia y que tradicionalmente han sido marginadas en el campo o la ciudad. Este tipo de diversidad cultural es el que integran las sociedades tradicionales y no permite la pluralidad cultural incluyente. No es esa diversidad la que requerimos, sino aquella que se rige sobre los principios del reconocimiento. No se debe reconocer a unas y a otras no; las comunidades locales merecen esta misma oportunidad de reconocimiento, pues unas, lo mismo que las otras, por ser culturas, aportan algo a la humanidad y este solo hecho les da cobertura de reconocimiento.[24]

[22] Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, p. 38.

[23] *Cfr.* Ariane Díaz, "Persiste en México la discriminación por origen racial, color de piel o físico", *La Jornada*, p. 42, 6 de mayo de 2011, en http: //www.jornada.unam.mx/2011/05/06/index.php?section=sociedad&article=042n2soc, consultado el 6 de mayo de 2011.

[24] *Ibidem*, p. 46.

Para que se dé la igualdad compleja es necesario crear las condiciones económicas y políticas que permitan las oportunidades en las diferentes culturas. Esto permitiría un *multiculturalismo moderado*, capaz de reconocer las diferencias, por mínimas que sean, siempre y cuando haya un Estado rector incluyente que norme las diferencias y el diálogo intercultural. Este multiculturalismo estaría integrado por comunidades diversas en las que el respeto, el reconocimiento y los medios de subsistencia les garanticen su dignidad.

Para Ayala, entre más complejas son las sociedades más complejas son sus identidades. Ya no se puede hablar de una identidad homogénea, pues hay una gama multifactorial de elementos que impiden determinar los márgenes de las culturas. Hoy, ya no es posible pensar la conformación de identidades, aun en comunidades locales, en términos de la propia localidad; lo local se ha vuelto translocal, y en esta dimensión defiende su propia identidad, pero admite involuntariamente elementos no controlables que trastocan los valores tradicionales de su ámbito. Decir que en la actualidad la sociedad es compleja, implica decir que tiene un dinamismo no conocido, fundado en la complejidad de medios de comunicación, de una industria empresarial, así como la industria cultural, que no tiene semejanza con otras épocas.[25]

La identidad como constructo complejo permite el análisis de las relaciones entre las diversas culturas. Da cuenta de la forma en que se pueden dar las tensiones entre grupos diferentes, sobre todo en las relaciones de dominio, donde se tiene sobrevalorada la identidad propia.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A la reflexión sobre la identidad y la diferencia subyace la consideración del ser humano como especie y a la par como sujeto individual concreto. Algunos planteamientos universalizantes desconocen el tipo de interacciones que se dan entre un nivel biológico, ambiental y sociocultural, donde radica el origen de algunas de las diferencias. El planteamiento de las diferencias es una manera para comprender al ser humano como ser viviente. La experiencia se ha dado en y a través de una pluralidad de culturas y subculturas, interconectadas de modo diferencial.

[25] *Cfr. ibidem*, pp. 47-49.

De manera específica, las diferencias culturales van desde las que son fácilmente percibidas —pigmentación de la piel, forma del cabello, dimensión atómico-corporal, etcétera— hasta las formas distintas de vida correspondientes a la diversidad de grupos étnicos, lo cual ha sido un factor que despierta inquietud, curiosidad, interrogantes, temor e imaginación.

El tema de las identidades en la actualidad debe pasar de un estudio de lo local y homogéneo al estudio de la dinámica de las identidades abiertas al intercambio entre culturas, complejas y difíciles de determinar, pero que logran su cometido de mostrar las diferencias y similitudes entre las culturas, en un mundo cada vez más globalizado. Así, la identidad individual ha de reconocerse en los otros, en la comunidad, formando parte de un horizonte histórico, comprometido responsablemente con el colectivo cultural.

Los límites étnicos persisten a pesar del tránsito personal; estos límites, como tipo de distinciones, no dependen de factores como la ausencia de movilidad, el contacto o la información, sino que más bien se consolidan mediante procesos sociales de exclusión o incorporación. Esto pone en duda la suposición de que la persistencia de los límites culturales se produce en el aislamiento. No hay razón para querer conservar el *patrimonio cultural* intacto, pensando en la protección de identidades amenazadas. No es al *folklor* al que habría que cuidar sino a los procesos entre colectivos o comunidades que permitan la construcción de una cultura incluyente y participativa.

Toda cultura toma lo propio como medida de lo natural. El etnocentrismo es hasta cierto punto *normal* y generalizado para todo grupo humano, así como la construcción de una manera de pensar para la que lo propio suele ser considerado como el centro de todo y los otros suelen ser clasificados y valorados según los criterios de ese grupo; sin embargo, se hace necesario que se reconozca la serie de contradicciones que esto genera.

Desafortunadamente, lo que se vive es una diversidad cultural acompañada de marginación de culturas e individuos, donde no hay reconocimiento y, por consiguiente, existe una falta de respeto, libertad y dignidad.

Actualmente crecemos con la conciencia sobre el papel vital que desempeña la diferencia; sin embargo en México, mientras en la Constitución se establece la igualdad para todas las personas, en la realidad existe una gran discriminación hacia las personas de raza negra, indígenas (se valoran las obras monumentales de sus ancestros, pero no a los descendientes que ocupan el territorio actualmente) y personas con alguna discapacidad.

Sería importante reconocer que en México tenemos una cultura en la que las personas nos discriminamos entre sí, y que tendríamos que realizar una autocrítica para mejorar la convivencia en todos los ámbitos. Tomar en cuenta que el sentido de pertenencia —identidad y diferencia— se delimita en la interactuación con las otras culturas.

Fuentes consultadas

Ayala, Juan Carlos, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010.

Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2008.

Crespin, Montserrat, *Filosofía japonesa. Más allá de torres de marfil y de babel*, Universitat Oberta de Cataluya, 4 de octubre, 2011, en http: //asiaoriental.blogs.uoc.edu/tag/filosofia-japonesa/. Consultado el 14 de mayo de 2012.

Díaz, Ariane, "Persiste en México la discriminación por origen racial, color de piel o físico", *La Jornada*, Distrito Federal, 6 de mayo de 2011, en http://www.jornada.unam.mx/2011/05/06/index.php?section=sociedad&article=042n2soc. Consultado el de 6 de mayo de 2011.

Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2010.

Giménez, Gilberto, "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, Tijuana, enero-junio de 2009, pp. 7-32, México.

Gutiérrez, Manuel, "La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes", en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad*, México, Plaza y Valdés, 2010.

Hernández, Natalio, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009.

Martuccelli, Danilo, "Los tres ejes de la identidad", en Daniel Gutiérrez, *Epistemología de las identidades, reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010, pp. 61-75.

Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 2009.

Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 2011.

¿Cómo tratar culturas no liberales en democracias liberales?

Nora Ileana García Peralta

Introducción

¿Cómo tratar culturas no liberales? Ésta es una pregunta hecha por uno de los teóricos más sobresalientes del multiculturalismo: Will Kymlicka y las respuestas por él mismo formuladas son bastantes problemáticas. Sin embargo, hacer esta pregunta hoy cobra mucha importancia, pues propone reflexionar acerca de la forma en que, por ejemplo, los pueblos originarios y afrodescendientes han sido tratados en los procesos históricos de Latinoamérica.

En este trabajo propongo como tesis central que la propuesta de Will Kymlicka sobre liberalizar culturas no liberales a través de una educación liberal no sólo es contradictoria con su posicionamiento sobre el respeto hacia otras culturas societales no liberales, e incluso, contraria a la autonomía moral del individuo; sino que, además, la educación liberal presenta dificultades de acoplamiento, con lo que los propios pueblos originarios proponen para su educación como la forma más adecuada de relación jurídico-política entre ellos, el Estado y la sociedad dominante, esto es: la educación indígena autónoma en México y la educación intercultural crítica en Bolivia y Ecuador.

Si asumimos a la interculturalidad —y, en este caso, a la educación intercultural— como el eje más adecuado de relación ético-política entre el Estado y los pueblos indígenas, veremos que las respuestas proporcionadas por Kymlicka van en sentido contrario.[1]

[1] De hecho, como bien señala David Blanco Cortina, la *diversidad cultural profunda* no encuentra respuesta adecuada en ningún tipo de liberalismo. Véase Davida Blanco Cortina,

Las respuestas que el autor proporciona fueron ya adoptadas por el liberalismo en torno al tema indígena. De ello da cuenta el indigenismo mexicano, por citar un ejemplo, cuyo eje de acción política fue la educación en castellano con resultados nada alentadores para estos pueblos.

Como ya lo abordaremos, la educación liberal propuesta por el indigenismo no respondió al reto de los estados de combatir las desigualdades socioeconómicas de los pueblos indígenas. Hoy, ni la educación oficial (de cuño liberal), ni ninguna otra política pública pretenden transformar dicha desigualdad caracterizada por dinámicas de colonialismo interno, sino simplemente incorporarlo, asimilarlo nuevamente al prototipo de la cultura mayoritaria, así como a la cultura de masas muy propia de los procesos económicos mundiales y basadas en la lógica neoliberal; lo cual conlleva el desprecio por los valores y formas de vida que proponen los pueblos originarios de México a menos que se sometan a la mercantilización. De ahí la necesidad de revisar alternativas diferentes y más contextualizadas en la realidad latinoamericana.

Presupuestos de la democracia liberal

¿Qué es una democracia liberal?

Hablar hoy día de democracia no es fácil pues, a diferencia de muchos otros conceptos, con éste no existe consenso en ningún círculo importante. Por ejemplo, para Robert Dahl[2] las razones de la plurisemia se encuentran en el paso de ciudades-Estado a Estados-nación. Además, lo que hoy se vive y se entiende como democracia corresponde a distinciones entre una de tipo ideal (abstracción) y otra práctica (forma de gobierno).

En este sentido, más bien, podemos advertir que su contenido depende del contexto geográfico, temporal e histórico donde se ejercite. Así, tenemos una democracia de la antigüedad, otra moderna, una democracia mexicana,

"Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal", *Diálogos de Derecho y Política*, revista electrónica, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, UdeA, núm. 10, año 4, mayo-agosto de 2012, p. 3. Texto en línea: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/article/viewFile/13372/11959. Consultado el 13 de octubre de 2012.

[2]Robert Dahl, *Entrevista sobre el pluralismo* (Robert A. Dahl en diálogo con Giancarlo Bosetti), Guillermo Piro (trad.), Argentina, FCE, Breves, 2003, pp. 10-11.

otra estadounidense, otra francesa y últimamente las democracias incipientes en Oriente medio; en fin, ninguna se parece por cuanto cada pueblo adapta la idea y *praxis* democrática a sus condiciones y complejidades sociales. Además, hoy día, ante la reivindicación de diversos grupos (mujeres, indígenas, negros, homosexuales, migrantes, etcétera) sus fronteras se siguen delimitando.

Sin embargo, desde el ámbito académico encontramos notas comunes que dan cuenta de una teoría muy compleja, la cual toma como principios eje: el individualismo, la libertad, la igualdad, el imperio de la ley, la representatividad y, sobre todo, la defensa de los derechos humanos.

Además, para hacerla operable en términos prácticos, fue necesario recoger el concepto de *ciudadanía* bajo el cual sólo ciertas personas calificadas pueden participar en los procesos políticos de toma de decisiones.

Entonces, en primer lugar, para efectos de este capítulo, trataremos de determinar lo que es una democracia liberal. Al respecto, Sartori[3] plantea que la relación entre democracia y liberalismo también ha sido complicada, pues no existe unanimidad en su uso; muchas veces democracia y liberalismo se han confundido en un splo concepto.

Desde una perspectiva historiográfica, este mismo autor[4] plantea que democracia y liberalismo son distintos; a la primera se le relaciona con la igualdad y al segundo con la libertad, pero los sistemas políticos occidentales los hacen converger. Para entender esto, el autor plantea diferencias entre uno y otra: el liberalismo gira en torno al individuo, en tanto que la democracia lo hace en torno a la sociedad.

Además, el liberalismo pone atención a la forma de Estado y al proceso de creación de las normas, mientras la democracia a su contenido. Así, es posible sostener ambas posturas. De esa forma, incluso, se delimita lo que corresponde estudiar a la democracia en estricto sentido (política) y a la democracia social (economía). Esto, a su vez, le permite relacionar democracia *política* (forma de elegir autoridades y de ejercer el poder) con democracia liberal.[5]

Para resumir, democracia liberal es el régimen de gobierno (producto de la evolución histórica del Estado moderno) fundamentado en una cons-

[3]Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia 2. Los problemas clásicos*, Santiago Sánchez González (trad.), España, Alianza Universidad, 2000, pp. 444-446.

[4]*Ibidem*, pp. 467 y 468.

[5]*Ibidem*, pp. 469-471.

titución desde la cual se establecen sus formas de integración política, económica, social y cultural, la regulación del ejercicio del poder delegado por el pueblo a sus representantes, así como los derechos de los ciudadanos. Estos últimos, debemos destacar, se caracterizan por fortalecer —desde la dimensión ético-política— los principios jurídicos de igualdad y libertad individual; es decir, asumen que las relaciones sociales deben ser entendidas y reguladas desde una perspectiva ética y ontológicamente individualista, por ello, las normas jurídicas en última instancia tenderán a proteger el ejercicio de la autonomía individual. En palabras del propio Kymlicka:

> La democracia liberal no puede reducirse a la idea de la regla de las mayorías. La democracia liberal también incluye una compleja serie de reglas y principios para estructurar, dividir y limitar el poder. El más destacado de estos principios es la protección de los derechos individuales. De hecho son muchos los que definen la democracia liberal como una protección constitucional de los derechos civiles y políticos básicos de los individuos.[6]

El liberalismo contemporáneo de Kymlicka y el pluralismo cultural

Para el autor revisado, el componente social destacable corresponde a una muy amplia diversidad étnica y nacional, donde las reivindicaciones étnicas cobran un papel político importante. En sus demandas se incluyen derechos diferenciados correspondientes a grupos minoritarios o nacionales, por ejemplo, los pueblos originarios: derecho al uso de la lengua, derechos territoriales, autonomía, representación política, etcétera.

Anteriormente, los Estados nacionales sustentaron que el progreso material dependía de promover la homogeneización de sus miembros imponiendo una sola cultura (nación) y una sola lengua oficial (español), hoy ya no es posible sostener eso.

La realidad, un vez más, confrontó el ideal occidental de universalizar y uniformar al ser humano. Y esto no se sostiene a cuenta de exponer cómo es que el liberalismo ha respondido a la diversidad cultural (no solamente por eso), sino porque a dondequiera que miremos las diferencias

[6]Will Kymlicka, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", *Isegoría*, vol. 0, núm. 14, 1996, pp. 5-36.

son variadas y enormes las distancias: diferencias socioeconómicas extremas, sectores excluidos y que por ello exigen derechos especiales (niños, mujeres, indígenas, homosexuales, discapacitados, entre otros).

Derivado de ello, según Kymlicka, la democracia —como expresión política del liberalismo— tiene como reto traducir a su lenguaje los bienes diferenciados que demandan grupos variados al interior de los Estados multiculturales. Ello implica conciliar los presupuestos de la democracia liberal, es decir, igualdad y libertad individual con aquellos que sostienen dicho pluralismo cultural, es decir, los derechos colectivos. Para el autor, éste constituiría el principal debate en una teoría de los derechos al interior de un Estado que se reconozca con un componente culturalmente diverso.

Para ello, retomó la *Teoría de la justicia* de John Rawls en su búsqueda de justicia social, así como *Casos difíciles* de Ronald Dworkin; pero también tomó parte del viejo debate intelectual entre liberales y comunitaristas: ¿en dónde se desarrolla mejor un ser humano? ¿En su libertad como individuo o a través de sus lazos con la comunidad?[7]

Como dijimos en el punto anterior, al liberalismo le interesa sobre cualquier cosa la libertad individual, por ello una cultura es especialmente valiosa si permite actuar con libertad a sus integrantes. Al respecto, Will Kymlicka refiere que "Los liberales únicamente pueden aprobar los derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad o autonomía de los individuos".[8] Como vemos en este punto, es bastante clara la postura del autor.

Para efectos del presente trabajo, relacionaremos el concepto "minorías" con el de "pueblos originarios" y sus culturas.[9]La cultura en Kymlicka[10] no sólo se asocia a un grupo determinado, es societal, pues *a*) posee un catálogo de opciones válidas, es decir, con sentido para el que las escoge (significativas); *b*) una cultura generalmente se establece en un territorio determinado; y *c*) sus miembros se comunican a través de una lengua compartida.

[7]Una referencia bastante clara de este debate lo encontramos en Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, España, Paidós, 1999, pp. 125-159.

[8]Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Carme Castells Auleda (trad.) Barcelona, Paidós, 1996, p. 111.

[9]Para Kymlicka, los pueblos originarios constituyen naciones más pequeñas conviviendo al lado de otra que es dominante (la nación mexicana mayoritaria en este caso).

[10]Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural…, op. cit.*, p. 112.

Sugiere que estas tres características proporcionan opciones significativas al individuo que pertenece a determinada cultura. Significativo es lo importante, lo valioso. Consiste en dar importancia a algo, por ejemplo, a una práctica comunitaria (sea religiosa, política, jurídica, económica, etcétera); consiste en otorgarle cierto valor y comprender el significado que los otros miembros de esa cultura otorgan a dicha práctica.

Entonces, para Kymlicka,[11] las opciones son significativas porque son importantes para un individuo; su pertenencia a determinada cultura es fundamental en sus decisiones (en este punto se nutre de los autores comunitaristas). Esto sólo es posible con la comprensión del lenguaje e historia de esa cultura, o sea, con la comprensión de su cosmovisión. Así funciona la cultura.

Ahora bien, ¿cómo lo relaciona con la libertad individual? En tanto ese sistema de pensamiento tiene significado para los miembros de una cultura, éstos escogerán las opciones que su misma cosmovisión les proporciona, pues para su sentido de la vida es importante hacerlo así. Esa decisión es una cuestión de libertad individual, es una decisión autónoma de la persona que le obliga a analizar si su decisión es conveniente porque refuerza sus lazos identitarios, pero si ya no lo fuera también la hará dudar y, en dado caso, tomará la decisión de abandonar cierta práctica.[12]

En suma, para Kymlicka, el ejercicio de la libertad individual en un determinado contexto cultural debiera responder a la articulación entre cultura y democracia liberal. Sólo de esta forma se escogen entre opciones significativas con libertad. Es así como la cultura debe considerarse importante para una democracia liberal en la medida en que la libertad individual sólo es posible en ella si tienes opciones significativas disponibles, es decir, en una cultura donde no existen alternativas importantes y válidas no puedes escoger nada con libertad.

Sin embargo —para el autor— también existen culturas societales, cuyas instituciones son *iliberales o no liberales*, es decir, van contra la igualdad y la libertad individual para revisar los actos propios y replantearlos de otra forma. Por ejemplo, para el liberalismo, siempre que los miembros de determinada cultura actúen violentando la dignidad de la persona, serán

[11] *Ibidem*, pp. 118-129.
[12] En este punto, Kymlicka se adscribe a la autonomía moral kantiana.

culturas iliberales.[13] Esto constituye un *caso difícil* y obliga a los liberales a mantener una postura crítica frente a dicha situación.

La propuesta de Kymlicka consiste en que *los liberales no deben impedir que las naciones no liberales mantengan su cultura societal, pero sí deben promover la liberalización de dichas culturas.*[14] *¿Cómo sería esa promoción? El autor sugiere que dicha liberalización se realice a través de una educación liberal.*[15]

LA EDUCACIÓN INDIGENISTA EN MÉXICO COMO AGENTE DEL LIBERALISMO

Antes habíamos dejado en claro la postura del autor sobre su preferencia de la libertad como manifestación de la autonomía moral de la persona.[16] También expusimos cómo, para Kymlicka, era importante la cultura como contexto de elección libre. Sin embargo, ninguna cultura es estática y ello se debe a la acción individual y conjunta de sus miembros; pero, no sólo a eso, también es resultado de un entramado de complejidades de las que los pueblos originarios han sido objetos más que sujetos.

Como se verá, la propuesta de Kymlicka no es nueva, pero históricamente su implementación significó la ruptura o la desaparición de muchas culturas —y con ello, de sus opciones significativas—; debido a ello, el Estado mexicano y sus agentes han encontrado fuerte resistencia por los pueblos originarios. Al respecto, traeremos al análisis datos sobre el tratamiento que se le dio al tema del pluralismo cultural en nuestro país: el indigenismo y su bastión educativo.

Así, en este punto, emerge una contradicción en la propuesta del autor. Pues, por un lado, propone la libertad y el derecho de ser de las culturas societales a mantenerse iliberales pero, por el otro, también sostiene que deben ser liberalizadas (donde, además, la participación del Estado debe ser abierta o activa en el tema).

Entonces su propuesta, que es la oferta multicultural, consiste nuevamente en uniformar, homogeneizar, integrar a estos pueblos a la mayoría

[13] Se entiende que la dignidad humana está contenida en los principios de libertad e igualdad, insertos principalmente en los derechos humanos y fundamentales.
[14] Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, *op. cit.*, pp. 134 y 135.
[15] *Ibidem*, pp. 132, 134 y 135.
[16] *Supra*, p. 177.

nacional pero sólo en términos culturales, pues como podemos constatar con censos nacionales, la población indígena aún sigue relegada de una redistribución socioeconómica más equitativa y llena los índices de marginalidad más alta del país.

En realidad, su postura es excluyente: no admite la diferencia a menos que se someta a una reeducación moral. Por vía de exclusión lógica discrimina formas de ser y de relación diferente, lejos de abonar a la igualdad sustancial la hace poco probable o incierta.

Independientemente de que estemos o no de acuerdo con las prácticas de estos grupos, lo cierto es que los liberales de muchos Estados multinacionales y/o multiculturales —incluyendo México— no sólo han dejado fuera de sus intereses y acciones aquellas *razones* de los pueblos originarios para seguir "reproduciendo sus culturas", sino también y principalmente los motivos para transformar y acabar con sus condiciones de explotación y opresión en el marco de un colonialismo interno que no deja de actualizarse. Al contrario, los gobiernos que implementan políticas neoliberales, a través de la propuesta multicultural de mera inclusión, han sido omisos en proponer soluciones *consensuadas* con éstos; la imposición unilateral de dichas políticas, incluyendo las educativas, también violenta la dignidad de estos pueblos pese al reconocimiento de muchos derechos, entre ellos: la consulta previa e informada.

El indigenismo

Las políticas indigenistas, según Díaz-Polanco, están "[...] concebidas y diseñadas por los *no indios*, para ser aplicadas a los *otros* [a los indios]; no suponen una consideración del punto de vista de esos otros, sino una negación rotunda de que éstos tengan algo qué opinar sobre sus propios asuntos".[17] Para este mismo autor,[18] esto es antidemocrático y conservador en términos de que dichas políticas (a pesar de sus buenas intenciones) no pretenden transformar las condiciones denigrantes en que se mantiene a los pueblos indígenas; en realidad se busca despojarlos de sus sistemas de

[17] Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 5a. ed., México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 42.
[18] *Idem.*

cosmovisión o adaptar éstas para conservar el buen funcionamiento del sistema capitalista.

El indigenismo como perspectiva teórico-política desplegó acciones desde el Estado no para proveer a los indígenas con bienes primarios básicos como sostendría Kymlicka: libertades y derechos apropiados a estos grupos; ni para asegurar una distribución socioeconómica más justa como diría Rawls. Su intervencionismo hizo valer otra lógica: homogeneizar culturalmente porque la diferencia de valores entre una y otra cultura era perniciosa para el propio indígena, era la causa de su pobreza, alejado de la "excelencia" que el liberalismo sí ofrece como proyecto ético-político.

La educación liberal

La educación liberal del porfiriato —bastante influenciada de ideas positivistas— giró en torno a notas etnocéntricas, bajo las cuales se consideró que las culturas indígenas debían ser civilizadas, o sea, modernizadas a través de la educación liberal porque, en comparación con las occidentales, constituían asociaciones verdaderamente "atrasadas". Su vida comunitaria alejada de toda modernidad fue considerada digna de desaparecer porque en ella la libertad y el desarrollo personal, sobre todo económico, no eran posibles. Sus culturas constituían un obstáculo.

Hacia los años de la posrevolución (1940-1945), con el fin de promover su integración a una cultura nacional supuestamente "progresista" pero sin abandonar su pertenencia étnica en particular, se empleó a la educación como parte de ese constructo político llamado *nación mexicana*. Según Díaz Polanco,[19] el primer paso consistió en dejar de hablar las lenguas madre, las lenguas indígenas y reforzar el uso del español en las aulas, en las comunidades indígenas y en las instituciones; lo cual facilitaría la integración nacional.

Esta política, así como la pobreza estructural y la desigualdad, lograron desarraigar a muchos indígenas de su cultura. La educación indigenista fracasó en su objetivo (protegerla). Posteriormente, se procuró educación a los propios indígenas con el fin de que entre ellos mismos se educaran —en patrones impuestos por los agentes gubernamentales— pues, sólo

[19] *Ibidem*, p. 96.

así, la educación formal eliminaría la pobreza que caracteriza a estos pueblos y lograría su integración definitiva a la nación mexicana.

Pero "La educación de la sociedad nacional [liberal] enfatiza métodos y contenidos más que un proceso de aprendizaje; parte de patrones ya validados de comportamiento completamente ajenos a las comunidades y que perpetúan las diferencias".[20]

La educación intercultural y bilingüe

A partir del 2001, con las reformas en materia de derechos y cultura indígena y con el fin de cumplir con los compromisos internacionales adquiridos frente a estos pueblos mediante la firma del Convenio 169 de la OIT, se abrieron espacios en el sistema educativo mexicano para la educación intercultural y bilingüe.

En el caso de México, aun y cuando desde las esferas de gobierno se le llame "educación intercultural", se encuentra influenciada por un multiculturalismo liberal que desde las aulas termina únicamente por impartir determinadas asignaturas en lenguas indígenas, argumentando que ello implica el respeto a las culturas, mientras persiste en negar los valores y saberes de los pueblos originarios, máxime si éstos van contra la libertad y la igualdad; peor aún, las pedagogías oficiales reproducen su condición de pueblos colonizados.

El apartado B del artículo 2° constitucional establece como una de las obligaciones del Estado hacia los pueblos y comunidades indígenas:

> II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.[21]

[20] Elisa Ramírez Castañeda, *La educación indígena en México*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2006, p. 163.

[21] Las cursivas son de la autora.

Asimismo, en el artículo 11 de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas se establece que:

> Las autoridades educativas federales y de las entidades federativas, garantizarán que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural, y adoptarán las medidas necesarias para que en el sistema educativo se asegure el respeto a la dignidad e identidad de las personas, independientemente de su lengua. Asimismo, en los niveles medio y superior, se fomentará la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad y los derechos lingüísticos.[22]

Pese a los dispositivos jurídicos anteriores, nada hay en el resto del articulado constitucional —por ejemplo, en su artículo 3°, el cual contiene principios y directrices de las políticas públicas en materia educativa— que se refiera a la educación intercultural como un proyecto del Estado mexicano y que vincule tanto a los pueblos indígenas como a la sociedad no indígena.

Estas políticas educativas no abandonan el viejo esquema, son neoindigenistas. Adoptan características propias de la convergencia entre la globalización, el neoliberalismo y las exigencias de democratización interna, y a las cuales responde perfectamente el multiculturalismo mediante sus arreglos de inclusión de las diferencias étnicas, en tanto sean de utilidad a la economía globalizada y a la imagen de los gobiernos latinoamericanos.[23]

Catherine Walsh[24] plantea que, en Latinoamérica, lo intercultural se ha pensado únicamente como una cuestión lingüística y cuya orientación implica la relación del alumnado indígena con el resto de la sociedad pero sin ninguna reciprocidad. Se trata en estos casos de una educación operada desde una *interculturalidad funcional* al sistema vigente.

[22] Las cursivas son de la autora.

[23] Claudio Sartorello, Stefano "Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas", *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, Chile, vol. 3, núm. 2, 2009, pp. 80 y 81. Texto en línea, http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art5.pdf. Consultado el 2 de junio de 2014.

[24] Catherine Walsh, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", ampliación de ponencia presentada en el seminario Interculturalidad y educación intercultural, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia, 9-11 de marzo de 2009, pp. 6 y 7. Texto en línea, http://www.iiicab.org.bo/Docs/MAESTRIA1/M1/unidad-4/InterculturalidadCr%EDticayEducaci%F3nIntercultural.pdf. Consultado el 5 de junio de 2014.

La interculturalidad vista desde el multiculturalismo y cooptada por los gobiernos no posee eficacia alguna como principio político rector para regular las relaciones entre el Estado, los pueblos indígenas y el resto de la sociedad, pues parte de un uso político que no pretende transformar las relaciones opresivas neocolonialistas de que son víctimas los pueblos originarios; en cambio, sí busca diluir los conflictos sociales generados por la explotación, la pauperización de la población y la exclusión social, a través de una examinación sobre el cumplimiento de los derechos humanos y la implementación de acciones afirmativas a favor de sectores vulnerables como los miembros de pueblos indígenas.[25]

Se evidencia, entonces, que aun en las democracias liberales más recientes, educar a los miembros de los pueblos indígenas bajo cánones liberales no es ni garantía de respeto a su pertenencia étnica por parte de la cultura mayoritaria, ni mucho menos del Estado. Tampoco es garantía para erradicar la explotación y la pobreza; más bien no ha sido así. Tampoco se traduce en que aquellas culturas calificadas de no liberales dejarán de violentar los derechos humanos de sus miembros, de hecho ni en las sociedades liberales se cumple el propósito.

Cuando el Estado liberal democrático ha implementado políticas educativas tomando como objeto prioritario salvaguardar valores y principios como la libertad individual o para promover un supuesto desarrollo económico igualitario sin consultar a los pueblos indígenas, ha transgredido su dignidad y su derecho de *seguir siendo* lo que les es importante: ser diferentes. De esa manera se han eliminado las opciones significativas con las cuales los miembros de esas culturas podrían escoger con libertad. Esto es así porque en los procesos de enseñanza-aprendizaje oficiales no se incluyen ni sus valores ni mucho menos su diversidad de pensamiento.

Detrás de estas acciones se deja entrever otro tipo de razón. Cuando este tipo de teorías "califican" a un pueblo de poseer una cultura iliberal sólo pretenden legitimar nuevas políticas hegemónicas —como las mencionadas neoindigenistas— con el pretexto de que constituye un deber ético-político liberalizar a determinados pueblos a partir de su reeducación moral.[26]

[25] *Idem.*

[26] En palabras de David Blanco Cortina, estas políticas constituirían una nueva "misión evangelizadora", David Blanco Cortina, *op. cit.*, p. 4.

Liberalizar una cultura, por el contrario, podría negar la libertad individual del propio indígena al que ni siquiera se pregunta sobre el tipo de educación que desea, ni acerca de los contenidos, formas y métodos que deba contener su propio aprendizaje. Esto es así porque el liberalismo cree que al desplegar la autonomía individual se llega a una sola conclusión: vivir conforme a los códigos liberales porque éstos son más valiosos que otros.[27]

En ciertas comunidades indígenas el elemento colectivo y comunitario tiene más peso pero no anula la libertad individual, la complementa, la hace más responsable con su entorno (donde, entre el ser humano y la naturaleza no hay diferencia).

Al respecto, una de las respuestas más adecuadas a la pregunta sobre cómo manejar culturas no liberales en democracias liberales viene de los propios movimientos indígenas: una educación en el marco de la llamada autonomía indígena, caracterizada por una resistencia antisistémica con despliegue de contenidos críticos y determinados por las propias comunidades. Otro ejemplo es la educación intercultural crítica, ya asumida constitucionalmente en Bolivia y Ecuador, y analizada por algunos teóricos en Sudamérica.

El movimiento indígena mexicano, la autonomía y la educación indígena

El movimiento indígena ha sufrido transformaciones tanto en su capacidad organizativa como en las demandas que plantea. Este último tema es el más interesante. A decir de Consuelo Sánchez,[28] en principio, el movimiento indígena estuvo relacionado a la posesión de la tierra, la cuestión agraria fue fundamental para ese momento. Posteriormente, el movimiento se vinculó al tema de los recursos naturales de que los indígenas disponían históricamente, por lo cual su lucha se caracterizó como ecológica. Finalmente, podemos observar un último rasgo distintivo de los anteriores y

[27] Rawls sostiene, por ejemplo, que la racionalidad sólo puede llevar al individuo a escoger *Los principios de la justicia*.

[28] *Cfr.* Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 13-15.

consiste en demandas de tipo jurídico-político: la autonomía y los derechos diferenciados.

En México este nuevo discurso implicó la alianza del movimiento indígena con el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), otro movimiento que inicialmente buscaba un cambio radical de la política nacional (democratizarla) pero que al final quedó ligado, en parte, al movimiento indígena. La cuestión es que el EZLN tomó como uno de los principales ejes de la discusión nacional al tema de la autonomía.[29]

¿Qué es la autonomía? En democracias liberales caracterizadas por reconocer derechos a los ciudadanos, articulados desde una constitución política, la autonomía viene a presentarse como un *derecho a la autodeterminación*. Pero ésta, a diferencia de la autonomía individual liberal, involucra para los pueblos indígenas una de carácter colectivo. Además, en opinión de Díaz Polanco, la autonomía encuentra su fundamento en la democracia:

> El régimen de autonomía se manifiesta destinado a crear las condiciones particulares (en especial el autogobierno) que hacen posible la realización plena de los derechos (lingüísticos, económicos, sociales, etcétera) de las etnias, y a anular las relaciones de opresión y discriminación, resanando o solventando los rezagos acumulados en el disfrute de prerrogativas socioculturales [...] Los imperativos de la democracia nacional hacen insoslayable el sistema autonómico. Así, en el *desiderátum* democrático los grupos étnicos encuentran fundamento para la demanda de autonomía.[30]

De ahí que articular derechos de autodeterminación como la autonomía educativa (para lo que nos ocupa), entre otros, y su relación con las dinámicas democráticas sean de vital importancia.

Entonces, ¿cómo manejar culturas no liberales en democracias liberales? En el tema de la educación, podríamos poner sobre la mesa las prácticas de las propias comunidades zapatistas sobre de lo que debe ser la autonomía educativa. Las escuelas de educación autónoma en Chiapas "Escuelitas zapatistas" que dependen de las Juntas de Buen Gobierno son su expresión.

Cuando los municipios zapatistas hablan de educación hacen referencia a que les corresponde a ellos el control y determinación de los contenidos

[29] *Ibidem*, pp. 172-175.
[30] Héctor Díaz Polanco, *op. cit.*, nota 16, p. 147.

educativos para sus miembros, éstos se basan principalmente en el fortalecimiento de su identidad étnica, la transmisión de sus saberes ancestrales, en el análisis de su realidad contextual y en la reflexión sobre las estructuras y relaciones de dominación de que han sido víctimas. Implica una educación de participación colectiva con el objeto de mejorar a la comunidad y no sólo para el desarrollo individual.

Bruno Baronnet[31] refiere que los ejercicios de educación en el marco de estas autonomías son respuestas a los ataques y abandono de la acción estatal respecto de estos grupos. Incluso desde antes del levantamiento del EZLN, en 1994, la actividad de los profesores indígenas responde a un cargo dentro de las comunidades zapatistas, las cuales desde sus asambleas gestionan la educación a través de la discusión y los acuerdos colectivos: "La puesta bajo control comunitario y municipal de las funciones educativas está contribuyendo a forjar otra figura docente, con un compromiso personal, un rol cultural y una posición social que cuestionan la normatividad de la política educativa nacional".[32]

Aunque operan con muchas dificultades y represión gubernamental,[33] este ejercicio de autonomía educativa constituye una alternativa crítica y politizada a las políticas educativas oficiales neoliberales en México.

La educación indígena zapatista es alternativa a la oficial y se da en el marco de su lucha y resistencia. Dentro de las áreas impartidas se encuentran las lenguas maternas, la historia pasada y actual, las experiencias de la comunidad como saberes ancestrales, el cuidado del entorno, matemáticas, el trabajo colectivo, conocimiento sobre la explotación y la resistencia zapatista.[34]

[31] Bruno Baronnet, "Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas", México, tesis de doctorado en Ciencia social, con especialidad en Sociología, México, El Colegio de México, Université Sorbonne Nouvelle-París, III, 2009, p. 59.
[32] *Ibidem*, pp. 173-178.
[33] *Idem*.
[34] Hermann Bellinghausen, "Exponen zapatistas su modelo educativo", *La Jornada*, 5 de agosto de 2010, p. 20. Texto en http://www.jornada.unam.mx/2010/08/05/politica/020n2pol. Consultado el 28 de julio de 2014.

Por otra parte, frente a las políticas multiculturales implantadas en gran parte de Latinoamérica, que colocan a la educación intercultural y bilingüe como uno de los ejes rectores de la inclusión de los pueblos originarios a la sociedad dominante, en Bolivia y Ecuador, se viene dando otra propuesta de relación intercultural con perspectivas mucho más amplias porque no dependen sólo de lo intercultural *aislado* y *a secas*.

Es decir, en la propuesta educativa de estos países ha sido determinante definir políticamente una descolonización educativa cuyo objetivo es dar fin con las desigualdades estructurales como premisa de una auténtica inclusión social, a partir de la transformación del Estado y de una educación cuyo enfoque sea la crítica a las formas hegemónicas de ejercer el poder y de validar el conocimiento.[35] Lo anterior ya es visible en sus constituciones políticas al proponer una interculturalidad crítica, entre otros principios.

Basada en la experiencia que ofrecen estos países sudamericanos, y para la transformación radical de la relación sostenida hasta ahorita con los pueblos originarios de América, Catherine Walsh[36] propone tres ejes: la *decolonialidad*, la *plurinacionalidad* y la *interculturalidad*, donde las tres se articulan para superar el multiculturalismo y las políticas de la (mera) inclusión, originadas en teorías como la propuesta por Kymlicka y otros liberales.

Específicamente, al persistir un neocolonialismo con características propias en cada país donde se actualiza, la decolonialidad implica terminar con las relaciones de poder que aún ejercen dominio sobre los pueblos originarios: *colonialidad del poder, del saber, del ser, de la madre naturaleza y de la vida misma*.[37]

La descolonización viene, a su vez, articulada con la *pluriculturalidad* (no sólo como término descriptivo) y con la *interculturalidad*, donde esta última se entiende como un "proceso, proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas".[38]

[35] Catherine Walsh, *op. cit.*, pp. 10 y 12.

[36] Catherine Walsh, "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*, Bogotá, núm 9, julio-diciembre de 2008, p. 144. Texto en http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf. Consultado el 30 de octubre de 2012.

[37] *Ibidem*, pp. 136-139.

[38] *Ibidem*, pp. 140 y 141.

Propone su ejercicio radical, re-pensar y re-fundar al Estado desde la perspectiva de la diferencia, es decir, "desde las lógicas, racionalidades y modos socioculturales de vivir históricamente negadas y subordinadas",[39] como lo vienen haciendo ya Bolivia y Ecuador cuyos ejercicios políticos son parte de lo que Boaventura de Sousa Santos llama *El Estado experimental*[40] —con el fin de romper con el constitucionalismo moderno de corte eurocéntrico—. Un ejercicio necesariamente reflexivo que asuma la incompletitud del producto de su propio proceso de experimentación, lo cual lleva a revisar y monitorear continuamente las instituciones y las leyes y, por supuesto, a re-fundarlas.

Así también, la educación intercultural crítica propondría nuevos métodos de enseñanza, centrados en la descolonización del saber, es decir, destacar los conocimientos ancestrales como tecnologías y como ciencias, en general, como conocimiento igualmente válido. Aquí ya no se pretende liberalizar e imponer unos valores únicos y ajenos —como en Kymlikack—, sino, con el fin de sobreponerse a estas prácticas dominantes, poner énfasis, precisamente, en analizar el tipo de relaciones económicas, políticas y sociales que subyugan a los pueblos originarios y que provocan su explotación.[41]

La educación intercultural pretende, antes que nada, entablar un diálogo entre culturas diferentes, pero desde la igualdad. Adoptar otro calificativo como multicultural o pluricultural no asume la intención de la igualdad ni del respeto.[42] Además de ser un proyecto político para todos: indígenas y no indígenas.

CONCLUSIONES

La propuesta de Kymlicka sobre el tratamiento que se debe dar las culturas no liberales mediante una educación liberal no sólo es contradictoria con su mismo pensamiento político. En efecto, este autor ha optado por reco-

[39] *Ibidem*, p. 145.

[40] Boaventura de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Siglo XXI Editores, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010, pp. 133-135.

[41] Elisa Ramírez Castañeda, *op. cit.*, nota 18, pp. 175-177.

[42] *Ibidem*, pp. 174-181.

nocer que las culturas milenarias son tan valiosas como las sociedades modernas, pues poseen características semejantes a éstas y son dignas de respeto. Sin embargo, cuando se le presentan los *casos difíciles* proporciona una solución teórica contraria a su propuesta inicial.

Observamos también, en el ejemplo de la educación liberal, que el indigenismo no respondió al reto de un Estado social democrático: equilibrar o reducir, por lo menos, las diferencias socioeconómicas tan amplias entre indígenas y no indígenas porque se ha centrado en sostener que su pobreza es el resultado de pertenecer a culturas *atrasadas* (no liberales) y no en que son producto de relaciones históricas coloniales y neocoloniales de opresión contra estos pueblos.

En este sentido, la educación liberal oficial no ha pretendido nunca transformar la realidad desigual del indígena, sino simplemente incorporarlo, asimilarlo nuevamente a un molde cultural más actualizado dentro del llamado neoliberalismo y que nuevamente da relevancia a la libertad "individual", bajo el argumento de promover personas materialmente menos desiguales al interior del Estado-nación. Tampoco ha eliminado prácticas de colonialismo interno que actualizan relaciones de explotación, dominio y exclusión contra ellos.

Podemos decir que si esa educación se imparte con base en elementos extraños a dicha cultura (es decir, desde los principios del liberalismo), ello implica necesariamente una intromisión en su estructura de valores, incluso, su modificación o su extinción. Pues desde una visión hegemónica pretende moldearlos para desde ahí continuar operando relaciones de dominación y explotación contra dichos pueblos.

Por supuesto, también implica la desaparición de las opciones significativas para los miembros de culturas diferentes; si así sucede, tampoco se puede elegir nada con libertad. Por tanto, los argumentos que Will Kymlicka formula son contrarios a su discurso sobre el valor de las culturas pero también contra la libertad (o sea, contra la autonomía moral) de los miembros de los pueblos indígenas y contra su derecho de acceso y recreación de su propia cultura.

Por otra parte, las políticas educativas del multiculturalismo neoliberal —como la llamada educación intercultural y bilingüe— constituyen meros intentos de dar una cobertura más amplia a la educación como derecho universal mediante la inclusión étnica, por ello, no pretenden transformar

las relaciones excluyentes enmarcadas en un colonialismo interno. En cambio, la educación intercultural crítica, hasta ahorita, sí parece constituir otra alternativa que pugna más por la reflexión, la crítica y la transformación de dichas relaciones.

En este sentido, la educación indígena y la educación intercultural, ejercidas desde la autonomía zapatista o desde cualquier comunidad indígena en Sudamérica, ensalzan un rechazo hacia estas teorías y hacia una de las principales banderas del liberalismo: aquella que sostiene que la única manera de llevar a cabo planes de vida valiosos es la que se desenvuelve a partir del individuo. Las comunidades indígenas, por supuesto, no desprecian este valor, pero pugnan porque también beneficie a la colectividad.

Finalmente, es importante hacer hincapié en que autores como Walsh y De Sousa Santos invitan a apartarnos un poco de los referentes teóricos tradicionales en los que nos hemos venido respaldando y que sólo han provocado siglos de exclusión e invisibilización para los pueblos latinoamericanos. Nos invitan a reflexionar y a arriesgar.

Fuentes consultadas

Aristóteles, *Política* (introd., ver. y n. de Antonio Gómez Robledo), 2a. ed., México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2000, 250 pp.

Anderson, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI Editores, 2011, 592 pp.

Baronnet, Bruno, "Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México", tesis de doctorado en Ciencia social, con especialidad en Sociología, México, El Colegio de México, Université Sorbonne Nouvelle-París III, 2009.

Bellinghausen, Hermann, "Exponen zapatistas su modelo educativo", *La Jornada*, p. 20, agosto 5 de 2010. Texto en http://www.jornada.unam.mx/2010/08/05/politica/020n2pol.

Benhabid, Seyla y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Ana Sánchez (trad.), Valencia, Genealizar, 1990, 241 pp.

Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, 332 pp.

Blanco Cortina, David, "Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal", en *Diálogos de derecho y política*, Revista electrónica, Facul-

tad de Derecho y Ciencias Políticas, UdeA, núm. 10, año 4, mayo-agosto de 2012. Texto en http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/article/viewFile/13372/11959.

BOBBIO, Norberto, *Igualdad y libertad*, Gregorio Peces-Barba (Introd.), Pedro Aragón Rincón (trad.), Barcelona, Paidós, 1993, 155 pp.

_____, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2a. ed., México, FCE, 2001, 193 pp.

CAMACHO BECERRA, Heriberto, Juan José Comparán Rizón y Felipe Castillo Robles, *Manual de etimologías grecolatinas*, México, Limusa, 2004, 338 pp.

CAMPS, Victoria, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001, 205 pp.

CERRONI, Umberto, *Introducción al pensamiento político*, Arnaldo Cordova (trad.), 22a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1994, 84 pp.

DAHL, Robert, *Entrevista sobre el pluralismo* (Robert A. Dahl en diálogo con Giancarlo Bosetti), Guillermo Piro (trad.), Argentina, FCE, Serie Breves, 2003.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*, México, Siglo XXI Editores, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010.

DÍAZ POLANCO, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 5a. ed., México, Siglo XXI Editores, 2006.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José, *Filosofía política de la democracia*, México, Fontamara, 1994, 178 pp.

GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "Algo más acerca del 'coto vedad', *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 6, 1989, pp. 209-213. También disponible en http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6_12.pdf

_____, "El problema ético de las minorías étnicas", en Miguel Carbonel, Cruz Parcero y Rodolfo Vázquez (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Editorial Porrúa-UNAM, 2004, pp. 221-243.

GUERRERO GUERRERO, Ana Luisa, *Filosofía política y derechos humanos*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial-UNAM, 2002, 374 pp.

_____, "Derechos humanos y ciudadanía en América Latina", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, 2010, pp. 109-139.

_____, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011, 128 pp.

_____, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro", en *América Latina: ficciones y realidades*, México, UNAM-CIALC, 2012, pp. 331-345.

HABERMAS, Jürgen, "Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana", en Lucas Félix Ovejero, Roberto Gargarella y José Luis Martí (comps.), *Nuevas ideas republicanas, autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 199-206.

_____, *Teoría de la acción comunicativa*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), 2 vols., Madrid, Trotta, 2010, 990 pp.

HOBBES, Thomas, *Leviatán*, Carlos Moya (Introd.), Antonio Escohotado (trad.), Madrid, Editora Nacional, 1979, 743 pp.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la Razón Práctica; La paz perpetua*, 3a. ed., Francisco Larroyo (trad.), México, Editorial Porrúa, 1977.

_____, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (trads.), Barcelona, Paidós, 2003, 437 pp.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carmen Castells Auleda (trad.), Barcelona, Paidós, 1996, 304 pp.

_____, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", *Isegoría*, vol. 0, núm. 14, 1996.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Varcacél Amelia (trad.), Barcelona, Crítica, 1987, 350 pp.

MARSHALL, T. H. y T. B. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, Editorial, 1992, 149 pp.

MONTAGU, Ashley, "The Origin and Nature of Social Life and the Biological Basis of Cooperation", en *Explorations in altruistic Love and Behavior*, P. A. Sorokin (ed.), Boston, The Bacon Press, 443 pp.

NAGEL, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Nueva York, Princeton University Press, 1970, 149 pp.

PIETRO, Costa y Benito Aláez Corral (comps.), *Nacionalidad y ciudadanía*, México, Fontamara, 2010, 129 pp.

RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa, *La educación indígena en México*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2006.

RAMÍREZ, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010, 175 pp.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, 607 pp.

_____, *Teoría de la justicia*, María Dolores González, 2a. ed., México, FCE, 2012, 653 pp.

_____, "Justice as Fairnes: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 3, verano de 1985, pp. 223-251.

RORTY, Richard, "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Realism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, 304 pp.

ROSANVALLON, Pierre, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, Ana García Bergua (trad.), México, Instituto de Investigaciones "Dr. José Luis Mora", 1999, 449 pp.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, "Émile (libro V)", t. IV, en *Euvres complètes*, París, Gallimard, 1969, 737 pp.

RUBIO CARRACEDO, José, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, 231 pp.

SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1999.

SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 190pp.

SARTORELLO, Stefano Claudio, "Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas", *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, Chile, vol. 3, núm. 2, 2009. Texto en http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art5.pdf.

SARTORI, Giovanni, *Teoría de la democracia 2. Los problemas clásicos*, Santiago Sánchez González (trad.) España, Alianza Universidad, 2000.

TAYLOR, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Paper 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 340 pp.

THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 pp.

TOMÉ, José Lorenzo, *Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 187 pp.

TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Reinen Soziologie*, Berlín, 1979, 312 pp.

_____, *Comunidad y sociedad*, J. Rovira Armengol (trad.), Buenos Aires, Losada, 321 pp.

VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, 9a. ed., México, Siglo XXI Editores-UNAM, 1982, 310 pp.

_____, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997, 400 pp.

_____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós Mexicana, 1998, 184 pp.

_____, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, Barcelona, 1998, pp. 66-78. También disponible en el siguiente enlace: espacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned: filopoli-1998-11.../PDF

_____, "Sobre el principio de la injustica: la exclusión (Octavas Conferencias Aranguren, 1999)", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 22, España, 2000, pp. 103-142. También disponible en isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/524/524

_____, *De la libertad a la comunidad*, 2a. ed., México, FCE-ITESM, 2003, 116 pp.

_____, "Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés", en Miguel Carbonel, Cruz Parcero y Rodolfo Vázquez (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México III-UNAM, 2000, pp. 245-258.

_____, "Democracia comunitaria", disponible en http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/LuisVilloroDemocraciacomunitaria.pdf

_____, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, 225 pp.

_____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 2a. ed., México, FCE-Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2007, 179 pp.

_____, "Para un proyecto nuevo de nación", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2009, pp. 39-48.

WALSH, Catherine, "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*, núm. 9, Bogotá, julio-diciembre de 2008. Texto en http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf

_____, "Interculturalidad crítica y educación intercultural", ampliación de ponencia presentada en el seminario Interculturalidad y educación intercultural, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia, 9-11 de marzo de 2009. Texto en http://www.iiicab.org.bo/Docs/MAESTRIA1/M1/unidad-4/InterculturalidadCr%EDticayEducaci%F3nIntercultural.pdf

YOUNG MARION, Iris, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1989, 286 pp.

Política y democracia comunitaria en la filosofía de Luis Villoro (1922-2014)

Mario Magallón Anaya

Reflexionar sobre la obra filosófica, política y cultural de Luis Villoro en la mitad de la segunda década del siglo XXI, es poner en cuestión la época moderna occidental del progreso lineal, técnico, material, intelectual y moral continuo; donde la razón humana hizo posible el avance impetuoso e incontenible de la modernidad; y en el cual se constituye el Estado-nacional moderno e ilustrado del siglo XVIII.

Porque,

> La nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas. Es un salto. Se origina en la elección de una forma de asociación inédita y en su imposición a las naciones históricas existentes en un territorio. El proyecto de nación-Estado nace de la voluntad de poder de un grupo, porque para imponerlo requiere de un poder; por ello el proyecto de una nueva nación debe convertirse en la voluntad del Estado.[1]

Hoy, la *filosofía* se ha convertido en motivo de perplejidad, ante una realidad compleja donde las formas y las relaciones de poder mundial se han redefinido y transformado. Aquella filosofía tradicional, donde las doctrinas, las políticas de la filosofía y la filosofía política se han resemantizado y en la actualidad, lo que parecía estar destinado a la seguridad de un saber racionalmente seguro, como la ciencia, las filosofías y las filosofías prácticas manejadas en el ejercicio reflexivo y filosófico han sido redefinidas, y algunas de las veces utilizadas para encubrir opiniones sociales políticamente manejables, como serían las formas ideológicas y las ideologías. Esto una visión de la filosofía desde la estructura social de dominio.

[1] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, FFyL-UNAM, 1999, p. 31.

La ideología, en la concepción villoriana, ha de ser entendida como un conjunto de enunciados, puesto que éstos son "productos de un trabajo como cosas o cualidades de esas cosas independientes de ese trabajo"; "explican el proceso de producción por esos productos cosificados". La ideología debe ser concebida como una forma de ocultamiento que los intereses o preferencias de un grupo social encubren o disfrazan y se hacen pasar por valores universales aceptados por los miembros de la sociedad.

Empero, cabe advertir, que podría tratarse de estilos de pensar sobre las creencias básicas de una época histórica. La ideología se constituye por un conjunto de creencias regularmente sistematizadas susceptibles o compatibles por un grupo de individuos. Por ello puede decirse que la ideología constituida por creencias enunciativas y conceptuales puede ser falsa o verdadera. La creencia es un estado o disposición adquirida del sujeto internamente, que induce a un conjunto coherente y sistematizado de respuestas determinadas por un objeto de conocimiento objetivo aprehendido por la percepción, la memoria o el entendimiento, aunque no siempre esté presente en la conciencia.

> Los enunciados ideológicos —según Villoro—, se presentan como si expresaran un conocimiento, cuando son, en realidad, una forma de error. Este concepto de ideología pertenece, pues, a una teoría del conocimiento. Podría hablarse de un "concepto noseológico" de "ideología". [...] De cualquier modo, ideológica sería cualquier creencia condicionada por las relaciones sociales. Este concepto de ideología es el que se encuentra también, con distintos matices, en la "sociología del conocimiento". En este sentido solemos hablar, por lo común, de la "ideología imperante en la Edad Media", de la "ideología del capitalismo", o bien de la "ideología de los grupos financieros", de las clases medias" o "del proletariado".[2]

Es importante señalar que la creencia concebida como episteme es una forma de acercarse al conocimiento del mundo. La creencia es una disposición de un sujeto, considerada en relación con la realidad y con el sentido o valor de la verdad, en la medida de que creemos, en la mayoría de los casos, en aquello que consideramos verdadero. Por ello, la creencia es una actitud cognitiva.

Es decir,

[2]Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2007, p. 18.

> La creencia sería la disposición determinada por los hechos tal como son aprehendidos por un sujeto, el conocimiento sería la disposición determinada por los hechos tal como son en la realidad. El concepto de creencia remite al de saber y viceversa. Ambos remiten, a su vez, a los conceptos de "mundo objetivo", "mundo real", "mundo común a todo sujeto", "verdad", "creencia", "saber", "objeto", "realidad", "verdad": familia de conceptos ligados que sólo pueden comprenderse en su relación recíproca. *Ninguno* de ellos tiene que introducirse para responder al problema de la explicación del comportamiento; *todos*, para responder a la cuestión de la adecuación del comportamiento al mundo real; si el interés psicológico consiste en explicar y comprender la conducta de un sujeto por motivaciones internas, el concepto de creencia no responde a un interés psicológico; responde más bien a la necesidad de saber si el objeto de la actitud forma parte o no del mundo real, esto es, a un interés epistémico.[3]

En el Siglo de las Luces, de la modernidad ilustrada, se impuso a la intolerancia, a las supersticiones, a los preceptos, a los dogmas religiosos y a las formas ideológicas; engendró la Revolución industrial y encumbró a la razón como la fuente de todo conocimiento. El racionalismo y la razón se convierten en la puerta de acceso a la verdad, a la felicidad que se sobrepuso a la base del poder real y a la Iglesia. El Siglo de las Luces de la modernidad ilustrada occidental, inicia en el Renacimiento, el cual representa su culminación, con la ilustración; de la filosofía moderna ilustrada surge el racionalismo concebido como la razón universal, el ejercicio particular y la capacidad de pensar a partir de un sujeto individual que exalta la autonomía, garantiza el mantenimiento de la identidad y rechaza toda autoridad más allá de la razón humana, se afirman las ideas de libertad, justicia, equidad, igualdad y democracia y la conformación del Estado-nacional moderno de Europa y de la América hispana.

El fin de las autonomías de los pueblos y sus culturas es garantizar la defensa del derecho a la construcción de la identidad como la libertad para defender, sin interferencias ajenas, sus propias formas de vida, allí donde la igualdad y la equidad ciudadana componen la nación y no sólo una mayoría, la cual requiere de una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado plural y multicultural, lo que demanda la aceptación de un Estado plural y una pluralidad de culturas. Allí donde libertad e igualdad llevan implícito el derecho de pertenencia, que hace viable la acepta-

[3]Luis Villoro, *Creer, saber conocer*, México, Siglo XXI Editores, 1989, p. 61.

ción de una ciudadanía común, ante todo, de derechos políticos, sociales y culturales.

> La cultura nacional ha solido ser instrumento de dominio de un grupo social, al dictar un patrón al que deben integrase los demás grupos. Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y de la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr este objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural.[4]

Sin embargo, cabe advertir que el multiculturalismo que usa Villoro es una forma diferente de entender lo que se entiende por este término en el mundo contemporáneo, desde las dos últimas décadas previas de finales del siglo XX. En el mundo global occidental europeo de la actualidad, la forma ideológica del capitalismo global: el multiculturalismo, es exactamente una posición globalizada del viejo imperialismo capitalista y la autocolonización política y cultural actual, con una profunda carga ideológica racista. Porque,

> Al igual que el capitalismo global supone la paradoja de la colonización sin Estado-nación colonizador, el multiculturalismo promueve la eurocéntrica distancia y/o respeto hacia las culturas locales no-europeas. Esto es, el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, autoreferencial del racismo, un "racismo que mantiene las distancias": "respeta" la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad "auténtica" y cerrada en si misma respecto de la cual, él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo [...], pero, no obstante, mantiene esa posición en cuanto a privilegio *punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.[5]

Esta forma de concebir el multiculturalismo, si no se incluye la diversidad y diferencia en la unidad comunitaria de pertenencia de justicia, equidad, libertad, igualdad y solidaridad de la democracia radical, concebidas

[4]Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas, op. cit.*, p. 105.

[5]Zisek Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Chicago Illinois, Ediciones Sequitur, 2007, pp. 64-65.

en forma horizontal en una relación intercultural de justicia, de no ser así, puede llevar a ambigüedades, equivocaciones e incluso, a paradojas. Por fortuna Villoro no cae en el ese "garlito" ideológico del multiculturalismo eurocéntrico. Consciente de ello, considera que la nación-Estado, el Estado-nación moderna en nuestra América, como en el mundo, implica desarraigo, es decir, es ir más allá de las comunidades históricas reales, como a la vez, a lo largo de la historia, ha habido quienes inventan una nueva comunidad e invitan a grupos, individuos, comunidades a integrarse para formar el nuevo Estado nacional. Esto es un ir a las entrañas políticas y éticas de las naciones-Estados latinoamericanos.

> En la América hispana la conciencia de las nuevas naciones no aparece en los pueblos indios, apegados a sus culturas tradicionales; tampoco en los inmigrantes españoles, ligados a las metrópolis; sólo puede surgir en un grupo que se siente desligado de todo vínculo comunitario: ya no puede reconocerse en la lejana España, pero tampoco pertenece a las comunidades indias y mestizas locales. Es una parte del grupo "criollo", sobre la clase media "letrada". Ella se encuentra sin asidero real en la sociedad; sin pertenecer a una ni a otra comunidad, ni a los pueblos locales ni a la metrópoli, imagina una asociación que sí le concede plena pertenencia: una nueva nación.[6]

El siglo XIX es el del progreso, de la técnica, del liberalismo, del socialismo, del anarquismo, del anarco-socialismo, del marxismo, del idealismo, del espiritualismo, del krausismo; de la definición de las clases sociales y del conflicto; de la expansión insaciable del capitalismo industrial, la irrupción de los valores y de las *instituciones* democrático-liberales; donde se promueve el progreso, la libertad del libre mercado, se proclama la democracia, ideal individualista liberal capitalista, y de los derechos humanos, hasta alcanzar la concepción del socialismo como la "razón utópica", la que plantea una ruptura con el mundo real y la afirmación de otro ideal utópico.

En donde, en la sociedad idealizada se proyectan: el deseo y la esperanza. Porque no es sólo el cálculo racional, sino, es más bien, el anhelo, la entrega por superar el estado de cosas presentes. La utopía es, en este sentido, un pensamiento disruptivo porque es una relación tensionada entre el mundo real y el mundo ideal.

[6]Luis Villoro, *El concepto de ideología..., op. cit.*, pp. 31-32.

Para Villoro, tanto la utopía como "La actitud utópica no está dirigida a cualquier valor sino a los valores supremos que satisfarían todo lo deseable para una comunidad. Encarna así los más profundos anhelos del hombre, su voluntad de transfiguración, la oposición mundo proyectado-mundo efectivo y alcanza en ella un punto máximo. Al igual que la ruptura".[7]

El siglo XX es el de las filosofías y de las ideologías encontradas y contrapuestas: liberalismo, socialismo, anarquismo, comunismo, fascismo, falangismo, nazismo, etcétera; las que se dan en una sociedad mundial atrapada en la confrontación; en las graves consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales y de dos guerras mundiales; hasta alcanzar el fin de la guerra fría, con la caída del Muro de Berlín de 1989; la razón "liberal utópica" del pasado aparece hoy desencantada y agotada ante la avalancha de los acontecimientos mundiales y la "utopía neoconservadora liberal" y el "pensamiento único".

Así, a lo largo de la historia de la filosofía ha de mirarse desde la estructura social de poder, de dominio y de control ideológico-político.

> La filosofía siempre ha tenido una relación ambivalente con el poder social y político. Por otra parte, tomó la sucesión de la religión como justificadora teórica de la dominación. Todo poder constituido ha tratado de legitimarse, primero en una creencia religiosa, después en una doctrina filosófica. Todo poder por constituir ha buscado en el fervor de una promesa divina, en la visión de un mundo utópico o en el análisis racional de una sociedad, el fundamento de sus pretensiones revolucionarias. Tal parece que la fuerza bruta que sustenta el dominio careciera de sentido para el hombre si no se justificara en un fin aceptable. El discurso filosófico, al relevo de la religión, ha estado encargado de otorgarle ese sentido: es un *pensamiento de dominio*. Por otro lado la filosofía ha sido vista a menudo como un ejercicio corrosivo del poder. [...] En efecto, la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar los pensamientos establecidos, no puede menos que ejercerse en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad: es un *pensamiento de liberación*.[8]

Así, en la filosofía moderna es el fin del progreso lineal, comandado por el Estado nacional y puesto en cuestión por las filosofías posmodernas y la globalización. Para mostrarse que el progreso tiene límites determinados por el mundo de la naturaleza y la emergencia de la conciencia ecológica.

[7]Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional, FCE, 1999, p. 210.

[8]*Ibidem*, pp. 120-121.

Se desdibuja la centralidad de Occidente que en el pasado había sido el eje articulador de la historia mundial y defiende la libertad individual, los derechos humanos; se redefine la democracia y la idea de desarrollo, de Estado, de la nación, cultura, etcétera.[9]

> Pero hay otros puntos. La globalización nos ha hecho sensibles a los grandes problemas planetarios que los Estados nacionales no están en posibilidad de resolver. Ante todo, el peligro de la extinción de la vida en la Tierra: la contaminación de la biosfera; la destrucción de la capa protectora de ozono; el "efecto invernadero"; el crecimiento demográfico a niveles que pronto harán imposible su subsistencia; el agotamiento de los recursos naturales, que mañana impedirá el tránsito de muchos países a la era industrial; la exploración de los espacios interplanetarios, posible lugar de exilio para la humanidad; [...] la proliferación incontrolada de armamentos nucleares, el genocidio organizado o el agravamiento de la marginalización de la mitad de los habitantes del planeta.[10]

El siglo XXI es la época de crisis y de cambios, es un mundo globalizado donde la historia se reconfigura, resemantiza y reinterpreta; de las grandes migraciones, de los derechos humanos, del medio ambiente, del crecimiento demográfico mundial, de las pandemias, del exterminio, de los genocidios, etcétera.

Ante esta realidad de desencanto por la modernidad, el mundo de la vida y de la historia se ha transformado:

> Aun los esfuerzos de cambios paulatinos nos han dejado un mal sabor de boca. Destinadas a moderar los excesos de un capitalismo salvaje, las reformas socialdemócratas y populistas tuvieron que aceptar, a la postre, administrar el sistema que pretendían cambiar. Los logros que, sin duda, obtuvieron en aumentar el bienestar material de la mayoría, se vieron oscurecidos por el incremento de la miseria de muchos al lado de la afluencia de pocos. 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.[11]

[9]*Cfr.* Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Cuadernos de la Cátedra "Alfonso Reyes" del Tecnológico de Monterrey, Ariel, 2001.

[10]*Ibidem*, p. 54.

[11]*Ibidem*, p. 22.

En el desencanto colectivo se ha apoderado la tristeza, los sentimientos contrapuestos y encontrados; aparece y se hace presente la nostalgia por lo perdido, se dan sentimientos contradictorios y contrapuestos. El nuevo liberalismo que se ha expresado en la libertad individual, la democracia liberal, el Estado débil, el desarrollo humano y la exclusión.

Luis Villoro señala que

> El giro mundial hacia la democracia liberal exige una reflexión serena. Porque el imperio de esta forma de democracia, que parece imponerse a nivel planetario, presenta una doble cara. De hecho, los nuevos gobiernos democráticos han generado una paradoja: decididos a asegurar la libertad de todos, han provocado, sin embargo, la exclusión de muchos. Contra esta situación se han elevado en los países desarrollados otras voces. No tratan de eliminar la democracia. Todo lo contrario. Intentan darle un contenido que atenúe su efecto de exclusión. Esas voces suelen agruparse bajo membretes de "republicanismo" y "comunitarismo". Estas corrientes surgen en el seno de los Estados nacionales modernos y acuden a una tradición intelectual propia de la cultura de Occidente.[12]

En la sociedad liberal moderna, de finales del siglo XX, cuyos valores supremos son la preservación de los derechos individuales, la protección de la vida privada, el resguardo de los intereses particulares por encima de los públicos, lo cual ha de desentenderse de los intereses colectivos, es la disgregación de las relaciones comunitarias fundadas en el principio de pertenencia común a la comunidad. Es una forma política de democracia radical, donde el límite tiene un fin ético.

> Una democracia radical conduciría al poder de las personas situadas, sujetos de redes concretas, en los lugares donde viven y donde trabajan. Un conjunto de personas situadas, ligadas por vínculos de pertenencia común a una totalidad, pueden formar una comunidad. La democracia radical es la vía hacia la comunidad. [...] La comunidad puede considerarse un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético. En efecto si el individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el de todos. [...] Al sujeto de la comunidad, la coincidencia entre lo que él desea y lo deseable para la colectividad le está dada; no tiene dificultad en justificarla; por el contrario, requiere de un esfuerzo racional para oponer el interés colectivo al propio. En la comunidad nadie se plantea por lo tanto, la posibilidad de sacar beneficio de un bien común sin haber contribuido a él.[13]

[12] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, pp. 117-118.

La comunidad concebida como el respeto de la pluralidad de fines y de valores; reconocimiento al derecho a la diferencia de pueblos y minorías; movimiento general que favorece la creación de espacios sociales en donde todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida en el espacio del Estado-nación; y la concesión de autonomías y la máxima capacidad de decisión compatibles con la unidad nacional. Esto es la conformación de un Estado plural moderno y el conflicto entre los grupos diferentes que lo conforman. La lucha por las autonomías de los pueblos que conforman a un Estado, no es sino un movimiento más general que propicia la creación de espacios sociales en los grupos y comunidades para elegir sus formas de vida en la unidad del Estado-nación.

> Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforma a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias. Un Estado plural impediría, por lo tanto, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. Tendrá que asegurar la equidad a toda minoría étnica, pero también religiosa, racial o de preferencia sexual. Porque no entendería "igualdad" como uniformidad en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es equidad.[14]

En cambio, la comunidad está dirigida al interés común del todo político, social, económico y cultural. Allí donde cada sujeto se siente parte de la totalidad, porque lo que le suceda a uno de sus miembros les acontece a todos. Sin embargo, la colectividad comunitaria siempre se encuentra en una relación tensionada y tensionante entre los intereses personales y los de todos los de la comunidad. Por ello, los individuos de la comunidad han de sacrificar sus deseos e inclinaciones personales por los deseos de la colectividad, de la comunidad. Cuando esto no ocurre, la situación comunitaria se encuentra en tensión constante, a la cual sólo se puede acercar pero nunca alcanzarla.

[13] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, pp. 359-360.
[14] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, *op. cit.*, p. 58.

El bien común es el resultado del choque arriesgado de intereses particulares, al cual todos se someten por conveniencia propia al logro máximo de beneficio reducido a lo dado. Empero, el bien común será favorable a aquellos que detentan el poder o tengan mayor fuerza real, efectiva, donde siempre está presente la competencia y cada quien busca su propio interés.

Frente a este tipo de convenio existe el del convenio ético, que consiste en inquirir sobre el valor común.

> Buscar el valor común quiere decir atenerse a la voluntad general, que conviene a todos y no solo a una persona o grupo. En este tipo de convenio, lograr que el interés sea personal, la voluntad de cada individuo, se atenga al interés y a la voluntad común muestra, el criterio de una acción ética, de una acción moral en la sociedad. En resumen, existen estas dos formas de convenio, una que responde al interés personal y que mantiene la competencia entre todos en la búsqueda del bien común, y otra, la propiamente ética, que en la asociación busca para cada quien un bien común, un bien general y permite, además, que cada individuo logre que su propia voluntad general.[15]

La comunidad, para Villoro, se funda en el servicio, no busca el beneficio individual. Cada quien tiene la obligación de prestar su contribución al bien común. Es decir, el servicio a la comunidad por los sujetos individuales ha de ser recíproco, allí donde nadie está disculpado de éste, pues éste es el signo de pertenencia a la comunidad. El servicio es asumido en libertad, pues permite la realización de sí mismo como fin ético. Allí, donde nada es impuesto, porque sería opresión y servidumbre de las democracias liberales. La comunidad puede considerase un límite al que tiende toda asociación. Por ello, desde este horizonte epistémico, la política ha de ser la de recuperar los valores de la comunidad, como democracia radical, fundada en nueva forma de Estado múltiple, plural y respetuoso, a través de la democracia directa de la diversidad interna comunitaria.

> La comunidad es, por lo tanto, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que sus integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. Es también más o menos amplia, según se identifiquen con ella una parte o todos los miembros que la componen. La comunidad está presente como límite posible en toda asociación conforme el valor. [...] La comunidad, si se realiza cabalmente, supera los valores de la asociación para la libertad. Porque la comunidad no está constituida por una trama de derechos y obligaciones compartidos. Para que una asociación constituya una comunidad es menester algo más: que cada individuo asuma la prestación de un servicio a la colectividad. Es el conjunto de relaciones serviciales, en que cada quien da algo de sí, y no sólo la sumisión a la ley común, lo que constituye una comunidad.[16]

En América Latina la comunidad en los pueblos originarios históricamente es coexistencia con las instituciones políticas y sociales de orden democrático-liberal. Los pueblos originarios en el tiempo han luchado por mantener su unidad comunitaria. Cinco siglos han revindicado de nuevo sus derechos. La comunidad ha permanecido en el Estado nacional liberal como el ideal convivencial que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realicen completamente. En las comunidades indígenas se da, en casi todas, el servicio y la reciprocidad ética a la comunidad: por ejemplo, *el tequio* o trabajo comunitario, el complimiento de los cargos, los compromisos sociales y servicios, a lo que todo miembro está obligado ética y responsablemente con la comunidad.

La vivencia ético-política de "mandar obedeciendo" de los zapatistas; "Para todos todo, nada para nosotros". Éste, puede decirse que sería el ideal indígena comunitario, donde la justicia establece la igualdad de derechos y obligaciones, fundada en el amor recíproco; en la comunidad de los pueblos originarios americanos, en la práctica política con justicia y equidad solidaria del *buen vivir*, condición de posibilidad de la libertad.

Es allí, en la vida cotidiana y en la política, donde se toman decisiones comunitarias democráticas radicales.

> La vida política en las decisiones tomadas en común. En la asamblea todos toman la palabra y discuten; al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: "nosotros pensamos y decidimos...". Es decir —escribe Lenkesdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 1996, p. 80— "nosotros somos iguales, y el anciano, gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo

[15] Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey/Ariel, 2001, pp. 58-59.

[16] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, pp. 360-361.

anuncia". Se ha logrado un consenso expresado por la palabra "nosotros". Esta clase de asambleas nos demuestra la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno.[17]

Las comunidades indígenas buscan superar las formas de liberalismo y de democracia moderna radicados en la exclusión y el individualismo, fundadas en la cooperación ética comunitaria con equidad y justicia. Así, frente a los intereses individuales en conflicto, en el ideal de la comunidad destacan: "La sociedad preexistente al individuo"; "la sociedad explica características del individuo[...]"; "los fines del individuo se realizan en la comunidad[...]"; "junto a los derechos individuales existen derechos colectivos, condición de la realización de bienes comunes"; "en la comunidad, la competencia entre individuos debe remplazarse por la persecución de un fin propio a todos"; en la comunidad, la solidaridad va más allá de la tolerancia recíproca. No hay justicia plena sin solidaridad".[18] Porque es una práctica y un valor moral.

La definición misma de un valor moral implica que sea benéfico para todos y que no cause daño a nadie. Justamente, un valor objetivo es aquel que es deseable para todos y que no excluye a nadie. Pero también un valor subjetivo puede ser objetivo. Puede considerar subjetivamente que algo es bueno, pero una determinada cosa que me gusta mucho, una sinfonía de Beethoven, por ejemplo, puede gustar también y ser un bien para cualquier otro a pesar de que sea un valor subjetivo, pero lo que constituye el daño moral es que el valor subjetivo que yo creo bueno para mí excluya a los demás y pueda realizarse sólo a costa de esta exclusión.[19]

Los valores básicos de la moralidad social de interés general, al ser interpretados sirven, sin duda, a un interés particular y su realización es el bien común, lo cual puede dar lugar a una ética fundada en razones de valores aceptables para todos. Por su carácter normativo, obliga a los miembros de la comunidad cultural a compartir esos valores. Por tal motivo, puede decirse que en la esfera moral, la crítica de moralidad social abre la posibilidad de una ética justificada en razones compartibles y en el consenso de la sociedad. Porque la ética remite a valoraciones originarias

[17] *Ibidem*, p. 370.
[18] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 95.
[19] Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, *op. cit.*, p. 73.

sometidas al análisis y a la crítica. En la vida pública se contrapone a un orden de valores formalmente establecidos, otro, de valores que responden al interés general y se traza un horizonte del mundo de lo deseable y el efectivamente deseado. La realidad ética crítica y la política proyectada es un ordenamiento ideal de valores en el cual se cumpliría lo deseable para todos; es el reino del ideal utópico en la sociedad.

FUENTES CONSULTADAS

GAOS, José, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2012.

VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1977.

———, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones La Casa Chata, 1979.

———, *Creer, saber conocer*, México, Siglo XXI Editores, 1989.

———, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1995.

———, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-FFyL-UNAM, 1999.

———, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional, FCE, 1999.

———, *De la libertad a la comunidad*, México, Cuadernos de la Cátedra "Alfonso Reyes" del Tecnológico de Monterrey, Ariel, 2001.

———, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2007.

———, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.

SLAVOJ, Zisek, *En defensa de la intolerancia*, Chicago Illinois, Ediciones Sequitur, 2007.

Los derechos colectivos en la obra de Luis Villoro

Héctor Suárez Portilla

INTRODUCCIÓN

La acepción de derechos colectivos en el marco del derecho internacional y en su referencia más específica a los derechos humanos universales es ambigua.[1] Dicha ambigüedad proviene de la referencia que se les da a estos derechos, por lo regular se consideran propios de grupos, asociaciones o colectivos humanos y por lo tanto no están ligados a exigencias por parte del individuo como para formar parte del canon de los derechos humanos; no hay un sujeto supraindividual.

Esta ambigüedad se expresa en la antinomia que esgrimen las posturas teóricas contrapuestas que asumen argumentaciones extremistas de los dos bandos; es decir, la postura liberal ortodoxa, que apunta a los derechos individuales como los únicos válidos como derechos humanos y somete a las diferentes culturas a un modo específico de concebir al humano, esto es, como un sujeto abstracto; o la otra, la comunitarista conservadora, que antepone a los derechos colectivos como superiores a los derechos individuales y menoscaba la dignidad y la libertad de los individuos a favor del grupo. Ambas posturas caen en dogmatismos falsos.[2] Lo que hay que dejar

[1] "Esta terminología puede ser bastante engañosa. Una de las razones de ello es que la categoría de derechos colectivos es extensa y heterogénea. Comprende los derechos de sindicatos y corporaciones; el derecho a entablar litigios como acciones de clase; el derecho de todos los ciudadanos a un aire no contaminado, etcétera. [...] la terminología de los derechos colectivos incita a la gente a elaborar supuestos erróneos sobre la relación entre la ciudadanía diferenciada en función del grupo y los derechos individuales". Will Kymlycka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* Carme Castells Auleda, (trad.), Barcelona, Paidós, 1996, pp. 57-58.

[2] "Colectivistas e individualistas discrepan en la cuestión de si las comunidades pueden tener derechos o intereses independientemente de sus miembros individuales. Este debate

en claro ante las dos posturas es que tanto los derechos individuales como "ciertos derechos colectivos" son fundamento para la realización plena del ser humano y, por tanto, deben ser incluidos entre los derechos humanos y que ningún derecho que menoscabe la dignidad del ser humano puede considerarse legítimo, aun cuando éste ayude a la conservación del grupo.[3]

Para Luis Villoro no es desconocida la realidad de los pretendidos derechos humanos universales, y menos en una situación como la latinoamericana, donde es patente la diversidad de culturas que conviven en los territorios delimitados como estados y los sometimientos culturales a los que han sido expuestos la mayor parte de sus pobladores; es por eso que dentro de sus tratamientos filosóficos encontramos fuertes argumentaciones con respecto a la fundamentación de los derechos de los pueblos y la construcción de lo que él denomina como los *estados plurales*.

Derechos colectivos como derechos humanos

Los derechos colectivos encuentran su referente directo en los derechos de las minorías que se remontan a las exigencias de tolerancia de las minorías religiosas y las minorías nacionales europeas que subsistieron a lo largo de la modernidad (siglos XVII-XX). Algunos grupos minoritarios (galos, gitanos, turcos, etcétera) se anexan a los proyectos de los Estados-nación y otros se mantienen al margen de la participación en tales proyectos (judíos, vascos). Estas minorías se muestran como antecedentes de la exigencia de derechos colectivos y más propiamente como antecedentes de los derechos culturales, sin embargo, sus exigencias fueron resueltas desde los Estados liberales a través de la exigencia de tolerancia religiosa y algunas concesiones, sin interrumpir en los planes de los Estados modernos en ascenso.[4]

sobre la primacía del individuo o de la comunidad es uno de los más antiguos y venerables de la filosofía política. [...] La mayoría de tales derechos no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes". *Ibidem*, pp. 75-76.

[3]Ante esta situación podemos poner dos ejemplos, el caso de los pueblos indígenas que ven menguados sus derechos de pertenencia y de autodeterminación y, por ende, sus derechos individuales al no poder desarrollarse dentro de su cultura de elección. En el otro extremo tenemos el caso de la mujer musulmana que ve coartada su libertad a favor de una supuesta subordinación que le debe al varón.

[4]*Cfr.* Ana Luisa Guerrero G., *Derecho de las minorías*, inédito.

La Segunda Guerra Mundial pone en crisis a las minorías y se vuelve urgente el reconocimiento de los derechos de pertenencia, por lo menos el reconocimiento de naciones que no son estados propiamente; antes de este hecho histórico, los derechos colectivos sólo se adjudicaban a los Estados-nación, lo cual desembocó en posturas raciales afirmando la superioridad de determinados grupos humanos sobre otros al reivindicar el derecho de autodeterminación y el de no-intervención. Aquí se nos hace presente nuevamente la ambigüedad del concepto de derechos colectivos, en tanto que se nombran como derechos culturales de las minorías y, asimismo, como derechos de los estados sobre los individuos. Gradualmente se buscará que se diferencien los derechos de las minorías de los derechos de los pueblos,[5] más ligados estos últimos a los derechos culturales. El reconocimiento de tales derechos desembocó, en un primer momento, en las exigencias de independencia de algunas naciones que se encontraban colonizadas (África, Latinoamérica), es decir, que se exigía como derecho de determinarse por sí mismas; dicho proceso corresponde al ascenso del modelo liberal de los Estados-nación europeos del siglo XIX[6] y que se extiende a sus colonias recién independizadas hacia el siglo XX. El modelo del Estado-nación de corte moderno funcionó en un primer momento como instrumento de cohesión; sin embargo, cayó en la homogeinización forzada al hacer tabla rasa de las diferentes culturas que se encuentran en los territorios recién liberados. Por lo menos este fenómeno es patente en América Latina. El grupo hegemónico en el siglo XX, en la mayoría de los estados latinoamericanos, es el mestizo, que para fortalecer su dominio impuso una cultura nacional y que, en la actualidad, es perpetuada por medio del

[5]Las minorías se diferencian de los pueblos en que estos últimos tienen conciencia de pertenencia, un proyecto común, un territorio propio y un futuro proyectado, las minorías sólo pueden reivindicar derechos que se pueden donar desde los mismos estados hegemónicos. Así minorías serían grupos de emigrantes que ya no tienen proyecto común, homosexuales, feministas asociaciones religiosas, clubes, etcétera. Los pueblos son identificados con naciones que no necesariamente tienen que estar configuradas en un Estado, sin embargo necesitan de sus propias instituciones apegadas a sus tradiciones.

[6]"Aunque los hombres se han asociado siempre en algún tipo de unidades localizadas, su agrupamiento en Estados-naciones es una característica moderna cuyo pleno desarrollo es ciertamente un fenómeno esencialmente contemporáneo. Los estados nacionales surgen en el siglo XIX, si descontamos algunas formaciones tempranas; antes podemos tener nacionalidades o estados, pero no Estados-naciones". Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991, p. 16.

Estado. Estado y nación son dos fuerzas que se unen para lograr el proyecto homogeneizador.[7]

Asimismo, en el siglo XX se vuelve a reflexionar sobre la naturaleza humana, comienza a cuestionarse la noción de un sujeto abstracto que parte de un estado de naturaleza como lo proponía el iusnaturalismo moderno occidental.[8] La antropología es la primera en poner en cuestión esta noción de sujeto[9] al resaltar que el individuo surge en un determinado contexto que lo constituye como humano.[10] Al contexto en el que está inmerso el sujeto se le denomina marco cultural, que es el horizonte de sentido desde el cual se forma y se constituye el ser humano; por lo tanto, es un ser cultural. Sin embargo, no hay una sola cultura, sino que hay diversas y variadas, *ser (multi)cultural* es la condición humana.[11]

Ya en los años cincuenta del siglo XX se comienza a reivindicar fuertemente el derecho de libre determinación, cuando las naciones africanas y algunas latinoamericanas reclaman su independencia y entran en el proceso

[7]"En un periodo de la historia de Occidente, el Estado se concibió como si tuviera que coincidir con una nación y viceversa A. Gellner (A todo Estado una nación, para toda nación un Estado', en *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988) ha sido el lema de todos los nacionalismos modernos". L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo, México, FCE, 2007, p. 157.

[8]Grocio, Hobbes, Locke, Rousseau. *Cfr.* Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, José F. Fernández Santillán (trad.), México, FCE, 1989, p. 12. "Se habla del iusnaturalismo como el presupuesto "filosófico" del liberalismo porque sirve para establecer los límites del poder con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica".

[9]A esta nueva forma de concebir al ser humano lo he considerado como el giro antropológico; ya no hay sujeto abstracto: "[...] la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias [...] puede ser una ilusión, en el hecho de que lo que el hombre es pueda estar entretejido con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de manera inseparable [...] considerar semejante posibilidad fue lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura y al ocaso de la concepción del hombre como ser uniforme". Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 2003, p. 44.

[10]Sin embargo, recuérdese que desde los griegos, más en específico Platón y Aristóteles, ya se proponía que antes del individuo se encontraba la Pólis, después el marxismo postulará al sujeto concreto que es determinado por su lugar en el modo de producción en el que se desarrollaba y, posteriormente, la hermenéutica heideggeriana propondrá al sujeto situado en un horizonte de sentido, no obstante, ninguna de estas propuestas apelaba al concepto de cultura como lo hará la antropología.

[11]*Cfr.* Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 16-17. "Los humanos somos animales que nos completamos como humanos gracias a la cultura [...] llegamos a ser humanos sólo por esquemas culturales en virtud de los cuales ordenamos y dirigimos nuestras vidas [...];" sin embargo "[...] no existe 'la cultura'. Por eso precisamente, siempre son posibles varias, muchas. Ser en multiculturalidad es nuestra condición normal".

de descolonización; pero será a partir de los años ochenta que la exigencia de derechos colectivos por parte de poblaciones indígenas es cada vez más fuerte, estos derechos se exigen como derechos humanos bajo el título de "derechos de los pueblos". A los derechos sociales, económicos y culturales, se les unen el derecho al desarrollo, los derechos de pertenencia, derecho a la diferencia y los derechos de autodeterminación, autonomía y territorio. El derecho a la autodeterminación de los pueblos es ratificado en distintas declaraciones, pero es en la Carta Africana de Banjul de 1981 en donde se pone en claro el derecho de las minorías culturales. En el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 (OIT'169), es en donde se apela al concepto de pueblo como unidad cultural.[12] Su punto culminante lo alcanzan con la redacción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Es en este último documento es donde se encuentra ratificado el derecho de autonomía de los pueblos indígenas.[13]

Sin embargo, el reconocimiento de tales derechos aún no llega. El conflicto entre generaciones y tipos de derechos no se ha resuelto y con el ascenso de los derechos colectivos el fundamento occidental del sujeto abstracto se tambalea.

Para que los derechos colectivos en su versión de los derechos de los pueblos puedan ser incluidos como parte de los derechos humanos es necesario que se apele a otro fundamento de los derechos humanos; en vez de partir del supuesto de sujetos abstractos, dispuestos a pactar como entes racionales, partir de sujetos situados, concretos, con una tradición y una comunidad de origen: una cultura[14] que determina su racionalidad y

[12]"Artículo 1, párrafo 1, apartado b): a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que fuera su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas". Sin embargo, recordemos que en este mismo artículo en su párrafo 3, se anula su incidencia en el derecho internacional: "3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término el derecho internacional".

[13]"Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho de autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para fincar sus funciones autónomas".

[14]"La cultura puede considerarse como una "segunda naturaleza" creada por las comunidades humanas con el objetivo de justificar sus creencias, realizar sus valores elegidos y

su visión del mundo. Luis Villoro es uno de los pensadores latinoamericanos que ha tratado de fundamentar y justificar a dichos derechos para que sean incluidos como parte de los derechos humanos sin entrar en conflicto con los derechos individuales.

JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS COMO DERECHOS HUMANOS

Dentro de los derechos colectivos nos encontramos con los llamados derechos de los pueblos, estos derechos contienen notas específicas que los hacen entrar en conflicto con los demás derechos humanos, desde su fundamento hasta el momento de su implementación.

1. Hay conflicto en el fundamento porque se considera que el sujeto de los derechos humanos no es un sujeto abstracto, como lo propone el pensamiento moderno occidental, se argumenta, en cambio, que es un sujeto situado determinado por su situación capaz de elegir diversidad de valores. Si esto es así, la idea de unos derechos humanos universales deben contemplar los contextos que intentan normar y a la vez mantener una objetividad de valores (justicia, dignidad, solidaridad, etcétera). El contexto que le subyace al individuo es conocido como marco cultural, el individuo necesita de dicho marco, el cual adopta desde que nace, necesita de una comunidad cultural que lo acoja; el humano necesita de otros humanos para sobrevivir. Además de los derechos individuales y sociales se necesitan derechos culturales. La cultura es una necesidad básica para el ser humano, si ésta no se respeta, se atenta contra la dignidad humana.

2. Conflicto en su implementación y aplicación, pues se supone que atribuir derechos a colectividades rompe con la idea moderna de ciudadanía y soberanía nacional; esto sucede desde la definición de los propios derechos de los pueblos, pues se entiende a éstos como derechos de los estados nacionales; si se otorgan derechos diferenciados entre los ciudadanos se rompe con la igualdad ante la ley, si se otorga soberanía a comunidades particulares dentro de los estados se rompe la soberanía nacional y el Estado se puede desintegrar. Éstas son sólo algunas problemáticas que han suscitado los derechos de los pueblos y que han dado lugar a la exigencia de los derechos humanos a la *diferencia, la pertenencia* y la *autodeterminación, autonomía y territorio*.

Luis Villoro argumenta a favor de los derechos de los pueblos como derechos humanos, para él, los humanos, desde que nacen, pertenecen a un grupo cultural determinado; es una condición de su existencia. Es por eso que la pertenencia es considerada una necesidad básica que se satisface en un grupo cultural, pues en ella obtiene las otras necesidades básicas de seguridad y sobrevivencia, en ella se forma la personalidad de los individuos que se forja en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece, se forja en una realidad intersubjetiva: "Esa realidad colectiva no consiste, por ende en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una 'cultura'".[15]

El pertenecer a una comunidad cultural es una necesidad básica, es una condición para que el individuo sobreviva. El humano necesita pertenecer a un grupo cultural para realizarse como humano. Es decir, que la cultura es un valor objetivo que cumple la necesidad de pertenencia. La idea del estado de naturaleza ha perdido su efecto, los contratantes son sujetos situados, sus elecciones de valores están determinadas por su contexto cultural:

> Entre las necesidades básicas está la de pertenencia. Ningún individuo puede vivir como hombre sin relacionarse con los otros, sin sentirse parte de una sociedad humana y ser aceptado por ella. Esa necesidad se satisface con la pertenencia a distintos grupos, de variada amplitud: familia, clase social, localidad, asociaciones de todo tipo, pero hay un sentimiento de pertenencia más profundo, presente en todas ellas: la participación en una cultura específica, por lo tanto en un pueblo.[16]

---

cumplir sus fines deseados. Mediante la cultura los hombres intentan varios objetivos: asegurar el acierto de sus acciones, dar sentido a su vida y a su modo, acercarse a un ideal de perfección, establecer una comunicación con los otros...". L. Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 2a. ed., México, FCE, 2007, p. 158.

[15] L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM, Paidós, 1998, p. 66.
[16] *Ibidem*, p. 92.

Además del derecho a la pertenencia, el derecho a la diferencia se considera otro derecho de los pueblos, más referido a las minorías colectivas que a las culturales; sin embargo, este derecho igualmente atraviesa tanto la esfera subjetiva como la esfera social y cultural del sujeto. En su pertenencia a un grupo cultural determinado adquiere una primera moralidad (costumbres, tradiciones, instituciones, etcétera) que moldea su forma de ser y estar en el mundo, pertenece a un mundo ya formado por otros individuos, dentro de este mundo se identifica con colectividades que lo hacen diferente ante los demás y a la vez diferente dentro de su comunidad.

Para Villoro sólo en una asociación para la libertad son posibles los derechos humanos, pues la condición de éstos es la libertad del individuo, dentro de su pertenencia a un grupo cultural tiene derecho a disentir sobre lo establecido; en esta asociación el punto culminante es la autonomía de la persona, el darse uno sus propias leyes; sin embargo, esto dista de ser realidad, el sometimiento tanto individual como colectivo es lo común, las libertades más básicas son quebrantadas y se justifican a través de una igualdad aparente que la disfrazan de democracia.

En su dimensión subjetiva, el derecho a la diferencia es una necesidad que se cumple en la autonomía plena del sujeto, el poder elegir su plan de vida de acuerdo con sus posibilidades y que tiene como aliado al derecho a disentir; además de una conciencia moral el sujeto tiene una conciencia crítica o ética crítica, como la entiende Villoro: "La moralidad social constituye sólo un primer nivel, precrítico de la ética. La ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existentes y se pregunta por la validez de sus reglas y comportamientos".[17] El sujeto debe tener el derecho a disentir y, por consiguiente, a ser diferente. Pero recordemos que los valores que elige ya están en el mundo y éstos se demarcan por su lugar de pertenencia. Cuando el sujeto se identifica con ciertos rasgos de una comunidad, se dice que adopta un lugar de pertenencia, aun si disiente, este contexto que le subyace dirige su elección de valores. Puede elegir transformar su entorno o cambiar de cultura. "[...]el reconocimiento de los derechos de una comunidad cultural determinada no elimina el derecho de cualquier partícipe de esa cultura al disenso de las creencias y formas de vida establecidas".[18]

[17]L. Villoro, "Ética y política", L. Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI Editores, 2000, pp. 6-7.

[18]L. Villoro, *Los retos...*, *op. cit.*, p. 169.

Nosotros anexaríamos, en defensa de los abusos del grupo cultural, un derecho de salida, en donde el sujeto tenga la posibilidad de salir de su grupo cultural sin ser coaccionado o rebajado en su dignidad, así como la certeza de no ser discriminado por otros grupos donde se quiera insertar. Claro, a reserva de asumir las exigencias que el nuevo grupo le imponga, los riesgos tienen que ser asumidos por el propio individuo, como el de pérdida de (la) identidad. Además de los derechos a la pertenencia, a la diferencia y al disenso, se le une el derecho de salida, este último sirve como medio individual de elegir pertenecer a otra cultura como el caso del migrante (tema que no toca Luis Villoro y que nos parece que su análisis es de suma importancia bajo el marco de los derechos humanos). Cuando el sujeto decide actuar para cambiar su entorno y no sólo irse, cuando decide ser parte de una comunidad específica, no sólo busca la propia autonomía, sino que se busca la autonomía del propio grupo cultural. El sujeto no sólo se reconoce en un grupo cultural, sino que contribuye a la realización de valores elegidos por toda la comunidad, es decir, que busca su reconocimiento grupal. Así como el sujeto es autónomo, el contexto en el que se desarrolla debe ser libre, los grupos culturales también pueden ser autónomos, este sentido de autonomía colectiva es criticado por posturas liberales conservadoras, pues se argumenta que los únicos sujetos de derechos y de libertades son los individuos y no el conjunto de ellos. En contra de este sentido de derechos humanos individuales, Luis Villoro habla de cómo se deben concebir los derechos colectivos de un pueblo sin transgredir los derechos individuales:

> El "derecho de los pueblos" sólo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que "pueblo" sea una condición necesaria para la autonomía de las personas; entonces sólo puede referirse a la comunidad cultural en cuyo marco se da cualquier elección autónoma; en esa medida, el "derecho de los pueblos" no contradice los derechos del individuo, sino, por el contrario, los refuerza...[19]

El derecho de los pueblos, entendido como marco cultural de decisión del individuo, no contradice a los derechos individuales, sino que es este marco el que le suministra la posibilidad de vivir. Sin embargo, dentro del

[19]L. Villoro, *Estado plural...*, *op. cit.*, p. 94.

derecho internacional, el concepto de pueblo ha traído conflictos de interpretación, pues algunas veces se consideran pueblos a los estados y otras veces a comunidades culturales diferenciadas que se encuentran dentro de los mismos estados. Esta última acepción es la que considera a los pueblos como naciones o etnias que actualmente reclaman su derecho a la autodeterminación; esto es, regirse bajo sus propias leyes, ser autónomos.

Sin embargo, el derecho de autodeterminación de los pueblos se ve como un peligro de desintegración de los estados ya conformados en países con un territorio delimitado, según Villoro, este falso peligro se presenta como una antinomia:

> La aceptación de la multiplicidad de los pueblos, sin un núcleo de unidad, implica la destrucción del Estado, la imposición de la unidad sin respeto a la diversidad, conduce a un estado opresivo. La solución de la antinomia no puede estar en ninguno de los dos extremos, sólo puede darse en una forma de síntesis entre unidad y multiplicidad. Entre la ruptura de la asociación política existente y su mantenimiento por coacción, cabe una tercera vía: la transformación de la asociación política, de ser obra de la imposición de una de las partes a ser resultado de un consenso entre sujetos autónomos.[20]

Según Villoro, la tercera vía supone la aceptación de ciertos elementos que hacen posible toda asociación política, tales elementos los caracteriza como un núcleo común de valores que comparte dicha asociación. Es lo que se podría caracterizar como el "coto vedado", retomado por Villoro del argentino Ernesto Garzón Valdéz; según este autor, el coto vedado son bienes básicos que son condición para que el individuo sobreviva y por lo tanto no están en negociación, cumplen necesidades básicas y los valores que las satisfagan tienen que ser objetivos, válidos para cualquiera y reconocidos por las asociaciones a las que pertenecen. Sin embargo, al haber distintas asociaciones y con ellas distintas formas de estar en el mundo, el problema surge cuando hay diversidad de valores que cada comunidad cultural persigue, es decir, hay pluralidad de valores elegibles, entonces, ¿cómo distinguir aquellos que son condición de cualquier asociación?

[20] L. Villoro, "Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos". Trabajo presentado en el III Seminario Eduardo García Maynéz sobre Teoría y Filosofía del Derecho celebrado los días 23, 24 y 25 de septiembre de 1993 en la Ciudad de México, en *Derechos humanos y minorías*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México-Universidad Iberoamericana, 1993, p. 9.

El problema más acuciante es el que representa la valoración de culturas bajo un patrón universal, en tanto que los grupos culturales eligen valores relativos a su contexto y quizá unos exijan unos derechos y excluyan a otros. Es por eso que el canon que deben formar los derechos humanos deben ser valores objetivos, que todo hombre los reivindique como propios sin importar su origen cultural, tendrían que ser lo que la estudiosa sobre filosofía de los derechos humanos Ana Luisa Guerrero denomina como *coto vedado intercultural*,[21] puesto que los derechos humanos en tanto pretenden ser universales, tienen que atender a la diversidad cultural. Lo complicado no está en aceptar las diferencias culturales, la multiculturalidad es un hecho, lo complicado está en la definición del concepto de pueblo y hasta qué punto un grupo cultural diferenciado puede autodeterminarse. El conflicto fuerte se encuentra en la concepción de Estado-nación, tema que abordaremos en el siguiente apartado, puesto que uno de los puntos importantes que aborda nuestro autor es el de la sociedad plural y cómo se debe entender el derecho de autodeterminación de los pueblos bajo el marco de la diversidad cultural.

El estado plural

El concepto de Estado-nación se considera un constructo del pensamiento moderno, en esta concepción del Estado se hace tabla rasa de las diferencias culturales y se impone una supuesta cultura nacional:

> El Estado nacional es un producto del pensamiento moderno. Se funda en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad supuestamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico [...]. El Estado-nación es visto como el resultado de la voluntad concertada entre individuos autónomos. Supone, por lo tanto, la uniformación de una sociedad múltiple y heterogénea y la subordinación de las diversas comunidades, detentadoras antes de diferentes derechos, al mismo poder central y al mismo orden jurídico.[22]

[21] A. L. Guerrero, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro", *Revista Latinoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2013/1, pp. 73-74.
[22] L. Villoro, *Estado plural...*, *op. cit.*, pp. 79-80.

Luis Villoro, desde su teoría filosófica, destaca que a la diversidad de pueblos y sociedades que conforman nuestro continente se les ha impuesto este modelo de Estado-nación en sus dos versiones occidentales: el liberal y el socialista (claro, reconociendo las diferencias específicas de cada Estado conformado). El Estado-nación de corte moderno (característica de la mayoría de los países latinoamericanos), no atiende las diferencias culturales de los distintos grupos que lo conforman. El convenio entre las partes, la soberanía del pueblo, está a cargo de una cierta parte de la población, un grupo hegemónico que impone sus normas arbitrarias sobre el resto de los individuos y que hace tabla rasa de las diferencias culturales:

> La homogeneización de la sociedad nunca consistió de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás [...], el Estado-nación nace de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio. El tránsito al Estado-nación consolida también un dominio político.[23]

Este modelo político impuesto ha excluido al diferente, al otro que no se le reconoce su forma de ser ni su identidad. Las comunidades indígenas son las que más han resentido esta imposición, primero por un colonialismo externo y ahora por el colonialismo interno del que son víctimas.[24] A partir de los años ochenta comienza una emergencia de movimientos indígenas en parte de América Latina (Nicaragua, Guatemala, Ecuador y México, por lo menos) que luchan a favor de su reconocimiento como sujetos de derechos, ya no se deja que el otro sea quien sojuzgue su situación, no quieren ser asimilados, sino reconocidos. Entre estos movimientos indígenas hay algunos caracterizados como guerrilleros. Los movimientos guerrilleros en América Latina han sido constantes en el siglo XX, de distintos matices:

[23] *Ibidem*, pp. 28-29.

[24] Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, 3a. ed., México, Siglo XX Editores, 1971, p. 234, nos explica que la situación colonial se establece en sociedades duales o plurales: "Cierto es que las sociedades duales, plurales ocurren por el contacto de dos civilizaciones, una técnicamente más avanzada y otra más atrasada; pero también es cierto que la sociedad dual o plural ocurre por el desarrollo colonial, caracteriza el crecimiento colonial. Las relaciones típicas del 'europeo evolucionado y el indígena arcaico, y las formas en que aquel domina y explota a éste y que se refuerzan sus relaciones desiguales con procesos discriminatorios'".

populistas, socialistas, campesinos; sin embargo, el movimiento guerrillero del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), conformado, en su mayoría, por gente de descendencia indígena, reivindica su derecho a la autodeterminación desde 1994, diferenciándose de otros movimientos por el discurso de liberación y sin buscar el afán de poder: "El EZLN tiene una concepción de sistema y de rumbo para el país. La madurez política del EZLN, su mayoría de edad como representante del sentir de una parte de la Nación, está en que no quiere imponerle al país esta concepción".[25]

Aunque el derecho de libre determinación ha evolucionado hasta el derecho de autonomía, lo cierto es que no se ha implantado aún. En México no se reconoce realmente el derecho de los pueblos, aunque está contenido en el artículo segundo de la Constitución Política. El ejemplo claro, es que aún los municipios autónomos zapatistas no son reconocidos por el Estado mexicano, y antes bien se les cerca militarmente impidiendo su relación intercultural sin obstáculos. Se argumenta por parte del Estado mexicano que si se ceden derechos de autonomía a minorías étnicas se corre el riesgo de la desintegración nacional. Pero la verdad es que distintas poblaciones indígenas esgrimen tal derecho como una forma de autogobernarse dentro de los mismos lineamientos de los Estados-nación. Por lo menos esto es lo que se argumenta en el caso mexicano del EZLN,[26] quienes no deslindan su proyecto político de autogobierno del proyecto nacional hegemónico mexicano, lo que se pide es que se respete su cultura y su forma de estar en el mundo. El punto, que desde nuestra perspectiva es el más problemático, es el derecho al territorio que se exige como parte del derecho de autonomía y autodeterminación; este problema se agrava por las prácticas extractivistas que realizan los propios Estados en colindancia con las grandes transnacionales. Se saquean territorios de los pueblos originarios y muchas veces se contamina de manera tan grave que se impide que éstos puedan

[25] Segunda Declaración de la Selva Lacandona, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, 10 de junio de 1994.

[26] *Cfr.* Los Acuerdos de San Andrés Larraínzar de 1996, en donde se especifica la forma de abordar la autonomía: "Es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación y se conforma como parte del estado Nacional.

Los pueblos indígenas mantienen identidades propias, conciencia de las mismas y voluntad de preservarlas a parte de sus características culturales.

Los pueblos indígenas podrán decidir su forma de gobierno interna, sus maneras de organizarse política, económica y culturalmente". Acuerdo de San Andrés, *Material formativo de apoyo a la CONSULTA Convocada por el EZLN sobre la ley elaborada por la Cocopa en materia de derechos y cultura indígena*, Chiapas, CEP-FOCA, folleto 2, p. 10.

seguir con sus formas culturales (caso actual: Wirikuta, con el pueblo Wixarika).[27]

Para Luis Villoro el territorio es parte fundamental para que un grupo cultural exija su derecho de autodeterminación, los estados modernos se consagraron por encima de los distintos grupos culturales que se encontraban en Indoamérica, dividiendo su territorio de acuerdo con su geopolítica, quedando algunos dispersos, otros aislados y otros exterminados. Según Villoro, no todo grupo cultural puede tener autodeterminación, pues hay colectivos que no necesariamente se diferencian de la cultura mayoritaria, dentro de éstos están los clubes, las asociaciones privadas, las minorías religiosas, los migrantes, etcétera, que pueden ver cumplidas sus necesidades desde la ley del grupo cultural hegemónico; pero hay otros grupos culturales que son considerados minoritarios y que necesitan decidir sobre sus propios asuntos desde sus propios contextos, este es el caso de los pueblos y naciones con territorio delimitado ancestralmente. No es de sorprenderse que haya países donde las mayorías son consideradas minorías, como lo fue por mucho tiempo en Bolivia. Dentro de estas consideraciones encontramos dos acepciones de autonomía: *1)* Naciones que sí quieren autodeterminarse separadas del poder central de los estados como el caso vasco, y *2)* Naciones que quieren autonomía respecto a sus modos culturales como lo proponen el EZLN y varias corrientes descolonizadoras de América del Sur, según Villoro: "Cuando los pueblos indígenas demandan la autonomía, reivindican ese sentido del término (el segundo). Autonomía no es, para ellos, equivalente a soberanía. Lo que plantean es su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural".[28] Esta acepción de autonomía permite la construcción de los estados plurales, es decir, una concepción diferente de organización política basada en la aceptación de la diversidad cultural, sin embargo, esta transformación del Estado homogéneo al Estado plural está entre los retos por venir:

> [...] la relación, en un Estado plural, entre el poder político y los grupos diversos que componen la sociedad será diferente si se trata de pueblos y minorías.

[27] La concesión a empresas mineras por parte del Estado mexicano interfiere con las formas de vida de las poblaciones indígenas que se encuentran dentro de los territorios concesionados, impidiendo que estos grupos continúen con sus prácticas ancestrales que les dan identidad, además de romper con toda la cosmovisión que contraen estas prácticas.

[28] L. Villoro, *Estado plural...*, *op. cit.*, p. 95.

> En el primer caso el Estado dejaría de identificarse con una nación. Los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural.[29]

Asimismo, la ciudadanía ya no puede ser considerada dentro de los estados plurales como la concibe la modernidad, ya no puede ser el resultado del sometimiento a la igualdad ante la ley. Actualmente, en América del Sur, Bolivia y Ecuador se ven como los Estados más avanzados en el reconocimiento de la diversidad cultural al proclamarse Estados plurinacionales, lo que está en juego es que este nuevo modelo no se enajene en una nueva colonización por los descolonizados. Los Estados plurales necesitan de una ciudadanía que respete las diferentes culturas, pero sin romper con la unidad del Estado. Kymlicka, siguiendo a Iris Young, propone la *ciudadanía diferenciada*,[30] sin embargo, Luis Villoro dice que él preferiría formularla como *ciudadanía restringida*, que elimina el mote cultural e intenta mantener la igualdad como equidad.[31] En esta acepción la ciudadanía funge como mera condición política para ser parte de los estados plurales, en tanto éstos mantengan una equidad no excluyente: "si el concepto de ciudadanía no ha de excluir a nadie, tendría que ser acordada a toda persona moral con capacidad de decisión en asuntos públicos. Debería otorgarse por igual a todos los diferentes en situación económica, en nacionalidad, en cultura o en género, con tal de que fueran capaces de participar activamente en los asuntos del Estado".[32] La forma más efectiva es la *democracia directa*, sin embargo por la cantidad de sujetos políticos que se asocian, es muy difícil mantener este tipo de democracia, por lo que se complementa con la *democracia participativa*.[33] El Estado plural tiene como meta, además

[29] *Ibidem*, p. 57.

[30] W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 47 y ss: "Algunas formas de diferencia derivadas de la pertenencia a un grupo sólo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo; es decir, lo que Iris Young denomina ciudadanía diferenciada".

[31] *Cfr.* L. Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", *Isegoría*, núm. 22, 2000, p. 138. Disponible en http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/524/524. Consultado el 14 de febrero de 2014.

[32] *Ibidem*, p. 138.

[33] El tema de la democracia es abordado por Luis Villoro (*cfr. El poder y el valor*. Fundamentos de una ética Política,México, El colegio Nacional, FCE, 1999. *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*) como otro reto de la sociedad por venir; aunque ésta está ligada a los derechos humanos como otra de sus condiciones no podemos entrar en el tema, ya que una investigación sobre democracia y su aplicación singular en cada Estado supondría una extensa investigación que rebasa el propósito de este trabajo.

de la administración y seguridad, la difícil tarea de perseguir valores objetivos comunes que bien podrían ser identificados con los derechos humanos y que trascienden, además de los humanos, a sus grupos culturales en los que están inmersos; son la condición de toda posibilidad de vida, aquella asociación que no los garantice está transgrediendo la dignidad humana. Los derechos humanos no son normas abstractas, sino exigencias morales, forman parte de una ética concreta que establece los límites, no de las normas que deben cumplirse, sino de su cumplimiento efectivo en hechos históricos. Así como hay derechos de los pueblos, éstos mismos no se pueden enajenar en detrimento del individuo, ni utilizar a la ciudadanía para implementar una igualdad aparente, sino implementar el *pluralismo jurídico*, pues recordemos que los derechos del ciudadano se otorgan por la asociación política y éstos son cambiantes, pero pueden apelar como su fundamento a los derechos humanos, pues sin éstos no hay asociación libre y mucho menos plural.

Conclusión

La síntesis que propone Villoro es una vía para la fundamentación y justificación de los derechos colectivos como derechos de los pueblos que nos parece que es acorde con las naciones latinoamericanas, ya que en ellas subsiste la diversidad y las relaciones interculturales necesitan estar libres de dominación.

Luis Villoro da fuertes argumentos a favor del reconocimiento del derecho de los pueblos como derechos humanos, claro desde la corriente liberal, pues además de su interés por las sociedades comunitarias de Latinoamérica su herencia liberal se ve reflejada en su forma de justificar a dichos derechos; pues nos dice que éstos sólo pueden reconocerse bajo el canon de los derechos humanos en tanto sean considerados una necesidad básica del sujeto. A pesar de la superioridad de autoridad de ciertos grupos culturales, éstos no pueden coaccionar la libertad individual de sus integrantes, aun a expensas de que el grupo se desintegre, esta herencia liberal es la que debe perdurar, pues la individualidad es una condición de la libertad. La aceptación de los derechos de los pueblos como derechos humanos implica una nueva forma de relación geopolítica entre las culturas, sin embargo, es un camino largo por recorrer; pero ya se han dado grandes pasos, como en los casos de Ecuador y Bolivia al declararse estados plurinacionales. La propuesta del *Estado plural* y la *ciudadanía restringida* nos parecen dos aportes de lo más interesante para justificar otra forma de asociación política diferente a la de los Estados nacionales actuales, aunque desgraciadamente nuestro autor no toca a fondo otros problemas ligados a estos derechos como el caso de los migrantes y la cuestión del territorio como parte del derecho de autodeterminación, dos problemáticas actuales y de sumo interés para la teoría y aplicación de los derechos humanos.

Fuentes consultadas

Acuerdo de San Andrés, *Material formativo de apoyo a la* CONSULTA *Convocada por el* EZLN *sobre la ley elaborada por la cocopa en materia de derechos y cultura indígena*, Chiapas, CEP-FOCA, folleto 2.

Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, José F. Fernández Santillán (trad.), México, FCE, 1989.

Carta Africana de Banjul de 1981. Disponible en:http://www.derechos.org/nizkor/ley/tratado.html. Consultado el 08/07/2014.

Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 (OIT 169). Disponible en: http://www.unhchr.ch/spanish/html/ menu3/b/62_sp. htm. Consultado el 20 de julio de 2014.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Disponible en http://www.derechos.net/doc/tratados/ Consultado el 20 de julio de 2014.

Díaz-Polanco, H., *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

Etxeberria, X., *Sociedades Multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.

Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 2003.

González Casanova, P., *Sociología de la explotación*, 3a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1971.

———, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro", *Revista Latinoamérica*, México, CIALC-UNAM, 2013/1, pp. 49-79.

———, *Derecho de las minorías*, inédito.

KYMLYCKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Carme Castells Auleda (trad.), Barcelona, Paidós, 1996.
Segunda Declaración de la Selva Lacandona, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, 10 de junio de 1994.
VILLORO, L., "Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos". Trabajo presentado en el III Seminario Eduardo García Maynéz sobre Teoría y Filosofía del Derecho celebrado los días 23, 24 y 25 de septiembre de 1993 en la Ciudad de México, en *Derechos humanos y minorías*, México, ITAM-UIA, 1993.
_____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM, Paidós, 1998.
_____, "Ética y política", en L. Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI Editores, 2000, pp. 1-17.
_____, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 103-142. Disponible en: http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/524/524, Consultado el 20 de julio de 2014.
_____, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.
_____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 2a. ed., México, FCE, 2007.

Justicia por vía negativa y ética-política-concreta en Luis Villoro

Reyna Itzel de la Cruz Quintana

En el presente artículo estudiaremos la ética-política propuesta por Luis Villoro, para lo cual tomaremos en cuenta tres de sus textos en los que aborda el tema de manera muy amplia. En primer lugar, referiré al libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, para explicar en qué consiste su propuesta; en segundo lugar, para complementar la propuesta tomaré algunos pasajes de *Los retos de la sociedad por venir*, y el artículo "Sobre el principio de injusticia: la exclusión".

Luis Villoro, al plantear una ética-política asegura que "puede expresarse indistintamente en una ética de valores o de normas",[1] por lo que aquélla debe responder a cuatro principios fundamentales que nuestro autor intenta cumplir para obtener una propuesta completa. El primer principio consiste en que los valores de una ética-política deben tener validez en un ámbito político. Aquí, Villoro establece la distinción entre valores individuales y valores colectivos; los primeros son pertenecientes al plan de vida de cada persona, por ello pertenecen a un ámbito privado; los de segundo tipo son de naturaleza social "en el que se relacionan los distintos miembros de una asociación política",[2] de tal forma, pertenecen al ámbito público. Según Villoro, de acuerdo con el tipo de organización social corresponde la realización de valores colectivos o valores individuales, por ejemplo, en sociedades donde las acciones de los individuos tengan su cometido al beneficio comunitario, o dicho de otro modo, en una sociedad donde los valores colectivos se hacen presentes en la vida cotidiana de las personas individuales, "el campo de demarcación de los valores privados frente a los públicos

[1] Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional, FCE, 1999, p. 71.
[2] *Ibidem*, p. 71.

es estrecho",[3] por lo cual al realizar valores colectivos también se satisfacen valores individuales. En opinión de nuestro autor, lo anterior lo podemos ubicar en pequeñas comunidades circunscritas a una etnia o tribu, donde el trabajo colectivo es una forma de vida, pero también —nos dice Villoro— en el otro extremo encontramos un tipo particular de sistemas totalitarios donde el Estado subsume a la sociedad civil y al mismo tiempo domina la vida privada de las personas. En cambio, en una sociedad donde la organización se basa en el individualismo y el sentido de comunidad se ha desgastado, acontece que la orientación para llevar a cabo valores es distinta, pues el campo de realización de valores colectivos se reduce en favor del ámbito de lo privado. Por tal motivo, existe una díada entre valores colectivos y valores individuales, porque puede existir oposición entre ellos y no siempre conciliarlos.[4]

El segundo principio enunciado por Luis Villoro se fundamenta en que los valores y normas de una ética política no son sólo individuales sino también colectivos. La formulación de este principio se debe a que tradicionalmente se considera como único agente moral a la persona individual, porque sólo a él se le otorga "libertad y conciencia personal".[5] Asimismo, al hablar de un agente colectivo solemos imaginar un súper sujeto al cual se le concede una propia personalidad y conciencia, esto lo podemos encontrar en algunos autores clásicos de la filosofía política moderna, tales como Hobbes que en su obra *Leviatán*, define al Estado como un hombre artificial establecido por los hombres para obtener la paz y preservarse ellos mismos. Por tal motivo, suele pensarse que los valores e intereses colectivos pueden sintetizarse en los intereses de las personas individuales, pero tal cosa es irrealizable debido a que no contamos con el conocimiento —dice Villoro— "de las voluntades y creencias de cada uno de los individuos de una colectividad"[6] y a partir de ahí derivar valores y creencias colectivas. Por lo tanto, si queremos hablar de sujetos colectivos, nuestro autor sugiere tomar en cuenta dos cosas: "que su comportamiento es la resultante de acciones individuales (incluyendo las de personas del pasado) y que sus intereses y valores corresponden a una mayoría, significativa pero indeterminable, de individuos".[7] De esta manera, una de las preocupaciones de la

[3] *Idem.*
[4] El debate entre valores colectivos y valores individuales, lo desarrollaremos más adelante.
[5] Luis Villoro, *El poder y el valor…, op. cit.*, p. 72.
[6] *Ibidem*, p. 73.
[7] *Idem.*

ética-política de Luis Villoro es la búsqueda de valores que respondan al interés colectivo o "bien común", sin atropellar los intereses individuales, sino por el contrario, buscar su relación con ellos.

Como tercer principio para la formulación de valores y normas dentro de una ética política, se debe considerar la relación que éstos tienen con el poder. Aquí se sugiere la necesidad de "distinguir entre los valores y las reglas que rigen en los distintos grupos, instituciones, asociaciones que compone la sociedad civil, y los que conciernen a las relaciones de poder dentro de un sistema político".[8] No obstante, la línea de demarcación entre ambos campos es estrecha pero no por eso debemos prescindir de tal estudio.

Finalmente, como cuarto principio tenemos que los valores y normas dentro de una ética política tengan su "realización efectiva en la sociedad",[9] esto es, no basta con la proyección y buena disposición para querer llevar a cabo el "bien común" si no se requiere cumplir con la elección de valores colectivos para ejercerlos en la sociedad. Ante estos cuatro principios, concluye Villoro que su propuesta ético-política "tiene por temas: *1)* Determinar cuáles son los valores comunes, dignos de ser estimados por cualquiera. *2)* Fundar en razones el carácter objetivo de dichos valores. *3)* Indicar los principios regulativos de las acciones políticas para realizarlos".[10]

Respecto al tema número uno enunciado por Luis Villoro, donde señala la importancia de establecer valores comunes merecedores de ser queridos por cualquier sujeto; nos lleva a adentrarnos en los orígenes del debate de las posibles relaciones entre ética y política. Para ello, nuestro filósofo recurrirá a Kant y a Hegel. Desde su interpretación, Villoro afirma que el primer autor concibe a la ética como una actitud crítica donde el individuo asume una posición autónoma frente a la sociedad en la que se desenvuelve, veamos cómo lo dice:

> La posición "kantiana" tiene a su favor [el] argumento [que] se funda en un auténtico descubrimiento de la razón práctica. *1)* La moralidad social justifica su validez en tradiciones y convenciones, la ética debe fundarse en razones; para ello tiene que someter a crítica las creencias morales existentes. *2)* Sólo el individuo autónomo es agente moral, no debe seguir los dictados ajenos, del

[8] *Idem.*
[9] *Idem.*
[10] *Ibidem*, p. 74.

grupo social al que pertenece, sino los de la razón propia. *3)* Los principios de la razón práctica trascienden cualquier regla consensuada, son universales, mientras los preceptos de la moralidad social responden a intereses de un grupo.[11]

Frente a lo antes citado, Villoro presenta las dificultades de la postura kantiana que el pensamiento hegeliano ya antes señaló; por ejemplo, cuando Hegel se opone al individualismo ético liberal y defiende la tesis de que toda ética está condicionada al contexto en el cual se desarrolle el individuo.

Luis Villoro destaca así tres peligros señalados por Hegel a la postura kantiana. La primera dificultad tiene que ver con la motivación; significa preguntarnos por aquello que nos motiva a seguir valores comunes en vez de perseguir nuestro propio bien exclusivo, o bien, en palabras de Villoro, "¿Por qué sacrificaría alguien su interés particular por seguir principios universales? ¿Por qué dirigiría su conducta por normas racionales a menudo contrarias a sus deseos?".[12] La segunda problemática se encuentra en el carácter abstracto del agente moral, o sea del individuo, pues desde la óptica kantiana, el sujeto, al guiarse por su propia razón, se encuentra en condiciones de actuar con autonomía en cualquier disyuntiva de acción. Pero Hegel descubre que en la realidad concreta tal individuo no existe, ya que el verdadero sujeto moral está condicionado por sus circunstancias sociales. Por último, como tercer escollo indicado por el pensamiento hegeliano se encuentra la dificultad de aplicar principios universales para concluir una conducta ética. Esto es, "las normas universales no son suficientes para deducir, en cada caso, la conducta a seguir. Si son universales tienen que ser puramente formales y no suministran ningún criterio para preferir una conducta sobre otra en una situación particular".[13]

Este dilema ético entre el individualismo y posturas que podemos identificar como comunitaristas, neoaristotélicas y neohegelianas se ha prolongado, de tal forma que distintos autores han dedicado obras completas para enriquecer una u otra postura. Por ejemplo, en la línea kantiana se puede tomar en cuenta la propuesta de John Rawls, autor de *Theory of Justice* —entre otros textos—, el autor a partir de la hipótesis de la "posición

[11] *Ibidem*, pp. 223.
[12] *Idem*.
[13] *Ibidem*, p. 224.

original" y el "velo de la ignorancia", descubre la situación racional y autónoma de los individuos para proponer ciertos principios de justicia con validez universal y razonables. Desde la perspectiva rawlsiana, los principios de justicia que propone son normas comunes a todos, consecuencia de la abstracción hecha por los individuos de su contexto social particular. Otro autor que escribe bajo esta misma influencia kantiana es Habermas,[14] en resumen, su teoría consiste en la "realidad de la comunicación"[15] o como él mismo la llama *comunidad ideal del diálogo*. Es decir, Habermas ve en el ser humano la capacidad de comunicarse con sus semejantes; es a través del diálogo que podemos llegar a consensos racionales de los cuales se deriven normas comunes.

Luis Villoro contrapone estas posturas de línea kantiana con las teorías comunitaristas contemporáneas, neohegelianas y neoaristotélicas. Por ejemplo, para ilustrar una postura neohegeliana refiere al filósofo Charles Taylor, y dentro de las posiciones comunitaristas menciona a Michael Sandel[16] en sus críticas a la teoría de John Rawls. Los dos teóricos concentran sus críticas en la concepción del sujeto moral separado de su contexto social al que pertenece, pues consideran la necesidad de fundamentar la ética "en las formas de vida que se expresan en la moralidad social efectiva".[17] De esta manera es que nuestro autor nos inserta en el debate y a partir de estos planteamientos Luis Villoro se propone armonizar ambas posturas para construir su propuesta ética-política.

> Las dos posiciones opuestas exponen, en mi opinión, condiciones necesarias de una ética política. Si prescindiéramos del descubrimiento de la autonomía del individuo, la moral se vería reducida al cumplimiento de reglas aceptadas de hecho por la sociedad. Se cerraría la posibilidad de una ética disruptiva. Si no admitimos, en cambio, el condicionamiento de la ética por las formas de vida sociales, carecería de motivación y de aplicación a la sociedad. No sería posible una ética concreta.[18]

[14] *Cfr*. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), 2 vols., Madrid, Trotta, 2010, 990 pp.
[15] El término "realidad de la comunicación", lo retomo de Victoria Camps cuando explica de manera sintetizada en qué consiste la teoría habermasiana. *Cfr*. Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 45.
[16] *Cfr*. Michel Sandel *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, para profundizar sobre el tema.
[17] Luis Villoro, *El poder y el valor…*, *op. cit.*, p. 223.
[18] *Ibidem*, p. 224.

Según Villoro, más que teorías excluyentes una de la otra, ellas pueden sintetizarse; la síntesis consiste en aceptar que una ética-política debe englobar valores objetivos fundamentados en razones. En el pensamiento villoriano es importante saber cómo define los valores objetivos porque como veremos más adelante, la justicia pertenece a esta clase de valores.

> La objetividad de un valor, en un conocimiento personal, no consiste, por supuesto, en su realidad independiente del sujeto, pues todo valor es el término de actitudes de sujetos concretos. Tampoco es condición de su objetividad el que tenga una validez incontrovertible, es decir, no sujeta a falsación, como es el caso de la objetividad exigida por las proposiciones científicas. El criterio para aceptar la objetividad de un valor es que puedan ser término de una actitud positiva de cualquier sujeto de una comunidad determinada, que responda, por lo tanto, al interés real de todo sujeto y no sólo al interés particular de un individuo o grupo social. Un valor objetivo es pues benéfico para todos los individuos de una asociación.

Además, una ética-política requiere instaurar las condiciones que permitan "su realización en bienes sociales concretos".[19] Esto es, para que la sociedad tenga un cambio social justo no debe hacer abstracción del contexto en el que se encuentra, ya que el cambio debe ser motivado con base en los intereses de la moralidad social existente. Es decir, siguiendo a Villoro, el ámbito moral precede al individuo, o sea, el individuo desde que nace está inmerso en un espacio social conformado de valores, actitudes, comportamientos, usos y costumbres. Nuestro filósofo nos explica que en un primer momento, el sujeto adopta todo lo anterior por imitación, para después internalizarlos y hacerlos suyos. En este sentido, se puede afirmar que nadie puede crear sus creencias morales en el vacío sino, por el contrario, construye sus creencias morales a partir de lo consensuado y aceptado dentro de la asociación política del cual es miembro. Así, la moralidad social está conformada por un entramado de reglas de conducta, por lo general ellas son aceptadas sin objeción. Villoro afirma que el comportamiento de los individuos está guiado por estas reglas, además, dependiendo de la función que realice, el sujeto en la sociedad corresponde a cierta conducta. Por ejemplo, una misma persona no puede actuar del mismo modo como médico, como padre de familia y como ciudadano. Según la función que él esté llevando a cabo, deberá dirigirse en concordancia con

[19] *Ibidem*, p. 225.

ella. También, la moralidad social contiene reglas generales para todos los ciudadanos dentro del ámbito público, éstas establecen las acciones de conducta debida para la realización del bien común. No obstante, aclara nuestro autor que la moralidad social, aunque contenga reglas generales, no quiere decir que toda ella es sólo una lista de preceptos generales, pues ésta es diferente en la práctica social y en las distintas formas de vida. En consecuencia, Villoro afirma que la moralidad social puede considerarse como un *complejo sistema normativo*, reafirmado en las prácticas sociales y con apertura al cambio. Desde aquí el sujeto moral no puede construir su identidad sin considerar el ámbito social. De esta manera, Luis Villoro se refiere a lo que Hegel denominó *Sittlichkeit*, y que el filósofo mexicano traduce por "moralidad social".[20]

En segundo lugar —apunta nuestro autor—, para transformar la realidad primero hay que conocerla, de tal forma que él considera su propuesta ética-política, como disruptiva y concreta, lo dice así:

> [...] En este punto Marx tenía razón. El cambio social exige un pensamiento de lo concreto. Una ética política debe ser a la vez disruptiva y concreta. Intentaré avanzar hacia la síntesis, persiguiendo tres temas: [1] Las motivaciones, en la moralidad social existente, para seguir razones éticas. [2] Las razones éticas para determinar valores objetivos. [3] La realización de los valores objetivos en bienes sociales.[21]

En congruencia con lo anterior, podríamos preguntar, ¿qué importancia tendría saber sobre las motivaciones para perseguir un bien común en lugar de nuestro propio bien exclusivo? Pareciera que el comportamiento moral nos invita a descubrir, ¿cuál sería el interés o los intereses que nos

[20] Aquí presentamos una razón más por la cual Luis Villoro prefiere hablar en términos de *moralidad social*. "La traducción de *Sittlichkeit* puede dar lugar a confusiones. Las versiones francesas (1986) y castellana (1975) de la *Filosofía del derecho* emplean las palabras vida ética y eticidad. Esa misma terminología se utiliza en traducciones de otros autores modernos, como Habermas. Yo prefiero traducir *Sittlichkeit* por moralidad social, por las siguientes razones: *1)* La raíz *Sitte* equivale, en alemán, al *mos* latino, que significa costumbre, comportamientos aceptados socialmente, y que da lugar a moralidad justamente en un sentido semejante al que le da Hegel, en cambio "eticidad" es una palabra técnica, proveniente de la filosofía, que se refiere generalmente a concepciones teóricas sobre la moral efectiva. *2)* El término ética y sus derivados sugieren, en su uso común, sistemas normativos fundados en razones prácticas; si los empleamos para designar la moralidad que de hecho se sigue en la sociedad, chocan con su significado usual". Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, pp. 175-176, nota 1.

[21] *Ibidem*, p. 225.

motivan a acceder y realizar un bien común en vez de un bien individual? El primer intento para dar solución a este cuestionamiento —explica Villoro—, "sería suponer en la 'naturaleza humana' (sea lo que esta fuera), frente a los deseos egoístas, una inclinación opuesta que podríamos calificar de altruista".[22] En este sentido, una actitud altruista es el comportamiento a favor de la realización de los deseos de las demás personas, pese a que algunas veces pudieran estar en contraposición con los nuestros. Así, un comportamiento moral dependería de la preponderancia de la actitud altruista, pues está al servicio de llevar a cabo los deseos de los demás. Sin embargo, desde la perspectiva villoriana, la salida al problema no es tan sencilla, pues, siguiendo a Kant afirma que:

> [...] una conducta moral es obra de una voluntad libre. Un deseo "altruista" —aun si pudiera existir aislado— es una inclinación tan empírica como uno "egoísta"; actuar determinados por él [altruismo], es obrar por pasión, y a Kant no le faltaba razón al afirmar que una "buena voluntad" no podía estar determinada causalmente por ningún apetito empírico. Lo cual implica, en segundo lugar, que la voluntad moral está determinada por la razón práctica o —en palabras de Kant— por el "respeto a la ley moral". El motivo de la voluntad recta debe ser la razón moral ella misma y no un impulso empírico.[23]

De este modo, el motivo para realizar un bien que beneficie a todos no puede estar fundado en una actitud altruista, sino por el contrario, deberá estar fundado en razones. Pero, ¿qué significa para Luis Villoro una conducta moral fundada en dar razones? Para esto, nuestro autor asevera la importancia de considerar al agente moral dentro del contexto o ámbito al que pertenece y así dar razón del comportamiento moral de la asociación de la cual es miembro. En este sentido, para basar nuestro comportamiento en razones objetivas el filósofo mexicano propone la constatación de actitudes que beneficien al bien de los demás sin dejar de lado el beneficio propio, para tal efecto recurre a la actitud de "cooperación", haciendo suyas las palabras de Ashley Montague[24] cuando escribe:

[22] *Ibidem*, p. 226.
[23] *Idem*.
[24] Antropólogo británico-americano, nace 28 de junio de 1905, muere 26 de noviembre de 1999. *Cfr.* Ashley Montagu "The Origin and Nature of Social Life and the Biological Basis of Cooperation", en P.A. Sorokin (ed.), *Explorations in Altruistic Love and Behavior*, Boston, The Bacon Press.

> Si buscáramos una palabra que describa la sociedad o lo social mejor que cualquiera otra sería la palabra "cooperación". El punto importante aquí es que, contrariamente a las creencias de la escuela de pensamiento de la "lucha por la sobrevivencia", el hombre no debe crear para sí un talante cooperativo, en modo alguno. Los impulsos hacia un impulso cooperativo ya están presentes en él desde el nacimiento y todo lo que requieren es ser cultivados.[25]

Según Villoro, la cooperación cumple la función de elegir fines comunes con los demás miembros de la asociación, tal cosa es posible, siempre y cuando nos colemos en el lugar que ocupe el otro, sin perder de vista nuestra propia posición, dicho de otro modo, habría que "verse a sí mismo desde el punto de vista de los otros".[26] Ilustremos cómo es posible este cambio de perspectiva.

En primer lugar —y con apoyo de las ideas hegelianas acerca de la *Anerkennung*, en la que Hegel fundamentó la sociabilidad— se presenta el reconocimiento. Desde el punto de vista villoriano, el ser reconocidos por los otros conlleva a imaginar "cómo ellos pueden vernos y juzgarnos",[27] para después hacer nuestra la posición desde la cual los otros nos aprecian. El siguiente elemento por considerar —nos dice Villoro— es la creación de nuestra propia personalidad con la cual nos sintamos identificados y a su vez sea esa imagen de nosotros mismos la que presentemos a los otros. En la formación de la propia personalidad, juega un papel importante la identificación y el contacto continuo con arquetipos diversos, por ejemplo, amigos, familiares, maestros, etcétera. Así, al identificarme con ellos puedo imaginar cómo ven y sienten. Por último, al reconocimiento y a la identificación con los otros se aDHiere la aspiración de pertenecer a un grupo. "Si lo logramos, sentimos la seguridad de ser alguien, poseedor de un valor objetivo: No somos si no somos alguien visible en el mundo. Nuestra existencia entonces cobra sentido".[28] Es decir, con base en las ideas villorianas, la pertenencia a un grupo implica la capacidad de poder vernos desde nosotros mismos, pero también desde otros puntos de vista, a saber, desde la visión de los demás miembros de la asociación, lo que permite la inclinación a elegir valores que favorezcan al todo. Por tanto, escribe Villoro:

[25] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 227.
[26] *Ibidem*, p. 226.
[27] *Ibidem*, p. 228.
[28] *Idem*.

> El hecho de que una acción —individual o colectiva— está motivada por el deseo de beneficiar a los otros no elimina que responda a un interés propio; más aún sería imposible explicarla sino satisficiera un deseo del agente. En lugar de distinguir entre actitudes "altruistas" y "egoístas" sería más útil hablar de actitudes y comportamientos *incluyentes* del bien ajeno frente a otros que lo *excluyen*. El motivo para seguir valores comunes no es ningún recóndito sentimiento opuesto al logro de nuestro bien, sino las inclinaciones en obra en la pertenencia a una asociación humana.[29]

Así, el reconocimiento, la formación de la propia identidad y la pertenencia a un grupo, son elementos que le permiten a Luis Villoro explicar por qué perseguimos el "bien común" de la asociación a la que pertenecemos. En este punto, es preciso detenernos y exponer cómo entiende la filosofía villoriana el "bien común" de una asociación. Para referirse a este concepto, Villoro explica dos sentidos en los que nos podemos referir al "bien común". En primer lugar, como bien *del todo*, en segundo lugar como bien *de todos*.[30] Para el primer caso, el bien del *todo* es el que favorece a la colectividad vista como una unidad. Aquellos miembros de la colectividad que no tengan actitudes y comportamientos excluyentes, sino por el contrario, actúan en beneficio de la colectividad, quiere decir que se sienten identificadas con la comunidad a la que pertenecen, siendo así, motivados a identificar su interés particular con los intereses del grupo del cual son miembros. Además —aclara Villoro—, hay que tomar en cuenta que el bien del *todo* no es el resultado de la suma de los bienes individuales que componen una colectividad. Sin embargo, el "bien común" puede considerarse como el bien de *todos* y de cada uno de los individuos, puesto que el "bien común" —siguiendo a nuestro autor— no se contrapone al bien individual. "Si hubiera una oposición entre el bien de la colectividad y el de cada persona ya no se trataría de un bien común, porque por principio sería excluyente de alguien".[31] Por lo que el autor piensa que el bien del *todo* y el bien de *todos* se relaciona en la medida en que se necesita el bien de la asociación para después poder realizar el bien de cada uno de sus miembros. En este sentido, la realización del bien colectivo es una condición necesaria para la realización de los bienes individuales; la propuesta es entonces la siguiente:

[29] *Ibidem*, p. 229.

[30] *Cfr.* Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007. p. 57; *El poder y el valor...*, p. 230.

[31] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 57.

> El bien objetivo, válido para cualquier miembro de una asociación política, no es pues el que beneficia a una asociación particular sobre otras, sino el que sería bueno para toda asociación política en cuanto tal y, por consiguiente, para todo sujeto de una asociación política, cualquiera que ésta sea. [Por ello], la propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella; tiene que someterla a crítica, con base en razones. Está motivada por intereses de los sujetos pertenecientes a una colectividad, pero tiene que establecer los valores correspondientes al interés de todos.[32]

De acuerdo con lo anterior, vemos latente la preocupación de fundar la objetividad de los valores dentro de una asociación, lo que significa que éstos sean incluyentes y no respondan únicamente a los intereses individuales y excluyentes. Para tal efecto, Luis Villoro propone "acercarnos al bien común" o al bien de la asociación "desde una postura desprendida de nuestros deseos exclusivos".[33] Dicha propuesta tiene como uno de sus representantes al filósofo estadounidense Thomas Nagel.[34] Si bien Luis Villoro difiere en algunos puntos de esta teoría —discrepancias que se expondrán más adelante—; es necesario examinar brevemente la propuesta del autor para comprender la discusión.

Para Nagel, el individuo dentro de una sociedad puede identificarse a sí mismo "como un mero individuo entre muchos",[35] de tal modo, que la perspectiva individual del sujeto no influya sobre el punto de vista de otra persona. Así, cada individuo se puede posicionar en una situación intercambiable con la de cualquier otro sujeto, de este modo el individuo tendrá "la capacidad de verse a sí mismo simultáneamente como 'yo' y como 'alguien', como un individuo especificable de manera impersonal".[36] Desde la perspectiva de Thomas Nagel, al tener acceso al punto de vista de cualquier otro sujeto miembro de la asociación, implica la posibilidad de identificarnos con él para contraer un interés común, y así dejar de lado nuestros intereses particulares y excluyentes. Con base en esta propuesta

[32] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 236.

[33] *Ibidem*, p. 237.

[34] Nace en 1937 en Yugoslavia. Actualmente es profesor de Filosofía y Derecho en la Universidad de Nueva York.

[35] Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Nueva York, Princeton University Press, p. 19, citado en Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 237.

[36] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 237.

del "punto de vista impersonal", Nagel cree haber encontrado el camino para enunciar valores universales, comunes a todos.

Como bien señala Luis Villoro en su obra: *Los retos de la sociedad por venir*, esta propuesta tiene su antecedente en la llamada "posición original" y el "velo de la ignorancia" del filósofo estadounidense John Rawls;[37] definiendo su propuesta del siguiente modo:

> [...] the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract. This original position is not, of course, thought of as an actual historical state of affairs, much less as a primitive condition of culture. It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to a certain conception of justice. Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society his class position or social status, or does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their especial psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantage or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain. For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends capable, I shall assume, of a sense of justice. The original position is, one might say, the appropriate initial status quo, and thus the fundamental agreements reached in it are fair. This explains the propriety of the name "justice as fairness": it conveys the idea that the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair.[38]

[37] *Cfr.* John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, 607 pp.; *Cfr.* María Dolores González (trad.), *Teoría de la justicia*, 2a. ed., México, FCE, 2012, 653 pp.

[38] "[...] la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etcétera. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen a través de un velo de ignorancia. Esto asegura que

Desde la perspectiva de Rawls, a partir de la posición original cada individuo elige su propio beneficio bajo un cálculo racional, paradójicamente, aunque no exista un sentimiento de simpatía por los otros; la elección que tomemos beneficia a los demás miembros de la asociación, puesto que ningún sujeto sabe su situación específica, por tanto, todos deberán elegir lo benéfico para ellos en toda situación posible. Así, los principios de justicia son resultado de esa elección proveniente de personas consideradas racionales, que motivados por satisfacer sus intereses "aceptarían esa posición de igualdad, para establecer los términos básicos de su asociación".[39]

Los principios de justicia acordados por los sujetos considerados racionales, en la "posición original", son los siguientes:

> *First Principle:* Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.
> *Second Principle:* Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.
> *First Priority Rule* (The priority of Liberty).
> The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore liberty can be restricted only for the sake of liberty. There are two cases: a less extensive liberty must strengthen the total systems of liberty shared by all; a less than equal liberty must be acceptable to those with the lesser liberty.
> *Second Priority Rule* (The Priority of Justice over Efficiency and Welfare).
> The second principle of justice is lexically prior to the principle of efficiency and to that of maximizing the sum of advantages; and fair opportunity is prior to the difference principle. There are two cases: an inequality of opportunity

los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que en seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre "justicia como imparcialidad": transmite la idea de que los principios de justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa".

[39] Luis Villoro, *El poder y el* valor..., *op. cit.*, p. 238.

must enhance the opportunities of those with the lesser opportunity; an excessive rate of saving must on balance mitigate the *General Conception*.[40]

Cada uno de estos principios contiene una complejidad significativa, de la que Luis Villoro destaca algunas características. Por ejemplo, del primer principio subraya la importancia de instaurar para todos el derecho a la libertad sin más restricción que la libertad de los demás individuos. Desde el enfoque de John Rawls "The general description of liberty, then, has the following form: this or that person (or persons) is free (or not free) from this or that constraint (or set of constraints) to do (or not to do) so an so".[41] Lo anterior significa que las personas pueden o no ser libres, y las restricciones van desde deberes e impedimentos instaurados por el derecho, o sea, por el ámbito jurídico, hasta la intervención de la influencia social.[42] El filósofo estadounidense advierte la frecuencia de referirse a la discusión de la libertad "in connection with constitutional and legal restrictions. In these cases liberty is a certain structure of institution, a certain system of public rules defining rights and duties".[43] Situados dentro de este recinto, las personas están en libertad de realizar algo, siempre y cuando estén libres de restricciones externas para hacerlo. Luis Villoro se vale de este planteamiento para dar cuenta de que las libertades son diversas y conforman un sistema donde una libertad puede restringir a otra u otras. Si, por ejemplo, pensamos en la libertad de expresión que establece el ordenamiento jurídico, entonces los individuos tienen esta "libertad básica" siempre y cuando lo expresado no perjudique la integridad de una persona, de ser el caso, "la libertad de expresión puede estar limitada por la integridad de la persona".[44]

Ahora bien, otra característica de este primer principio que resulta importante precisar, consiste en enunciar cuáles son las "libertades básicas", para después continuar con el análisis de los principios rawlsianos desde la perspectiva villoriana.

> The basic liberties of citizens are, roughly speaking, political liberty (the right to vote and to be eligible for public office) together with freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person along with the right to hold (personal) property; and freedom from arbitrary arrest and seizures as defined by the concept of the rule of law. These liberties are all required to be equal by the first principle, since citizens of a just society are to have the same basic rights.[45]

De acuerdo con la interpretación de Villoro, estas "libertades básicas" corresponden a las "libertades negativas" y la "libertad positiva". Como explicamos en el capítulo uno, las libertades negativas son provenientes de un ordenamiento constitucional para garantizar los derechos de los individuos y protegerlos de cualquier poder coercitivo del Estado. La "libertad positiva" garantiza la participación política con base en las reglas establecidas dentro de un régimen democrático. Luis Villoro está de acuerdo con

---

[40] "*Primer principio*: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. *Segundo principio*: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: *a*) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y *b*) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad). Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas a favor de la libertad. Hay dos casos: *a*) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos; *b*) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficiencia y el Bienestar). El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al de maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos: *a*) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tenga menos; *b*) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga". John Rawls, *op. cit.*, p. 280.

[41] "La descripción general de la libertad tiene, entonces, la siguiente forma: esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa". *Ibidem*, p. 193.

[42] *Cfr.* John Rawls, *op. cit.*, p. 202; *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, p. 193.

[43] "La mayoría de la veces discutiré la libertad en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas. En estos casos la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes". John Rawls, *op. cit.*, p. 193.

[44] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 71.

[45] "Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio". John Rawls, *op. cit.*, p. 68.

Rawls en considerar estas libertades como necesarias para que la persona pueda escoger su forma de proceder y persiga su idea del bien tanto en su vida privada como en la pública, dentro del contexto en el que se encuentre y sin intromisión del poder del Estado. Sin embargo, apunta Villoro que las "libertades básicas" no incluyen las "las condiciones que harían posible la realización efectiva en la sociedad".[46]

Continuando con el análisis del primer principio, y como bien enfatiza Villoro, nadie puede prohibir este derecho a las "libertades básicas", incluso ni en nombre del segundo principio enunciado por Rawls, que admite las desigualdades sociales y económicas siempre y cuando beneficien a los menos aventajados. Es decir, que no se puede quebrantar el otorgamiento de igual libertades para todos; en este sentido, Rawls asume la idea elemental de la tradición liberal. Pero, ¿cómo saber cuándo las desigualdades son necesarias y en qué medida benefician a los menos aventajados? Para darle sustento a la respuesta no debemos olvidar que los principios antes mencionados por John Rawls, son resultado de un consenso racional donde los sujetos se encuentran en la "posición original", y no hay razones para que ellos consientan ciertas ventajas especiales para su beneficio personal, o por el contrario, que acepten desde esa situación inicial una posición de desventaja. Por ello, como primer paso habría que asumir lo siguiente:

> Since it is not reasonable from him to expect more than an equal share in the division of social goods, and since it is not rational for him to agree to less, the sensible thing for him to do is to acknowledge as the first principle of justice one requiring an equal distribution. Indeed, this principle is so obvious that we would expect it to occur to anyone immediately. Thus, the parties start with a principle establishing equal liberty for all, including equality of opportunity, as well as an equal distribution of income and wealth.[47]

[46] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 71.

[47] "Como no es razonable que espere más que una porción equitativa en la división de los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de justicia que exija una distribución igualitaria. De hecho, este principio es tan obvio, dada la simetría de las partes, que se le ocurriría inmediatamente a cualquiera. Así, las partes comienzan con un principio que exija iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas". John Rawls, *op. cit.*, pp. 147-148.

En este sentido, la equidad en la distribución de bienes es lo primero que se admite en la situación hipotética antes descrita. Sin embargo, queda pendiente explicar por qué "el desvío real de ese postulado".[48] La justificación consiste en que algunas desigualdades pueden ser indispensables para obtener un mayor beneficio en la distribución de bienes para todos, incorporando a los menos aventajados. Con base en la teoría de Rawls, las desigualdades mediante la equidad en la distribución de bienes y por medio de una libertad igual consisten en la distribución de los *bienes primarios*. Al respecto, Villoro —sin dejar de lado la influencia de las ideas rawlsianas— opina que a pesar de estar situados en una realidad plural donde existen distintas concepciones sobre el bien, los individuos pueden acordar qué se puede considerar como *bienes primarios*; definiendo a éstos de la siguiente forma:

> [...] *Bienes primarios* serían los que todos considerarían medios necesarios para realizar sus fines, cualesquiera que éstos sean. Son condiciones indispensables para desarrollar y ejercer los dos poderes de la persona moral durante una vida: su sentido de la justicia y su capacidad de una concepción del bien. Los *bienes primarios* comprenden las "libertades básicas", [tales como] la elección de oportunidades, los cargos y puestos de responsabilidad, los ingresos económicos y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo.[49]

Así, para nuestro autor, una sociedad justa sería aquella que permita la realización de las "libertades básicas". No obstante, acepta las observaciones de Rawls sobre este punto, pues asiente que la "valía *(worth)*"[50] de esas libertades cambia de un individuo a otro, esto depende de la fortuna de aquél para poder alcanzar sus fines, pues algunos tienen más medios que otros para conseguir sus objetivos. Pero justamente Rawls, al proponer el segundo principio, donde establece beneficiar a los menos aventajados, da paso al mismo tiempo a fomentar en el individuo la valía de las libertades. Bajo este enfoque, si los impedimentos para realizar las "libertades básicas" dentro de una sociedad, se debe a la carencia de "recursos económicos o técnicos",[51] entonces, no hay suficientes pruebas para afirmar una privación de libertad. Sin embargo, cuando los obstáculos son producidos por

[48] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 72.

[49] *Ibidem*, pp. 72-73.

[50] *Ibidem*, p. 73.

[51] *Cfr. Ibidem*, p. 74.

la acción deliberada de los miembros de la asociación, dentro de un sistema social y político que además fomente esta situación, entonces, dice Villoro, estamos justificados en sostener que los integrantes de esa sociedad "carecen de libertad en lo que más les importa: la capacidad de realizar sus proyectos de vida".[52] Lo que se ha descrito anteriormente, según nuestro autor, la "valía *(worth)*" de la libertad comprende lo que él ha denominado *libertad de realización*, y que hemos definido en el capítulo uno de la siguiente manera: por *libertad de realización* debemos entender "la libertad como capacidad para realizar efectivamente lo que se decide". El principio que menciona Rawls tendría por fin entonces aumentar la "libertad de realización" para todos. Si no fuera así, la libertad no tendría "valía".[53]

Para Luis Villoro, la aplicación de este segundo principio mejora las condiciones de todos integrando a los menos favorecidos. Las condiciones para realizar este segundo principio, como ya dijimos, es la limitación de las "libertades básicas", tal cosa es justificable en tanto satisfaga lo que nuestro pensador mexicano llama *necesidades básicas* de todos los miembros de una sociedad. Antes de seguir avanzando es importante reiterar que las *necesidades básicas* para Villoro comprenden las necesidades de sobrevivencia, dentro de las cuales se encuentra la alimentación, habitación y vestido; también están las necesidades de seguridad y pertenencia que tratan de evitar la exclusión social. En conjunto, todas ellas —desde el pensamiento villoriano— son condiciones previas a cualquier asociación política, y si no son satisfechas las personas se ven impedidas a escoger un proyecto de vida, por ello:

> [...] En muchos países, amplios sectores de la población son esclavos de esas necesidades elementales o al menos están sujetos en gran medida a ellas, al grado de impedirles perseguir cualquier otro valor. No pueden, por tanto, ser miembros de una asociación libre. En ese caso, la justicia exige la atención prioritaria a aquellas necesidades vitales, dentro de los límites que la escasez impone a la sociedad.[54]

Dicho de otro modo, la problemática denunciada por Villoro es que la mayoría de las veces dentro de las sociedades que aseguran el disfrute de todas las libertades, continúa la existencia de grupos a los que no se le

[52] *Idem.*
[53] *Idem.*
[54] *Ibidem*, p. 75.

otorgan las condiciones para el goce de aquéllas; por ello, nuestro autor está en la búsqueda de una sociedad más justa. Así, a partir de la propuesta de Rawls, Villoro formula lo siguiente:

1. Mientras las libertades básicas son iguales para todos, la valía de la libertad es mayor para las personas y grupos que cuenten con mayores medios para hacerlas "valer".
2. Las libertades básicas incluyen la posibilidad de incrementar las libertades de realización para todos.
3. Condición de la libertad de realización es la satisfacción de las necesidades vitales básicas.
4. Para satisfacer las necesidades vitales es menester que las libertades no estén sujetas al poder de otros.[55]

En el cumplimiento de estas cuatro condiciones —en opinión de nuestro autor— la libertad obtiene mayor "valía", lo que seguiría entonces, es la búsqueda por la sociedad donde sea posible el desarrollo de aquéllas.

Recordemos que John Rawls, en la obra que hemos citado en este escrito (*Theory of Justice*, 1971), piensa que los principios de justicia ya mencionados son correctos para todos, puesto que son el resultado de deliberaciones provenientes de sujetos racionales inmersos en la "posición original". Bajo este escenario, los individuos no carecen de cierta descripción del bien, sino por el contrario, Rawls supone que parten de una noción "tenue del bien", o en palabras de Villoro, de una concepción "restringida del bien *(thin theory)*".[56] Veamos en qué consiste esta cuestión:

> [...] This account of the good I call the thin theory: its purpose is to secure the premises about primary goods required to arrive at the principles of justice. Once this theory is worked out and the primary goods accounted for, we are free to use the principles of justice in the further development of what I shall call the full theory of the good. [...] the thin theory of the good which the parties are assumed to accept shoes that they should try to secure their liberty and self- respect, and that, in order to advance their aims, whatever these are, they normally require more rather than less of the other primary goods. In entering

[55] *Ibidem*, p. 76.
[56] *Cfr. Ibidem*, p. 77.

into the original agreement, then, the parties suppose that their conceptions have a certain structure, and this is sufficient to enable them to choose principles on a rational basis. [57]

En suma, bajo "la posición original" y con base en la "teoría restringida" asumimos una concepción mínima del bien que nos ayuda a escoger racionalmente los principios de justicia. No obstante, Rawls no desecha la existencia de una noción del bien de manera plena —llamado así por Villoro— o *full theory* en palabras de Rawls; pues, "las concepciones 'plenas' (*full*) sobre el bien, propias de una sociedad en particular, tendrían que desarrollarse a partir de los principios generales establecidos previamente [en la 'posición original' bajo el 'velo de la ignorancia'] y definir el bien común a partir de ellos".[58]

De este modo, Luis Villoro continúa, a su modo, el pensamiento de John Rawls para seguir en la búsqueda del bien de la asociación con base en valores objetivos. Para ello, se dispone a insertar dentro de la teoría rawlsiana los conceptos que él ha venido manejando. En primer lugar, el filósofo mexicano mantiene la situación hipotética de la "posición original", pues considera que desde esta perspectiva el individuo no está condicionado por su situación social, tampoco, "está dirigido por ningún bien exclusivo de él y excluyente de los demás, no considera, por lo tanto, [...] valores *subjetivos*; sólo está en posición de considerar lo justo [...] para cualquier situación social, esto es, *los valores objetivos*. Puede, por lo tanto, acceder a un punto de vista imparcial sobre el bien común".[59] Antes de seguir avanzando, podríamos preguntarnos: ¿qué estamos entendiendo por "bien común"? En opinión de la filosofía villoriana y con base en las ideas de John Rawls, podemos decir que el "bien común" en una sociedad justa se caracteriza

[57] "Yo llamo a esta descripción del bien la teoría tenue: su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia. Una vez elaborada esta teoría y explicados los bienes primarios, seremos libres de emplear los principios de la justicia en el ulterior del desarrollo de lo que llamaré la teoría completa del bien. [...] la teoría tenue del bien, que se supone que las partes aceptan, demuestra que deberían tratar de asegurar su libertad y su respeto propio, y que, a fin de lograr sus propósitos, cualesquiera que éstos sean, normalmente requieren más y no menos de los restantes bienes primarios. Al participar en el acuerdo original, por tanto, las partes suponen que sus concepciones del bien tienen una cierta estructura, y esto basta para permitirles decidir acerca de los principios sobre una base racional". John Rawls, *op. cit.*, pp. 360-361.

[58] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 77.

[59] *Ibidem*, p. 238.

porque cada uno de sus miembros se sujeta a los mismos principios y reglas acordadas. En palabras de Villoro el "bien común", no es lo "bueno" sino lo "debido".[60] Esta afirmación necesita ser explicada, pues se relaciona con la interpretación que nuestro filósofo retoma de John Rawls entre dos términos; lo "correcto" o "debido" (*right*) frente a lo "bueno" o "valioso" (*good*).[61] Según Villoro esta distinción nos servirá para ubicar dentro de la "posición original" *los valores objetivos* frente a los valores *subjetivos*. Comencemos por definir lo "bueno". Como hemos señalado líneas arriba, en la posición hipotética descrita por el "velo de la ignorancia"; el individuo conoce los principios de lo justo, esto es,

> [...] the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements; they specify the kind of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established.[62]

Así pues, las personas, por medio de una reflexión racional, elegirán lo que constituye su bien, en este sentido, el "bien" consiste en el seguimiento del sistema de fines para la satisfacción de ese deseo racional.[63] El supuesto de la racionalidad desde el pensamiento rawlsiano trata de mostrar que: "[...] the person in the original position try to acknowledge principles wich advances their system of ends as far as possible. They do this by attempting to win for themselves the highest index of primary social goods, since this enables them to promote their conception of the good most effectively whatever it turns out to be".[64] Con base en lo anterior, podemos constatar

[60] *Cfr. Ibidem*, p. 68

[61] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, pp. 238-239; *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 68.

[62] "[...], los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse". John Rawls, *op. cit.*, p. 24.

[63] *Cfr. op. cit.*, pp. 14, 30; *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, pp. 24, 41.

[64] "[...] las personas en la posición original tratan de reconocer principios que promuevan tanto como sea posible sus sistemas de fines. Lo hacen intentando ganar para sí la cantidad más grande posible de bienes sociales primarios, ya que esto les permite promover, del

que la concepción de lo "bueno" cambia de un individuo a otro, por ello, Luis Villoro supone que la noción de "bien" del filósofo estadounidense tiene la misma connotación de "bien" o *valor subjetivo* que él ha venido manejando; recordemos, Villoro considera a éstos como "relativo a la preferencia de un sujeto".[65] En cambio, equipara la concepción de los principios de justicia con su noción de *valor objetivo*, pues hemos dicho ya que los principios de justicia son los mismos para todos los miembros de la asociación, y por tanto —piensa Villoro—, compatibles con los valores subjetivos. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Luis Villoro opina que la justicia no sólo es instrumental, sino que ella es un fin deseable por sí mismo.

> Lo que sucede es que Rawls restringe "valor" a lo deseado de hecho por un sujeto y no puede en consecuencia, contar a la justicia entre los valores. Pero en una teoría del valor como la que aquí sustento, la justicia conviene a todos por igual, es objeto de una actitud positiva a cualquier hombre en sociedad, cualquiera que sea su situación y sus deseos particulares; sus principios son por lo tanto, expresión de un valor objetivo.[66]

De esta manera, el pensador mexicano encuentra en John Rawls una forma teórica de proceder para establecer valores comunes que vayan más allá de la satisfacción de deseos exclusivos y, por tanto, beneficie a cualquier miembro de la asociación. Lo que se ha dicho anteriormente, según Luis Villoro, nos permite afirmar que lo justo (*right*) corresponde a lo que ha llamado *valores objetivos*, provenientes de deliberaciones racionales, desligado de intereses particulares y excluyentes.

Ahora bien, con base en lo explicado anteriormente, nos damos cuenta de que Luis Villoro es conocedor de la obra del filósofo estadounidense, pues no desconoce las discusiones a las que Rawls se enfrentó con pensadores de su tiempo y que lo llevaron a tener una reformulación, de la cual Villoro piensa lo siguiente:

> En su *Teoría de la justicia* los principios de justicia no se presentan como si fueran relativos a un tipo de sociedad, puesto que son convenidos por sujetos morales que, aunque motivados por una "noción restringida del bien", han hecho abstracción de su situación y características sociales; ahora, en cambio, Rawls admite que estos principios podrían cambiar según las creencias sociales atribuidas a los sujetos.[67] [y cita a Rawls][68] "El modo como se ha armado la concepción de la justicia como equidad (*fairness*) admite la posibilidad de que, a medida que cambian las creencias generales atribuidas a las partes en la posición original, los primeros principios de justicia pueden también cambiar.[69]

También, en otro artículo intitulado Justice as Fairness: "Political not Metaphysical",[70] mencionado por Luis Villoro, John Rawls expresa algunas observaciones acerca de su "teoría de la justicia como equidad", y afirma que ésta es una propuesta propiamente política aplicable a una democracia constitucional moderna.

> One thing I faded to say in *A Theory of Justice*, or faded to stress sufficiently, is that justice as fairness is intended as a political conception of justice. While a political conception of justice is, of course, a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political, social, and economic institutions. In particular, justice as fairness is framed to apply to what I have called the "basic structure" of a modern constitutional democracy.[71]

Es decir, a la denominación "política" que le otorga Rawls a la justicia como equidad Luis Villoro la entiende como un intento de delinear el campo de las ideas que penetran a las instituciones políticas dentro de una

modo más efectivo, su concepción del bien, cualquiera que ésta resulte ser". John Rawls, *op. cit.*, p. 142.

[65] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 239.

[66] *Idem*.

[67] En este capítulo se había mencionado que en un primer momento para John Rawls, los principios de justicia se aplicaban a cualquier sociedad, pero en esta obra *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, matiza e incorpora a las sociedades bien ordenadas que no sean liberales.

[68] *Cfr.* John Rawls, "Justice as Fairness: A Restatement", Erin Kelly (ed.), Camdridge, Harvard University Press, p. 256; en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, *op. cit.*, p. 78.

[69] *Idem*.

[70] *Cfr.* John Rawls, "Justice as Fairnes: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 3, verano de 1985, pp. 223-251. La selección de citas que hace Luis Villoro las podemos encontrar en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, *op. cit.*, pp. 78-79.

[71] "Una cosa que me faltó decir en *Teoría de la justicia* o me faltó enfatizar suficientemente es que la justicia como equidad se entiende como una concepción política de la justicia. Aunque una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral diseñada para un género específico de sujeto, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad está armada para aplicarse a la que he llamado "estructura básica" de una democracia constitucional moderna". John Rawls, "Justice as Fairnes: Political not Metaphysical", p. 224; por Luis Villoro (trad. y cit.), *Los retos de la sociedad por venir*, *op. cit.*, p. 78.

sociedad democrática moderna. Ante esta nueva concepción "política" de la justicia, nuestro filósofo también menciona la crítica de Richard Rorty,[72] donde afirma que "si la justicia sólo reproduce las instituciones existentes en la constitución de una sociedad democrática, no tiene sentido plantear una justificación racional para ella, fuera de la aceptación, sin más, de los principios de esa sociedad democrática".[73] No obstante, Villoro se suma a la observación que hace Jürgen Habermas en contraposición del juicio emitido por Rorty, pues ambos consideran que Rawls "no plantea la justicia como equidad sólo para reproducir las ideas de la sociedad democrática sino que las reconstruye racionalmente, partiendo de una noción presupuesta de la persona moral y de una sociedad bien ordenada".[74] Pero el filósofo mexicano dirige su inquietud a otro aspecto, se refiere a "la relativización de los principios de justicia a un tipo de sociedad, la democracia moderna, no admite ya una fundamentación en la razón práctica en general, sino sólo en ideas racionales pero históricamente condicionadas".[75] Esto es, las normas que todos seguiríamos por igual tendrían como único fundamento el régimen democrático que las establezca y no podríamos recurrir a otra justificación.

> Aunque Rawls desea subrayar que su teoría es una concepción *política* de la justicia, sigue siendo una concepción moral que recoge las ideas básicas de la filosofía liberal, como la de Kant o la de J. S. Mill. Se opone, en cambio, a cualquier concepción filosófica basada en una teoría que dé prioridad al bien común sobre "lo debido", como las aristotélicas o comunitaristas. Tiene como presupuestos filosóficos, de una tradición liberal, una idea de las personas como libres e iguales y una noción de una sociedad bien ordenada como cooperación entre iguales. Sólo se diferencia de otras teorías filosóficas, como las de Habermas, en que no pretende ser comprensiva del tratamiento de otros temas filosóficos.[76]

En resumen y regresando al "punto de vista impersonal" de Thomas Nagel y la "posición original" de John Rawls, Luis Villoro ha presentado la

[72]Richard Mckay Rorty, filósofo estadounidense, 4 de octubre de 1931-8 de junio de 2007.

[73]Richar Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Realism and Truth*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; citado, por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 79.

[74]Jürgen Habermas, *The Journal of Philosophy*, vol. XCIII, núm. 3, 1995, p. 120; citado por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir…, op. cit.*, p. 79.

[75]Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir…, op. cit.*, p. 79.

[76]*Ibidem*, pp. 79-80.

preocupación central de ambas teorías, a saber: ¿cómo forjar una sociedad más justa?, y por consiguiente, ¿cómo definir valores que beneficien a todos los integrantes de la asociación?, en palabras de Villoro: "[¿cómo] determinar cuáles son los valores aceptables para todos?".[77] Ambos constructos teóricos, el de Nagel y el de Rawls, son propuestas que nos trasladan a situaciones hipotéticas donde los individuos —en el primer caso— tienen la capacidad de hacer suyo el punto de vista de cualquier otro sujeto de la asociación, dicho de otra manera, el convenio se funda bajo el supuesto del "punto de vista impersonal" que permite elegir intereses comunes. En el segundo imaginario, los individuos no conocen su posición en la sociedad, el contrato se realiza desde la "posición original" donde los sujetos racionales eliminan intereses particulares y eligen principios que benefician a cualquier sujeto en cualquier situación. En este sentido, la justicia por medio de la razón autónoma se enuncia en principios generales válidos para todos. Así en John Rawls encontramos una teoría neocontractualista que se adecua al contexto, a saber, las circunstancias de una sociedad democrática liberal.

Pero la crítica señalada por Villoro a estos escenarios hipotéticos es que refieren "a un modelo específico de sociedad, concebida como un conjunto de individuos capaces de decidir en soledad, prescindiendo de su situación concreta y de sus relaciones sociales".[78] La crítica realizada consiste en que dentro de las sociedades reales el individuo no puede prescindir de las relaciones sociales que tenga con lo demás miembros de la asociación, pues cualquier tipo de asociación no se constituye de individuos aislados entre sí, además, opina que no se puede considerar una igualdad de sujetos a partir de características atribuibles, pues esto conlleva a una homogeneidad, de tal forma que no se respetan las diferencias. Por consiguiente, el individuo propuesto por los autores estadounidenses no corresponde a los sujetos políticos de una sociedad concreta porque entre ellos existe una gama de relaciones sociales. Desde aquí, Luis Villoro propone lo siguiente:

> [Habría que] distinguir, […] entre los procedimientos reales en que los sujetos situados en su sociedad llegan a una postura ética y el recurso teórico que considera las opciones racionales de individuos abstractos, anteriores a la

[77]*Ibidem*, p. 240.

[78]*Idem*.

sociedad misma. Las teorías tanto de Rawls como de Nagel describen ese recurso teórico, pero no toman en cuenta las situaciones sociales reales en que se lleva al cabo. De considerarlas, el recurso teórico presentará características que no excluyen sino suponen la situación y personalidad social del agente.[79]

Significa que, para comprender el bien de todos y tener un punto de vista imparcial, el sujeto necesita considerar sus intereses personales y no dejar de lado la situación social de la cual es miembro, sólo así el individuo podrá diferenciar entre sus intereses personales e intereses de tipo colectivo, para después hacer valoraciones críticas y "aducir razones aceptables para todos. Sólo entonces puede hacer coincidir su interés particular con el general; sólo entonces se eleva a una postura ética".[80]

Esta cuestión lleva a Luis Villoro a explorar la otra vertiente filosófica que intenta dar respuesta a los problemas anteriores; nos referimos a las ya mencionadas posturas comunitaristas, neoaristotélicas y neohegelianas. El comunitarismo actualmente se localiza en autores como Michel Walzer, Michel Sandel —por mencionar los que Luis Villoro ocupa—; dentro de una línea neohegeliana refiere a Charles Taylor y para los neoaristotélicos tenemos a Alasdair MacIntyre. El estudio que Luis Villoro emprende para estos autores es bajo el mismo eje temático que le ocupó al exponer las posturas individualistas y universalistas de John Rawls y Thomas Nagel, a saber, "la concepción del papel del sujeto moral en la sociedad y del orden normativo que deba regir en ella".[81] Para ello, comienza por enlistar cuatro antinomias presentes en la discusión. En primer lugar, tenemos la *antinomia del sujeto*; en segundo lugar, la *antinomia del orden normativo*; en tercer lugar, la *antinomia del tipo de asociación*; por último, la *antinomia del deber y del fin*.[82] Para comenzar con el análisis de las cuatro antinomias, Luis Villoro establece qué se debe entender por dicho término:

> Por "antinomia" entendemos la oposición entre dos posturas teóricas, ambas justificadas en razones, que resultan incompatibles entre sí. En filosofía, las antinomias se presentan con frecuencia como resultado de un análisis conceptual; se acompañan de un "calambre mental" como diría Wittgenstein. Para aliviarse del "calambre" no sirve tomar una posición intermedia entre las dos

[79] *Ibidem*, pp. 240-241.
[80] *Ibidem*, p. 243.
[81] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 84.
[82] *Cfr. Ibidem*, p. 85.

> opuestas, sólo vale primero descubrir los supuestos que comparten ambas posiciones contrarias que generan la antinomia y luego diseñar un modelo conceptual en el que puedan ser compatibles las posiciones racionales opuestas; en esta operación se llegaría a una síntesis entre las tesis opuestas...[83]

Con base en la definición que hemos establecido podemos avizorar la pretensión de nuestro autor al abordar el debate *individualismo y colectivismo*[84] desde las cuatro antinomias, esto es, él buscará encontrar en teorías liberales y comunitaristas supuestos compatibles para conciliar ambas posturas y dar solución a la disyuntiva.

Antinomia del sujeto

Comencemos con el estudio de la primera antinomia, donde Villoro analiza el cambio de perspectiva tanto en la teoría liberal como en la postura comunitarista del "concepto de la persona moral, en su relación con el orden normativo".[85] Por ejemplo, como hemos visto, para el modelo liberal el sujeto moral es el individuo libre y autónomo. Siguiendo a Immanuel Kant expliquemos *grosso modo*, en qué consiste esa autonomía y libertad. Kant, en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,[86] pretende explicar para qué y por qué la voluntad es libre, es decir, el filósofo alemán intenta revelar "cuál es la ley que la voluntad necesariamente se da a sí misma".[87] Para ello, Kant explica que la voluntad humana está dividida en dos mundos; por un lado tenemos el mundo de la sensibilidad, y por el otro, el mundo de la razón. Empero, de manera espontánea, los individuos quieren hacer cosas que ellos mismos saben que no deben hacer, entonces, ¿cómo superar este dilema? Kant da solución al problema con base en lo que ya hemos dicho sobre la división que define a la voluntad humana,

[83] *Idem*.
[84] Este término lo retomo de Ana Luisa Guerrero Guerrero, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro", donde la autora realiza un análisis del pensamiento ético-político de Luis Villoro y en el que aborda el estudio de este debate ético. Véase Ana Luisa Guerrero Guerreo, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro", en *América Latina: ficciones y realidades*, México, UNAM-CIALC, 2012, p. 334.
[85] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad...*, *op. cit.*, p. 85.
[86] *Cfr.* Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; crítica de la razón práctica; La paz perpetua*, 3a. ed., Francisco Larroyo (trad.), México, Editorial Porrúa, 1977.
[87] Victoria Camps, *Introducción a la filosofía política...*, *op. cit.*, p. 68.

pues afirma que la voluntad libre se caracteriza por fundarse en motivos racionales, en contraposición con la voluntad del ser animal, ya que esta voluntad se determina únicamente por estímulos sensibles.

> Poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechosa o perjudicial. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, bueno y provechoso, en relación con todo nuestro estado, se basa en la razón. De ahí que ésta dicte también leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad, y que establecen lo que debe suceder aunque nunca suceda, matiz que las distingue de las leyes de la naturaleza, las cuales tratan únicamente de lo que sucede.[88]

Lo que trata de explicarnos Kant es que la leyes, a pesar de ser imperativos, no deben ser contrarias a la persona humana, pues las leyes que los mismos individuos se conceden con base en la razón, son "leyes objetivas de la libertad". En este sentido, la razón funciona como causa que impulsa a la voluntad libre a actuar en oposición al impulso espontáneo. Pero, lo que promulga la razón puede ser o no ser obedecido, por ello, podemos llamar libre a esa voluntad. Sin embargo, no todo lo que dicta la razón necesariamente es una ley moral, por eso es preciso mencionar que Kant distingue dos tipos de racionalidad la "instrumental" y la "final". La racionalidad "instrumental" se encarga de poner los medios para lograr un fin que cada individuo se ha propuesto, de esta manera no es universal. La siguiente racionalidad es la "final" ella —a grandes rasgos— indica a todos los sujetos racionales qué deberían querer en cualquier circunstancia como objetivos, nos referimos a los principios morales, tales como libertad, igualdad, etcétera.

Al hilo de estas consideraciones de Kant, podemos ver que la voluntad libre es aquella que se establece leyes a sí misma mediante la razón, por ello, la voluntad libre también es autónoma, puesto que esas leyes no se las impone alguien externo a ella, de ser el caso, los principios de la moralidad dejarían de ser autónomos y pasarían a ser heterónomos. Pero, cabe preguntarnos, ¿hasta dónde esa libertad y esa autonomía pueden ocasionar una situación donde los individuos entren en conflicto por dirigirse hacia fines contrarios, en lugar de unirlos armónicamente? o sea, ¿cómo hacer que las voluntades individuales coincidan con las voluntades de todos?

[88] *Ibidem*, p. 69.

Kant es contundente y en su libro *Crítica de la razón pura*, afirma que: "el principio de autonomía es no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal".[89] Posteriormente, en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, presenta la regla de la moralidad y de la razón, esto es, el imperativo categórico, y una de sus formulaciones es aquella que dice: "Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal". Es decir, no realices aquello que no quisieras ver convertido en ley para todos, pues la voluntad racional quiere el bien para todos los individuos, de aquí que necesite ser ley universal. Por tanto, desde la perspectiva kantiana, el criterio para la formulación de cualquier ley o contenido legal debería ser el imperativo categórico.

Así pues, desde estos antecedentes y planteamientos del filósofo alemán es que Villoro puede afirmar lo siguiente:

> [Desde esta perspectiva se piensa que] la persona, en la medida en que esté movida por una voluntad moral, no obedece a intereses excluyentes de los demás, quiere un bien compatible por todos. La voluntad moral, por consiguiente, es universalizable. En este sentido, no importan las características empíricas que diferencia a los individuos; en cuanto sujetos morales todas las personas son iguales y, tienen, por lo tanto, los mismos derechos y deberes. Esta idea de la persona en cuanto sujeto moral se expresará de manera diferente en las distintas doctrinas filosóficas. [...] La idea de la persona moral autónoma tuvo su expresión más rigurosa en la filosofía de Kant [y] en la época contemporánea, consideramos a John Rawls.[90]

Como hemos venido mostrando a lo largo de este capítulo, el escenario más característico donde se hace presente este sujeto libre y racional es en las teorías del *Contrato social*, en este escrito nos hemos referido a autores como Immanuel Kant y al filósofo que renovó las teorías contractuales, es decir, John Rawls. No obstante, las concepciones comunitaristas apuntan críticas a esta visión de agente moral, pues estas teorías consideran que los individuos actúan dentro de situaciones concretas para formular principios que pretenden su universalización.

[89] *Ibidem*, p. 71.
[90] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, pp. 85-86.

Luis Villoro aborda el tema tomando en cuenta las críticas realizadas que aquí se mencionaron a la concepción liberal del sujeto moral, hechas por Michael Sandel,[91] Alasdair MacIntyre[92] y Charles Taylor.[93] El primer autor —nos explica Villoro— lanza su crítica a la *Teoría de la justicia* de John Rawls, específicamente a la noción del yo *(self)*,[94] puesto que, bajo el análisis de Sandel, la teoría rawlsiana, al estar fundada en ideas liberales interpreta al individuo como un sujeto que tiene la capacidad de elegir sus fines de manera indistinta, por ello, en palabras de Sandel una "doctrina liberal clásica [como la de Rawls] que surge de la concepción deontológica de la unidad del yo, es la noción del sujeto humano como un agente de elecciones soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus objetivos y propósitos por actos de voluntad a diferencia, digamos, de actos de conocimiento".[95] El problema que nos quiere mostrar Villoro consiste en que al considerar al sujeto libre para elegir sus fines, lo importante no será entonces su concepción del bien, sino las condiciones de libertad que se le otorguen al individuo para elegir sus fines y derechos. Además, pensar al sujeto separado de sus fines, no estamos refiriendo al sujeto moral concreto, pues en contraposición de la propuesta moral de Kant y que revive Rawls, las teorías comunitaristas defienden que la persona se construye como sujeto moral "por los fines y [...] valores que hace suyos [...] éstos los descubre en su situación social".

Otro de los autores mencionados por Luis Villoro es el filósofo Alasdair MacIntyre, que rescata ideas aristotélicas y establece que el sujeto moral se configura a través de la persecución y elección del bien. En este sentido, el bien estará ligado al fin y no estará separado del papel que el individuo cumple dentro de la comunidad a la que pertenece, veamos cómo lo dice MacIntyre:

> Lo que sea bueno para mí debe ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado, de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral. [...] Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, "hombre" deja de ser un concepto funcional.[96]

[91] Filósofo estadounidense, nacido el 5 de marzo de 1953.

[92] Alasdair Chalmers MacIntyre, filósofo nacido en Escocia el 12 de enero de 1929; tiene contribuciones acerca de filosofía moral y filosofía política.

[93] Charles Margrave Taylor, filósofo canadiense, nacido el 5 de noviembre de 1931.

[94] *Cfr.* Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 86.

[95] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 22; citado en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, p. 86.

Frente a la postura de John Rawls, que en la "posición original" concibe al sujeto moral separado de su contexto bajo el "velo de la ignorancia" para elegir principios universales; MacIntyre, por el contrario, ubica al sujeto moral en sociedad, donde reconoce que sus fines y noción del bien concuerdan con la concepción que de estos conceptos tenga su comunidad.

Bajo el interés de seguir presentando la contraposición que existe en ambas posturas acerca del sujeto moral, Luis Villoro retoma dos denominaciones que Seyla Benhabid utiliza para referir a cada sujeto. Dentro de la teoría liberal tenemos al *yo generalizado*[97] por un lado, en el otro extremo tenemos el yo concreto. "Al yo generalizado lo conozco por la abstracción de sus características personales y sociales [...] no tiene género, ni preferencias personales, ni situación social, es igual a cualquiera, [...] Al "yo concreto" en cambio, lo conozco por su identidad, mediante el reconocimiento de sus diferencias".[98]

La intención con la que nuestro autor escribe acerca de esta antinomia es señalar cómo se ha originado el debate en torno a la concepción del sujeto moral, además, tomar postura en favor de uno u otro constructo teórico ya mencionado nos lleva a defender proyectos políticos distintos. Por ejemplo, Villoro analiza cómo se concebiría la justicia en cada modelo, afirmando lo siguiente:

> Estas dos ideas de la persona moral dan lugar a dos concepciones que enfatizan uno u otro sentido de justicia. La primera privilegia la justicia como igualdad,

[96] Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 250, 275; citado por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 84.

[97] Luis Villoro localiza estos términos en la autora Sheyla Benhabid, pero nosotros encontramos que el origen de estas denominaciones son provenientes del constructo teórico de G. H. Mead (1863-1931), es considerado uno de los filósofos pragmatistas norteamericanos más importantes en compañía de Ch. S. Peirce y William James, también se le considera como uno de los fundadores de la psicología social. Cfr. José Lorenzo Tomé, "La comunidad", en *Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 40-44.

[98] Seyla Benhabid, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Genealizar, 1990, p. 119, citado por Luis Villoro, Los retos de la sociedad por venir, p. 88.

la que no hace distinción entre las personas, pues todas están revestidas de la misma dignidad y tienen los mismos derechos. La segunda destaca la justicia como reconocimiento de la identidad de cada quien, pues las personas son insustituibles y cada quien tiene necesidades diferentes, que deben ser atendidas. Ambas ideas de justicia pueden aducirse para justificar en la práctica, sendos programas políticos. La justicia como igualdad exige el trato imparcial bajo la ley, a todos los grupos e individuos, a todos les son debidos los mismos derechos y obligaciones sin aceptar ninguna situación privilegiada [...] La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas.[99]

No obstante, el propósito del autor no consiste en defender una postura y pasar por encima de la otra, por el contrario, para nuestro filósofo tanto las teorías liberales como las comunitaristas tienen supuestos teóricos que una sociedad justa no puede dejar de lado. Por ejemplo, por un lado, renunciar a la concepción de justicia como igualdad, conquista del modelo liberal, y atentar en contra de ella bajo el supuesto de favorecer alguna diferencia, nos podría conducir a la defensa de privilegios injustos que beneficien a unos cuantos pero perjudique a otros. Del otro lado, también tenemos el problema de caer en injusticias si a nombre de la igualdad no se atienden las distintas necesidades de grupos y personas. De esta manera, Luis Villoro da cuenta de que la superación de dicha antinomia del sujeto va más allá de concebir como opuestas a las dos propuestas antes descritas; sino, por el contrario, la solución está en suponer "una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización".[100]

Antinomia del orden normativo

Tomando en cuenta los planteamientos abordados en la primera antinomia acerca de las dos distintas posiciones para referirse al sujeto moral, ahora, de lo que se trata es enseñar cómo estas dos perspectivas tienen efecto dentro del orden normativo que rija en la sociedad. Esto es, si elegimos la

[99] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, pp. 88-89.
[100] *Ibidem*, p. 89.

concepción del sujeto moral del modelo liberal, entonces, una sociedad justa sería aquella donde todos los individuos son iguales y las leyes que se establezcan son generales, aplicables para todos los miembros pertenecientes a la sociedad. Bajo estos mismos supuestos, la ética, entonces, debe formularse en normas universales, provenientes de la razón. "Si queremos una sociedad bien ordenada según lo que sea moralmente debido, los principios de justicia conformes a la razón deben prevalecer sobre las reglas establecidas de hecho en una sociedad dada".[101]

En cambio, la segunda postura que defiende la construcción del sujeto moral a partir de su contexto social y convivencia con las demás personas concibe la sociedad justa como el ámbito donde se reconocen las distintas formas de vida, para después crear normas que regulen las relaciones de la sociedad real.

Anteriormente ya hemos ubicado esta propuesta desde Hegel; para recordar en qué consisten tales supuestos teóricos, Luis Villoro la resume de la siguiente manera:

> El individuo nace en un espacio social donde se fragua su identidad personal. Ese espacio precede a su vida, lo acompaña en todo su curso y subsiste a su muerte. De hecho la sociedad sigue las reglas consensuadas que obedecen a un imaginario social antes que a la pura razón, se transmiten por los usos y costumbres y se aceptan por continuidad histórica al pertenecer a una comunidad. Son esas reglas y comportamientos de hecho las que indican a la vida ordinaria lo que "se hace", "se estila", "se valora". La moralidad social efectiva ofrece al individuo el abanico de fines y valores entre los que debe elegir para ser alguien.[102]

Significa que toda valoración moral del individuo estará condicionada por su contexto social. Bajo este enfoque se encuentran autores como Charles Taylor al hablar de "marcos valorativos",[103] éstos pueden describirse como espacios valorativos donde a través del transcurso de una época se van construyendo nuestras elecciones morales.

[101] *Ibidem*, p. 90.
[102] *Ibidem*, p. 91.
[103] *Cfr.* Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Paper 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; citado por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 91.
Alasdair MacIntyre, *op., cit.*, p. 266; citado por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 92.

Para seguir ejemplificando la postura que defiende la construcción del sujeto moral en relación con su contexto, Villoro recurre a las aportaciones de Alasdair MacIntyre cuando éste afirma que la elección moral y las nociones del bien estarán permeadas por narraciones históricas.

> *El yo encuentra su identidad por medio de las comunidades a que pertenece.* Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posición de una identidad social coinciden.[104]

En resumen, el objetivo de las propuestas mencionadas consiste en no dejar de lado las circunstancias sociales para la construcción del orden normativo y proyectos políticos.

Como vemos, nos encontramos frente a dos planteamientos opuestos en sus principios pero con la misma preocupación, ésta es, la búsqueda por una sociedad más justa. Para Villoro la superación de la antinomia plantea la necesidad de "un nuevo modelo que diera razón de la relación necesaria entre la exigencia de universalidad de las normas racionales y su punto de partida en las reivindicaciones históricas particulares [y por tanto] la posibilidad de una concepción social y política diferente".[105]

Antinomia de la asociación

Como tercer punto por desarrollar, tenemos la antinomia de la asociación. La explicación de esta problemática requiere establecer primeramente a qué llamamos asociación, para ello, hagamos nuestra la definición de Luis Villoro, donde afirma que una "asociación humana implica necesariamente la coexistencia de un individuo en relaciones recíprocas que en mayor o menor medida, compiten y cooperan entre sí. La asociación puede tener

[104] Las cursivas son de Luis Villoro; *cfr.* MacIntyre, *op. cit.*, p. 266, en Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir…*, *op. cit.*, p. 92.

[105] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir…*, *op. cit.*, p. 93.

dos sentidos: siguiendo la distinción clásica de Tönnies,[106] puede ser una sociedad o una comunidad".[107]

La distinción entre ambos términos es retomada de nuevo por los liberales y comunitaristas, ambas corrientes argumentan a favor de uno u otro término, pero consideremos que Villoro no aborda este debate sólo a nivel de conceptos, sino que también toma en cuenta las formas de gobierno que cada uno de estos proyectos políticos conllevan.

Como hemos visto, desde la perspectiva liberal encontramos que la asociación política es concebida como una sociedad individualista, rasgo característico de las sociedades modernas. No obstante, los defensores del comunitarismo tienen un punto de vista distinto, pues ellos identifican la asociación política en torno a la comunidad, pero, ¿qué significa tal enunciación? Para dar explicación a tal cuestionamiento retomemos algunos pasajes de la obra, *Comunidad y sociedad*, del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, quien explica la contraposición de dichos términos.

> Comunidad es lo antiguo y sociedad es lo nuevo, como cosa y nombre […] comunidad es la vida en común (*zusammenleben*) duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico.[108]

Partiendo de esta distinción, enunciemos características generales del debate actual entre la posición liberal frente a las teorías que abogan por revivir las formas de vida comunitaria y se oponen a la extracción del sujeto de su contexto. Con otras palabras, para estos constructos comunitaristas la sociedad es precedente del individuo, razón por la cual, no hay sujeto que sea independiente del contexto al que pertenece, sino por el contrario, está inmerso en él, por tanto, los fines que persiga el sujeto colectivo serán en beneficio de su comunidad. "Por eso, el fin de la comunidad es el bien común en el que se realiza el bien de las personas individuales. [De esta forma], junto a los derechos individuales es que existen derechos

[106] *Cfr.* Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Reinen Soziologie*, 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; *Comunidad y sociedad*, J. Rovira Armengol (trad.), Buenos Aires, Losada.

[107] *Ibidem*, p. 93.

[108] Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, *op. cit.*, p. 21.

colectivos, condición de la realización de bienes comunes".[109] En este punto, es pertinente reiterar la relación existente entre las teorías neoaristotélicas, comunitaristas y neohegelianas que le permiten a Luis Villoro transitar por el estudio de ellas, a saber, el punto en común es la crítica que lanzan a las sociedades individualistas, pues en ese modelo de asociación liberal el individuo sólo piensa en sí mismo. También señala los desacuerdos de los teóricos liberales ante esta postura de renovar las formas de vida en comunidad, y dice:

> [...], muchos pensadores liberales advierten peligros opuestos en las tesis compartidas por el comunitarismo: peligro de la intromisión en la privacidad e incluso posible violación de derechos individuales a nombre de un bien común; riesgo de la imposición de la comunidad sobre las libertades personales y aun de la eliminación de las libertades, situación que no es imaginaria en los integrismos de toda especie. En una sociedad individualista se abole la solidaridad hacia un fin común; en una sociedad comunitarista, podría abolirse la capacidad de disidencia personal hacia los fines comunes.[110]

A menudo, los pensadores que participan en el debate entre liberalismo y comunitarismo, toman postura en defensa de una u otra corriente. No obstante, como hemos señalado anteriormente, a Villoro le interesa conciliar ambas propuestas; él asume que esta idea de hacer concordar ambas propuestas contrarias ya está presente en algunos autores, por ejemplo, cita a Carlos Thiebaut cuando se pregunta: "¿Cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos sin renunciar a nuestra identidad constituida en las crisis mismas de la modernidad? ¿Cómo ser a la vez, posilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la ilustración no les legó?".[111] Estos cuestionamientos delegan al proyecto villoriano la tarea de encontrar la posibilidad de conjuntar ambas posturas y solucionar la oposición entre liberales y comunitaristas, por ello, Luis Villoro considera necesario "esclarecer las condiciones de una comunidad solidaria que, lejos de negarla, reafirmara la libertad que postuló para cada persona el pensamiento moderno".[112]

[109] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 95.
[110] *Ibidem*, p. 98.
[111] Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; citado por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, pp. 98-99.
[112] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 98.

Antinomia del deber y del fin

La última antinomia estudiada por Villoro consiste en dos formas de concebir un orden social justo. Es decir, una sociedad es justa porque cumple "con lo debido conforme a sus derechos (*right*) o porque [la sociedad] realiza lo que es bueno (*good*)".[113] Planteado de otro modo el dilema podríamos preguntar: "¿Algo es bueno por ser lo debido o es lo debido porque es bueno?".[114] Al igual que las demás antinomias, la manera de solucionar esta problemática varía si se hace desde un enfoque liberal[115] o desde teorías consideradas comunitaristas. Por ejemplo, como ya hemos expuesto anteriormente, Rawls —desde la interpretación villoriana— define la justicia conforme a lo debido (*right*); aunque la noción de justicia suponga una noción "restringida" del bien (*thin theory*), la justicia para la teoría rawlsiana no puede derivarse de una concepción plena (*full theory*) del bien, puesto que las nociones del bien cambian en cada sujeto y ellas pueden oponerse entre sí. Ante tal situación —nos explica Villoro—, el liberalismo político propone como valor fundamental la tolerancia. El Estado debe ser tolerante ante la diversidad de lo que se considera como valioso. Consecuencia de lo anterior, la justicia se enunciará en principios generales producto de la razón y válido para todo sujeto racional.

> La tesis de la prioridad de lo debido sobre los bueno se basa, sin embargo en una sólida razón: trata de asegurar el carácter universalizable de los principios de justicia. Como Kant lo comprendió, el criterio de la moralidad racional de las máximas prácticas es que pueden presentarse como universalmente válidas. Los fines que una sociedad se propone, al igual que su idea del bien común, son relativos a ella; no pueden pretender validez universal.[116]

[113] *Ibidem*, p. 99.
[114] *Idem*.
[115] Sin embargo, no hay que olvidar la advertencia de Villoro, pues anteriormente ha dicho que tanto las teorías liberales como las denominadas comunitarias, no todas ellas son unitarias en sus contenidos y supuestos teóricos. Al contrario, los filósofos pertenecientes a una u otra corriente presentan sus variantes; por ejemplo, en el caso de las teorías liberales nos explica Villoro que no todos los pensadores defensores de esta postura defienden la prioridad de lo debido (*right*) frente a lo bueno (*good*), de tal modo que podríamos distinguir entre dos tipos de liberalismo: "Podríamos distinguir, en efecto, un liberalismo deontológico, inspirado en una interpretación del kantismo, que antecede los principios del deber sobre la concepción del bien, de otro teleológico, que da importancia decisiva a los fines valiosos, para justificar los deberes de una vida moral. Ejemplo de esta segunda interpretación de la concepción liberal podría ser John Stuart Mill". *Ibidem*, p. 99.
[116] *Ibidem*, p. 101.

En efecto, los autores denominados comunitaristas, en su intento por revivir las formas de vida en comunidad, deben hacer frente a la disyuntiva que se les presenta: "o bien poner en duda el carácter universal de las normas de justicia, o bien demostrar cómo son universalizables pese a su dependencia histórica".[117]

Ante este conflicto —nos dice Villoro— localizamos diversas posiciones, por ejemplo menciona la postura de MacIntyre y desde su interpretación considera que este filósofo argumenta a favor de una postura relativista en el tema de los derechos. "Las pretensiones acerca de la posesión de derechos —escribe— presupone la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas. Tales conjuntos de reglas sólo llegan a existir en periodos históricos concretos bajo circunstancias sociales concretas. No son en absoluto rasgos universales de la condición humana".[118]

Michael Sandel y Charles Taylor aceptan —dice Villoro— el "condicionamiento de todo derecho por un marco valorativo correspondiente a cada sociedad histórica y de la vinculación de los derechos a los fines socialmente elegidos, plantea seriamente el problema de la universalidad o relatividad de los valores y los derechos humanos".[119]

Esta pluralidad de posturas presentadas por Luis Villoro es para seguir desarrollando las oposiciones teóricas entre liberales y sus críticos. El antagonismo entre ambas corrientes de pensamiento consiste en que por un lado, los opositores al liberalismo tales como los comunitaristas, neoaristotelistas y neohegelianas "sostienen que los derechos están condicionados por los fines y valores históricamente aceptados".[120] Pero, también, en el otro extremo, tenemos la postura liberal a favor "del carácter universal de las normas de justicia". Además, el liberalismo político propone que el Estado adopte una postura neutral para hacer frente a la gama diversa de concepciones de bien. Por tal motivo, impulsa la tolerancia como valor que hace posible la convivencia entre los individuos sin importar cuál es su concepción de lo valioso.

Si bien, Luis Villoro considera lo anterior como conquistas del liberalismo, destaca que esos logros tuvieron un costo que fue "renunciar a otro

[117] *Ibidem*, p. 102.
[118] A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 93; citado por Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 102.
[119] *Idem*.
[120] *Ibidem*, pp. 101-102.

valor social fundamental: la posibilidad de fomentar virtudes cívicas dirigidas a fines comunes, única condición que hace posible la solidaridad y la fraternidad en una auténtica comunidad".[121] Por tanto, la antinomia del *deber y del fin* consiste en resolver el problema entre una política de corte liberal e individualista y una política que proyecte fines comunes con dirección a una noción del bien común.

La presentación de las cuatro antinomias analizadas críticamente por Luis Villoro tienen como propósito no sólo mostrar el debate ético-político que se encuentra inmerso en ellas, sino también resolverlas. Para dicho cometido, nuestro autor intenta resolver las problemáticas mediante un recurso teórico que consiste —según él— en una idea renovada de la justicia.

> Para intentar superar las antinomias podríamos seguir dos criterios. El primero sería considerar la justicia en su decurso temporal en una cultura. Porque la idea de justicia no es fija e invariable; de hecho se transforma a través del tiempo. El segundo, la consideraría a partir de su negación. ¿Cómo es un sujeto, una sociedad, una situación injusta? Siguiendo estos dos criterios, perseguiremos la idea de justicia en las cuatro antinomias.[122]

Con base en la afirmación anterior, sigamos paso a paso el desarrollo que Villoro realiza para solucionar cada antinomia.

Solución de la antinomia del sujeto

En breve, recodemos cómo ha expuesto Luis Villoro la antinomia aquí abordada, él nos dice que:

> El concepto de la persona moral, en su relación con el orden normativo, es distinto en uno y otro modelo teórico. En la concepción liberal, el sujeto moral deber ser agente libre, no coaccionado, no debe estar voluntariamente sujeto a reglas en cuya formulación no haya participado; su principal característica es la autonomía... [En cambio] para los críticos de esta concepción, el agente moral es siempre un individuo que actúa en situaciones concretas; que tiene que decidir sobre alternativas en contextos particulares, según los fines y valores de cada quien.[123]

[121] *Ibidem*, p. 103.
[122] *Ibidem*, pp. 105-106.
[123] *Ibidem*, pp. 85-86.

Para darle solución a la disyuntiva planteada, nuestro pensador se apoya en las investigaciones realizadas por Kohlberg en el campo de la psicología empírica. Kohlberg —explica Villoro— parte de un sujeto concreto y encuentra en él un estado evolutivo, en la sexta fase de este proceso "el sujeto puede decidir y actuar en el campo moral conforme a principios 'posconvencionales' universalmente válidos, que se presentan como obligaciones para todo ser racional al modo de los principios kantianos".[124] Esto significa que "la persona moral 'posconvencional' no es un sujeto distinto de la persona concreta, situada, sino una etapa en su evolución moral".[125] Así —piensa Villoro—, la contradicción entre el sujeto moral concreto y el abstracto desaparece, pues, para la interpretación del sujeto moral se toman en cuenta el orden normativo y las acciones que se realizan en su contexto.

> En la moral individual la superación de la antinomia puede darse en acciones dirigidas por máximas de conducta universales. Siguiendo el desarrollo de la personalidad adulta, como lo presenta Kohlberg, la persona moral puede rechazar pertenecer a una sociedad que él considera injusta. El rechazo de una sociedad injusta da lugar a una convicción personal a la intención y voluntad de acceder a una sociedad más justa.[126]

Los aportes de Kohlberg le permiten a Villoro argumentar en favor de que en el tiempo el desarrollo del sujeto moral puede considerarse desde los dos enfoques que se han visto como contrarios, es decir, puede pensarse como un sujeto concreto en relación con su contexto pero además autónomo. Lo anterior es posible en el actuar del sujeto, pues "en las acciones de un sujeto moral situado en una sociedad se suprime la contradicción posible entre esas oposiciones teóricas. El sujeto situado ejerce su acción moral cuando actúa, personal o colectivamente".[127] De este modo, concluye Villoro que "la antinomia se supera en acciones concretas. Es en la acción racional, personal o colectiva, donde se resuelve la antinomia planteada".[128]

[124] *Ibidem*, p. 106.
[125] *Idem*.
[126] *Ibidem*, p. 107.
[127] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 107.
[128] *Ibidem*, p. 107.

Solución a la antinomia del orden normativo

Recordemos que la disyuntiva a enfrentar en esta antinomia versa en las dos concepciones de justicia que se desprenden de las dos nociones de sujeto moral ya antes vistas:

> A los dos conceptos de persona moral corresponden en efecto, sendas concepciones sobre el orden normativo. El concepto de justicia que da prioridad a la igualdad tiene que sostener a la vez la igual dignidad de las personas y el carácter universalizable de las normas aplicables a todas [...] La concepción que insiste, en cambio, en la justicia como reconocimiento a las diferentes identidades, tiene que sostener, junto al carácter concreto de las personas morales, normas aplicables a las situaciones específicas.[129]

A partir de las dos nociones diferentes de justicia, Luis Villoro propone conciliar ambas concepciones, pero para realizar tal cosa, propone aceptar un prerrequisito: "la posibilidad de una sociedad libre, porque sólo en ella es posible la justicia".[130] Por lo anterior, es posible referirnos a dos modelos que nuestro autor menciona para ejercer la libertad. Podemos llevar a cabo la libertad dentro de un modelo "deontológico" que sigue la línea del pensamiento rousseauniano y kantiano, posteriormente Rawls renueva este pensamiento heredado en su *Teoría de la justicia*, donde la justicia se fundamenta en la realización de normas con carácter universal. Por otro lado, la libertad puede desarrollarse en un modelo "teleológico" donde las normas consensuadas son encaminadas a un fin común.

> En uno y otro caso, la justificación por el consenso intersubjetivo está limitado a los sujetos de una sociedad libre; es contradictorio con una sociedad esclavista como la aristotélica. Pero también al ser válido para miembros de una sociedad libre, es contradictorio con una sociedad servil, esto es, con una sociedad que, aunque participe en un bien común a la sociedad, sus miembros no sean autónomos. Por lo tanto, la justicia en una sociedad libre no es compatible con la exclusión, tanto en una sociedad en que la justicia realice lo que contribuye al bien común. En ambos casos, la justicia no admite su contrario: la exclusión.[131]

[129] *Ibidem*, p. 90.
[130] *Ibidem*, p. 107.
[131] *Ibidem*, p. 108.

En este sentido, para nuestro autor la antinomia del orden normativo podría suponer un consenso donde las reglas acordadas son en vistas a un fin común, pero se puede admitir el disenso, puesto que una "transformación de la sociedad no puede entenderse más que mediante algún cambio del consenso racional en un disenso".[132] En el disenso, el discrepante —piensa Villoro— se contrapone a las normas actuales dentro de su contexto y tiene la posibilidad de proponer una idea de justicia que observe más adecuada a la concepción que tienen del bien. "Consensos y disensos referentes a una idea de justicia son, así, momentos necesarios en todo proceso (o retroceso) hacia la vigencia de un orden normativo".[133]

Desde estos planteamientos concluye Villoro que la justicia no es algo permanente, sino que su construcción depende de un proceso que cambia a través del tiempo y del contexto histórico. Así, durante este proceso, "el agente moral se construye a la par de la justicia".[134]

Solución a la antinomia de la asociación

Hemos visto ya que la problemática de esta antinomia se origina en la oposición de dos formas de concebir la asociación política. Por un lado están los defensores de la sociedad liberal donde predomina la protección de libertades individuales. Del otro lado, están los que abogan por actualizar las formas de vida en comunidad y donde la existencia de un bien común hace posible la asociación política. Luis Villoro expone estas dos posiciones porque pretende superar su oposición.

> Las dos formas de asociación pueden describirse como dos estructuras diferentes entre sí: la sociedad no se explica en relación con la comunidad ni está con aquélla. Pero la oposición entre ambas puede superarse si una y otra coexisten en el espacio o se suceden en el tiempo. La comunidad a menudo se concibe como una forma de asociación que antecedió en el pasado a las comunidades originarias o como una proyección, figura deseable de la sociedad actual. La sociedad liberal a su vez, puede pensarse como una sociedad por venir en la libertad.[135]

[132] *Idem*.
[133] *Ibidem*, pp. 108-109.
[134] *Ibidem*, p. 109.
[135] *Ibidem*, p. 110.

En congruencia con lo antes mencionado, para nuestro autor las dos formas de asociación política pueden entenderse por su contraste entre una y otra concepción. La aparente oposición entre estas dos maneras de asociarse políticamente se debe —afirma Villoro—, a que no son vistas en su transcurso histórico, en el cual, durante este proceso "pueden verse recíprocamente implicados en etapas que coexisten o se suceden".[136] A lo anterior, nuestro filósofo mexicano apunta la importancia de considerar dos elementos más dentro de las diferentes formas de asociación, menciona la disidencia y la exclusión. Estos dos componentes son significativos porque la actitud disidente que adoptan los sujetos al percatarse y alzar la voz en contra de la exclusión de la que son víctimas, hace que se formule la posibilidad de un cambio.

> La sociedad por contrato surge de la ruptura progresiva de las comunidades antiguas; el proyecto de una nueva forma de comunidad se presenta como discrepancia al contrato que pretende justificar la sociedad presente. Ambas formas de asociación, la sociedad basada en un contrato y la comunidad en un bien y valor comunes, pueden romperse si existen en ellas una discrepancia que condujera a la exclusión de una parte de sus miembros. La exclusión de la comunidad podría ejercerse por el no reconocimiento de los grupos que la integran, o por la dominación que se ejerce sobre ellos; exclusión también de quienes se rehúsan a participar en un fin común de los pueblos que no comparten la misma cultura hegemónica.[137]

Por tanto —siguiendo el pensamiento villoriano— la solución de la antinomia de la asociación consistiría en la creación de una nueva sociedad donde no exista la exclusión, donde todos los sujetos y las distintas culturas tengan la posibilidad de ejercer su libertad. "El reconocimiento del otro en su diversidad sería la marca de esa sociedad a la vez plural y justa. Y la no exclusión es el prerrequisito de la justicia".[138]

Solución a la antinomia de lo bueno y lo debido o del deber y del fin

Finalmente, tenemos la cuarta y última antinomia también titulada anteriormente como antinomia *del deber y del fin*, que versa en cuestionarse lo

[136] *Idem*.
[137] *Ibidem*, pp. 110-111.
[138] *Ibidem*, p. 111.

siguiente: "¿Algo es bueno por ser lo debido o es lo debido porque es bueno?".[139] Para Villoro la antinomia entre la noción de lo debido y de lo bueno no debe generar una contradicción entre ellas si los dos conceptos se observan como aspectos que caracterizan a una reivindicación histórica en un contexto específico. Visto así, entonces, la concepción de la justicia —que como hemos analizado— está en relación con la idea del bien y del deber, también tomará en cuenta el contexto desde el cual se sitúa. Por lo tanto, "los derechos reclamados no se presentan entonces como lo que sería debido para todos, con independencia de su situación; están ligados a una concepción de lo que considera un grupo o un individuo bueno o debido para él en circunstancia".[140]

En suma, y para concluir, Luis Villoro pretende que la idea de justicia que propondrá disuelve la problemática de cada antinomia aquí abordada, lo dice así:

> [...], la idea de justicia podría superar las antinomias mediante dos criterios formales: *1)* siguiendo su evolución en el tiempo; y *2)* contrastándola con su negación: la injusticia. La justicia podría expresarse mediante un enunciado negativo: la no-exclusión de la pluralidad de culturas, no-exclusión del bien común en la sociedad, no-exclusión en el cumplimiento universal de lo debido. La justicia como no-exclusión que, no por expresarse en un enunciado negativo, es una idea regulativa para el porvenir: abre un horizonte a la justicia; y sólo el horizonte hace posible el camino.[141]

Así, el propósito de presentar las cuatro antinomias y la solución que Luis Villoro proporciona para ellas, fue dejar ver cómo su idea de justicia como no-exclusión es fundamental para entender su propuesta de ética-política concreta. También, este constructo teórico es llamado por él mismo *justicia por vía negativa* y afirma que este supuesto debería ser el punto teórico de partida para el análisis de la justicia en sociedades donde el ideal del consenso entre individuos racionales, iguales entre sí, con los mismos derechos y por lo tanto, un orden democrático, no se ha cumplido para todos los miembros, por ello:

> En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su

[139] *Ibidem*, p. 99.
[140] *Ibidem*, p. 112.
[141] *Ibidem*, p. 113.

> realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla [...] Así, la idea de injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia. Nuestra situación en este tipo de sociedades nos invita a contraponer a la vía del consenso racional su diseño negativo: en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlo a partir de su inoperancia en la sociedad real.[142]

Los elementos que nos permiten llegar a la justicia por vía negativa, consisten en lo siguiente: el primer paso, remite a considerar la experiencia de la exclusión y ser conscientes de la injusticia sufrida. En su artículo titulado "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", Luis Villoro precisa que el paso de la experiencia personal de la exclusión a tener conciencia de que es una injusticia, no es en automático, sino que implica un proceso, éste es:

> Supone una crítica racional del rechazo experimentado, que lleva a la conclusión de que la inclusión de la diferencia rechazada es un valor objetivo y no responde simplemente a intereses a su vez excluyentes... [Más adelante dice] Justicia es un valor común. Luego sólo podemos concluir a una injusticia si a alguien se le rechaza el acceso a ese valor común. Debemos demostrar, por lo tanto, que el excluido tiene el mismo derecho que el excluyente a un trato justo. Mientras no lo hagamos, no podemos concluir correctamente de la experiencia personal de la exclusión a una injusticia. [...] La falsa universalización del propio interés es una operación ideológica, al servicio de un poder particular: la reivindicación del excluido por ser igual a los sujetos de consenso aceptados, afirma en cambio un valor común. Por ello, debe demostrar que el excluido es un sujeto con los mismos derechos que los que excluyen y que su aceptación forma parte de un valor común.[143]

De tal forma, Villoro nos dice que los daños causados por la injusticia vivida pueden tomarse de manera pasiva o actuar de manera razonada para disolver la exclusión y dar cabida a un disenso razonado. En este sentido y siguiendo el pensamiento villoriano, la actitud disidente permite actuar en contra de la injusticia y entrar a una segunda fase: *a la equiparación con el excluyente*. "Al equipararnos con el otro proclamamos que valemos tanto

[142] *Ibidem*, p. 16.
[143] Luis Villoro, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 22, España, 2000, p. 113.

como él: nos reconocemos [...] como sujetos digno de valor".[144] El resultado de esta equiparación con el excluyente o bien da origen a una disputa entre ambos, o en el mejor de los casos permite la posibilidad de reivindicar derechos, valores y normas comunes. Cabe mencionar que nuestro filósofo puntualiza que la exigencia de reconocimiento no implica a su vez aceptar una homogeneidad o uniformidad entre el excluyente y el excluido. Por el contrario, el afectado quiere ser reconocido por el otro en conjunto con sus diferencias como igual, pero esa igualdad es con base en la capacidad de acceder a los derechos, valores y normas comunes del cual ha sido despojado. En otras palabras, la reivindicación consiste en concederle al excluido el valor objetivo que se le ha privado y conducirnos entonces a la elaboración de normas universales.

> Ese proceso no ha seguido la vía de lograr un consenso mediante el acuerdo sobre los valores y principios que serían aceptados para todos, sino el camino negativo de mostrar los que serían no-excluyentes. Este fin puede calificarse de "negativo", porque no conduce necesariamente a un consenso. El criterio de universalización seguido es la no-exclusión. Universalizables serían las valoraciones y normas no excluyentes de ningún sujeto, no necesariamente las que propusieran valores sustantivos consensuados. [Así] el criterio de universalización por la no exclusión es compatible con el mantenimiento de las diferencias que surgen de las situaciones distintas de los sujetos sociales.[145]

Con este proceso de vía negativa hacia la justicia, Luis Villoro afirma haber mostrado una alternativa para la universalización de valores objetivos benéficos para todos los miembros de la asociación y que corresponderían a derechos universales. Además, nos indica cómo a partir de la experiencia de la exclusión la idea de justicia resultante, se considera como un "proceso histórico, real, concreto, que puede tener varias etapas concretas. En cada etapa, el sentido histórico de la justicia social se acerca a una idea en la que se suprimen las diferencias excluyentes".[146] Por tal motivo, la importancia de su constructo teórico como ética-política concreta, pues Villoro piensa que con ella es posible llegar a valores universales y no sólo eso, sino también a que éstos tengan una realización concreta.

[144] *Ibidem*, p. 24.
[145] Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 34.
[146] *Ibidem*, p. 35.

Para resumir y de acuerdo con el artículo "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos";[147] podemos decir que los elementos teóricos de la propuesta ética y política de Luis Villoro son los siguientes:

> [...], los ofrecimientos teóricos que Villoro perfila son los siguientes: ética-política concreta, justicia por vía negativa y un principio normativo o máxima de acción que, en su obra *El poder y el valor*, enuncia así: *Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos.*[148] De tal modo, el Estado plural con bases democráticas estará en condiciones de resolver un bien común para todos los humanos.[149]

En efecto, hemos encontrado que ese principio normativo de tintes kantianos, Luis Villoro lo considera como una máxima de acción para proceder éticamente dentro del campo de la política o de la acción política mostrando los alcances de este postulado, desglosándolo en cuatro principios de acción como veremos a continuación:

1. "Una voluntad ética, en política, postula *valores objetivos* cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo".[150] Esta proposición plantea la posibilidad de definir normas generales que correspondan a los *valores objetivos* acordados dentro de la asociación; estas normas traspasan las reglas —de lo que Luis Villoro ha llamado— la moralidad social existente, es decir, la sociedad concreta. Por tanto, sugiere la edificación de otra sociedad desde la sociedad existente, sin olvidar que la estructura del nuevo modelo de asociación es una idea regulativa, pues como ya se afirmó líneas arriba, la actitud ética "sólo puede mantenerse si el orden de valores proyectados opera como una idea regulativa de la acción política, que nunca puede cumplirse cabalmente, que no se agota en ninguna situación".[151]
2. El segundo principio consiste en que "una voluntad ética, en política, está *orientada* por la sociedad proyectada".[152] En este sentido, los *valores objetivos* elegidos no pueden equiparse con reglas y valores vigentes de

[147] *Cfr.* Ana Luisa Guerrero Guerrero, *op. cit.*, pp. 331-345.
[148] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 246.
[149] Ana Luisa Guerrero Guerrero, *op. cit.*, p. 342.
[150] Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 246.
[151] *Ibidem*, p. 245.
[152] *Ibidem*, p. 246.

una sociedad existente, pues los *valores objetivos* van más allá de los establecidos en cualquier sociedad concreta debido a que funcionan —reitero— como ideas regulativas; únicamente, los *valores objetivos* "se manifiestan parcialmente en bienes sociales".[153]

3. En una tercera enunciación tenemos que: "Una voluntad ética, en política, quiere la *realización de bienes sociales*".[154] Es decir, el comportamiento ético planteado por el pensamiento villoriano busca la realización de los *valores objetivos*, si bien ellos son para crear un bien general no significa que la voluntad ética confronte un interés particular con un interés colectivo, sino pretende que ambos coincidan y de esta manera dar origen a una sociedad ética que "responda al interés real de sus constructores y satisfacer sus necesidades".[155]
4. Finalmente, "una voluntad ética, en política, considera los *valores objetivos* por realizar *en cada caso*. Sus elecciones y decisiones son concretas".[156] Como último principio de acción ética-política, Villoro postula la necesidad de examinar en cada situación los valores que entren en conflicto, además, ver cuáles de ellos tienen posibilidad de realización y sus efectos. "Esa reflexión no puede regirse por las leyes generales, es obra de un conocimiento personal guiado por la prudencia. Responde a la necesidad de un juicio contextual".[157] De este modo, para Villoro el identificar en cada contexto la posibilidad de realización de valores, también significa definir el tiempo que se necesita para efectuar el cambio, puesto que todo cambio requiere de tiempo.

Así, y conforme a lo ya expuesto a lo largo de este capítulo, podemos ver que nuestro autor, al presentar su constructo teórico de ética-política concreta y su propuesta de justicia por vía negativa, tiene en mente la preocupación de contestar una pregunta clásica en filosofía política y que nos ha llevado a esa investigación, a saber: ¿cuál es el Estado social más justo? El preguntarse por el Estado ideal implica revisar cómo serían las relaciones éticas y políticas entre los miembros de la nueva *sociedad por venir*, por ello consideramos importante exponer la ética-política concreta y su idea

[153] *Idem*.
[154] *Ibidem*, p. 247.
[155] *Idem*.
[156] *Idem*.
[157] *Idem*.

de justicia de Luis Villoro. Ahora, es el momento de pasar al estudio de su propuesta de Estado, donde tendrán realización sus supuestos filosóficos, políticos y éticos.

FUENTES CONSULTADAS

ARISTÓTELES, *Política* (introd., ver., y n. de Antonio Gómez Robledo), 2a. ed, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 2000, 250 pp.

ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI Editores, 2011, 592 pp.

BENHABID, Seyla y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Ana Sánchez (trad.), Valencia, Genealizar, 1990, 241 pp.

BERLIN, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, 332 pp.

BOBBIO, Norberto, *Igualdad y libertad*, Gregorio Peces-Barba (Introd.), Pedro Aragón Rincón (trad.), Barcelona, Paidós, 1993, 155 pp.

_____, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, 2a. ed., México, FCE, 2001, 193 pp.

CAMACHO BECERRA, Heriberto, Juan José Comparán Rizón y Felipe Castillo Robles, *Manual de etimologías grecolatinas*, México, Limusa, 2004, 338 pp.

CAMPS, Victoria, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Crítica, 2001, 205 pp.

CERRONI, Umberto, *Introducción al pensamiento político*, Arnaldo Cordova (trad.), 22a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1994, 84 pp.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José, *Filosofía política de la democracia*, México, Fontamara, 1994, 178 pp.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "Algo más acerca del 'coto vedad', *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 6, 1989, pp. 209-213. También disponible en http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6_12.pdf

_____, "El problema ético de las minorías étnicas", en Miguel Carbonel, Cruz Parcero y Rodolfo Vázquez (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Editorial Porrúa-UNAM, 2004, pp. 221-243.

GUERRERO GUERRERO, Ana Luisa, *Filosofía política y derechos humanos*, México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial-UNAM, 2002, 374 pp.

_____, "Derechos humanos y ciudadanía en América Latina", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 51, México, 2010, pp. 109-139.

_____, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, UNAM-CIALC, 2011, 128 pp.

_____, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica desde la filosofía política de Luis Villoro", en *América Latina: ficciones y realidades*, México, UNAM-CIALC, 2012, pp. 331-345.

HABERMAS, Jürgen, "Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana", en Lucas Félix Ovejero, Roberto Gargarella y José Luis Martí (comps.), *Nuevas ideas republicanas, autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 199-206.

_____, *Teoría de la acción comunicativa*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), 2 vols., Madrid, Trotta, 2010, 990 pp.

HOBBES, Thomas, *Leviatán*, Carlos Moya (Introd.), Escohotado Antonio (trad.) Madrid, Editora Nacional, 1979, 743 pp.

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la Razón Práctica; La paz perpetua*, 3a. ed. Francisco Larroyo (trad.), México, Editorial Porrúa, 1977.

_____, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (trads.), Barcelona, Paidós, 2003, 437 pp.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Carmen Castells Auleda (trad.), Barcelona, Paidós, 1996, 304 pp.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Varcacél Amelia (trad.), Barcelona, Crítica, 1987, 350 pp.

MARSHALL, T. H. y T. B. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, Editorial, 1992, 149 pp.

MONTAGU, Ashley, "The Origin and Nature of Social Life and the Biological Basis of Cooperation", en *Explorations in altruistic Love and Behavior*, P. A. Sorokin (ed.), Boston, The Bacon Press, 443 pp.

NAGEL, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Nueva York, Princeton University Press, 1970, 149 pp.

PIETRO, Costa y Benito Aláez Corral (comps.), *Nacionalidad y ciudadanía*, México, Fontamara, 2010, 129 pp.

RAMÍREZ, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010, 175 pp.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, 607 pp.

_____, *Teoría de la justicia*, María Dolores González, 2a. ed., México, FCE, 2012, 653 pp.

_____, "Justice as Fairnes: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, núm. 3, verano de 1985, pp. 223-251.

RORTY, Richard, "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Realism and Truth, Cambridge*. Cambridge University Press, 1991, 304 pp.

ROSANVALLON, Pierre, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, Ana García Bergua (trad.), México, Instituto de Investigaciones "Dr. José Luis Mora", 1999, 449 pp.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, "Émile (libro V)", t. IV, en *Euvres complètes*, París, Gallimard, 1969, 737 pp.

RUBIO CARRACEDO, José, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, 231 pp.

SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 190 pp.

TAYLOR, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Paper 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 340 pp.

THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 pp.

TOMÉ, José Lorenzo, *Las identidades: las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 187 pp.

TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der Reinen Soziologie*, Berlín, 1979, 312 pp.

_____, *Comunidad y sociedad*, J. Rovira Armengol (trad.), Buenos Aires, Losada, 321 pp.

VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, 9a. ed., México, Siglo XXI Editores-UNAM, 1982, 310 pp.

_____, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997, 400 pp.

_____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós Mexicana, 1998, 184 pp.

_____, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, Barcelona, 1998, pp. 66-78. También disponible en espacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli- 1998-11.../PDF

_____, "Sobre el principio de la injustica: la exclusión (Octavas Conferencias Aranguren, 1999)", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 22, España, 2000, pp. 103-142. También disponible en isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/524/524

_____, *De la libertad a la comunidad*, 2a. ed., México, FCE-ITESM, 2003, 116 pp.

_____, "Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés", en Miguel Carbonel, Cruz Parcero y Rodolfo Vázquez (comps.), *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México III-UNAM, 2000, pp. 245-258.

_____, "Democracia comunitaria", disponible en http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/LuisVilloroDemocraciacomunitaria.pdf

_____, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, 225 pp.

_____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 2a. ed., México, FCE-Biblioteca Universitaria de Bolsillo, 2007, 179 pp.
_____, "Para un proyecto nuevo de nación", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2009, pp. 39-48.
YOUNG MARION, Iris, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1989, 286 pp.

La democracia zapatista: un análisis a partir de la filosofía política de Luis Villoro

Alfonso Pérez Ruiz

Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más
se hiciera común en el corazón de los hombres
y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria
el camino en el que debía andar el paso del que mandaba.
Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente,
el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera.
Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda
obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón
común de los hombres y mujeres verdaderos.
Otra palabra vino desde lejos para que este gobierno
se nombrara, y esa palabra nombró democracia este camino
nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.[1]

INTRODUCCIÓN

El tema que se analizará en el presente trabajo es el de la democracia en la última etapa de la filosofía política de Luis Villoro. Al mismo tiempo, trabajaremos temática de la democracia en los cuadernos de primer grado del curso "La libertad según las y los zapatistas" escritos por las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Dentro de este tema nos preguntaremos, ¿en qué aspectos los planteamientos de los zapatistas permiten precisar, enriquecer o criticar los planteamientos filosóficos de Luis Villoro?

[1] Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, "Mandar obedeciendo", 26 de febrero de 1994, publicación en línea, disponible en http://palabra.ezln.org.mx/, fecha de acceso: 15 de agosto de 2014.

El filósofo mexicano hace un análisis de la democracia comunitaria existente en los pueblos originarios. Particularmente a partir del levantamiento armado del EZLN en enero de 1994 se interesa por las formas de organización democrática de los pueblos zapatistas. Toma como base este análisis para enriquecer su propuesta filosófica central de la última etapa de su pensamiento: el Estado plural. Más en específico, su concepto de democracia participativa, propio de una asociación política ideal, está inspirado en la democracia comunitaria de los pueblos originarios.

La democracia comunitaria

Para Luis Villoro, la democracia comunitaria se lleva a cabo en el autogobierno de los pueblos originarios. La elección de las propias autoridades, dice el filósofo mexicano, se realiza directamente en las comunidades mediante asambleas y por la vía del consenso. La asamblea es el órgano democrático central; en ésta las comunidades no sólo eligen a sus autoridades, sino que deciden los asuntos importantes, siempre por medio del consenso y tratando de alcanzar el bien común por medio del diálogo. Menciona Villoro que las asambleas están reguladas por un consejo de ancianos. El consejo, a su vez, es elegido por la propia asamblea y está conformado por las personas de la comunidad que se considera más sabias y experimentadas, su función es ejecutar las decisiones acordadas y dirimir las disputas.[2]

Luis Villoro menciona una característica importante de las asambleas comunitarias. Dice que en ellas, por lo general, participan exclusivamente los varones adultos; es decir, no participan las mujeres. Y frente a ello añade que al menos en el actual movimiento zapatista se plantea la participación igualitaria de las mujeres en las asambleas.

Asimismo, en los procedimientos consensuales que regulan la asamblea, a decir de Villoro, el disenso individual o grupal cae fuera de la moralidad social establecida, por lo que no es considerado legítimo por la comunidad.[3]

[2] *Cfr.* Luis Villoro, "Sobre democracia consensual. En torno a ideas de Kwasi Wiredu", *Polylog. Foro para una filosofía intercultural*, núm. 2, 2000, párrafos 11 y ss, publicación en línea, disponible en http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm, fecha de acceso 15 de agosto de 2014.

[3] *Cfr.* Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", en *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2007, p. 119.

A la vez, las autoridades elegidas en la asamblea están sujetas al control de los miembros de la comunidad, según el filósofo mexicano. Las autoridades comunitarias tienen el deber de mandar obedeciendo; en el momento que no obedezcan los mandatos de la asamblea son destituidas. Lo anterior indica una concepción de la democracia en la que el poder reside en la asamblea, más que en la autoridad elegida colectivamente. Otras características de las autoridades elegidas comunitariamente son que ocupan su cargo por corto tiempo, no reciben remuneración alguna por su labor, son rotativas, están obligadas a rendir cuentas y son revocables en todo momento. Las características anteriores permiten que todos los miembros de la comunidad participen por igual en la vida púbica e impiden la instauración permanente de un grupo sin control de la comunidad.

Asimismo, un aspecto democrático complementario del autogobierno son las normas jurídicas de los pueblos originarios. Afirma Villoro que estas normas son consensuadas por los miembros de las comunidades, además de que son transmitidas de generación en generación y reiteradas por la costumbre.[4] Las autoridades elegidas colectivamente acatan las decisiones de las asambleas, mismas que están reguladas no sólo por el consejo de ancianos, sino por las normas jurídicas establecidas colectivamente.

La aplicación de las normas jurídicas, además, tienen como base no el castigo de quien delinque, sino la reparación del daño; el delincuente, de este modo, con el fin de resarcir un daño, a menudo está obligado a trabajar sin retribución para la comunidad durante un tiempo determinado.[5]

El propósito de Luis Villoro es plantear un modelo de asociación política fundado en valores éticos. Para ello, en el libro *El poder y el valor*, hace una revisión de distintos tipos de asociaciones políticas: las que están organizadas conforme al orden, las que se regulan de acuerdo con la libertad en un sentido liberal y las que se establecen buscando la libertad y la igualdad.[6] Todas éstas pueden estar fundadas conforme al poder o conforme al valor. Sólo en este último caso tendrán como base valores éticos.

[4] *Cfr.* Luis Villoro, "En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas", en *Cuadernos americanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Nueva Epoca, año X, núm. 56, marzo-abril de 1996, pp. 222 y ss.

[5] *Cfr.* Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 70.

[6] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, cuarta parte, México, FCE, El Colegio Nacional, 1997.

Donde el valor ético máximo, para Villoro, es el de la comunidad. Pero, ¿qué entiende el filósofo por comunidad? Dice que una asociación política está basada en la comunidad cuando el interés de los individuos coincide con el interés de la colectividad.[7] Tal coincidencia plena, aclara, es imposible. Sin embargo, afirma algo que resulta central para nuestro análisis: las asociaciones políticas que más se acercan a este ideal de comunidad son las de los pueblos originarios.[8]

Con base en lo anterior, Luis Villoro propone que para construir una asociación política fundada en valores éticos, una tarea central es analizar las asociaciones autónomas de los pueblos originarios. La comunidad que se da efectivamente en las asociaciones políticas autónomas, afirma, es una idea regulativa, un ideal que permite guiar las acciones políticas que buscan la realización de la asociación política ideal.

La democracia participativa

Luis Villoro considera que es fundamental analizar a fondo la democracia comunitaria, pues en ella se dibuja una propuesta no sólo para los pueblos originarios, sino para toda la nación y para nuestra América. La democracia comunitaria, en este sentido, puede inspirar un tipo de democracia propia de una asociación política ideal: la democracia participativa.

Según el filósofo mexicano, la democracia participativa es aquella que le permitiría a la sociedad la intervención activa en los asuntos colectivos que afectan su vida, de modo que no obedecería a nadie sino a sí misma. Dice que la sociedad no es homogénea ni está constituida por individuos aislados, como a menudo se concibe en la tradición liberal. Por el contrario, está formada por una multiplicidad de comunidades y agrupaciones, a menudo culturalmente diversas y con poderes locales. Aunado a esto, los individuos nunca han vivido aislados, sino que siempre han sido miembros de una colectividad.[9]

Si la democracia comunitaria de los pueblos originarios funciona eficazmente, entonces una posibilidad sería que se realice en todos los contextos de la nación, como son los espacios urbanos y mestizos. Para Luis Villoro, esta posibilidad no es una alternativa real. En el libro *El poder y el valor* aclara que la democracia comunitaria funciona, como tal, en sociedades básicamente agrarias y ganaderas, donde todos tienen contacto personal y el trabajo colectivo exige cooperación, igualdad entre todos y decisiones compartidas.[10] Además, esta manera de realizar la democracia está restringida a un territorio limitado, donde es posible que en cualquier momento se reúnan todos para la participación en las tareas colectivas. Dice, asimismo, que la democracia comunitaria se remite a una sabiduría heredada, encarnada en la moralidad social efectiva de los pueblos y que no es necesariamente compartida por la sociedad moderna.[11]

Menciona que si bien la democracia comunitaria no puede realizarse en contextos distintos a los de los pueblos originarios ni en ámbitos amplios, sí puede ser una idea regulativa para la conformación de la democracia participativa en los múltiples espacios, rurales o urbanos, donde viven y trabajan todas las personas.[12]

Los poblados, los municipios, las comunidades, los comités de barrio, las escuelas, los consejos de producción, las asociaciones de ciudadanos, los sindicatos, los gremios profesionales, las sociedades de distribución y consumo, las iglesias, los consejos obreros, se convertirían en pequeños poderes locales con base en la organización de las personas. En estos lugares se discutirían y decidirían colectivamente algunos asuntos que afecten directamente a los que los habitan, creándose, de este modo, una multiplicidad de espacios democráticos. A partir de esta organización y toma de decisiones locales se formarían poderes regionales con facultades políticas, económicas, sociales y culturales propias.[13]

De este modo, algo semejante a la democracia comunitaria de los pueblos originarios se repetiría en el resto de la sociedad. Se crearían espacios para la organización, participación y toma de decisiones colectivas. Sólo que en estos espacios, que pueden ser urbanos, no se alcanzaría el nivel de autogobierno y creación de normas jurídicas propias, como sucede en los pueblos originarios. Esto es porque, como vimos, estos elementos se fundamentan en la tradición y la cultura de estos pueblos, según Villoro.

[7] *Cfr.* Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterey (ITESM), 2003, p. 25.

[8] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 367.

[9] *Cfr. Ibidem*, p. 345 y Luis Villoro, "Sobre el concepto de revolución", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Madrid, núm. 11, Centro de Estudios Constitucionales, enero-abril de 1992, p. 287.

[10] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, pp. 370 y ss.

[11] *Cfr.* Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad...*, *op. cit.*, p. 34 y Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", *op. cit.*, pp. 121 y ss.

[12] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 375.

[13] *Cfr. Ibidem*, pp. 346 y ss.

El filósofo mexicano propone una nueva concepción de Estado como parte de la asociación política ideal. El Estado reduciría sus competencias a rubros mínimos: relaciones internacionales, defensa y seguridad, diseño de una política económica que permita igualdad de oportunidades y cooperación entre todas las asociaciones, promulgación de leyes constitucionales nacionales y arbitraje de conflictos de poder. Asimismo, el Estado promovería la investigación científica, el uso racional de los recursos naturales, la utilización de nuevas fuentes de energía y el cuidado del medio ambiente. El Estado sería un lugar de comunicación y coordinación de los múltiples poderes locales.[14]

Con la democracia participativa, dice el filósofo mexicano, se buscaría una descentralización del gobierno, de modo tal, que hubiera el mayor poder abajo y el menor arriba. La apuesta sería a una renovación y, en su caso, invención de la vida comunitaria en espacios en los que se ha perdido o nunca ha existido. Consideramos que el papel que jugaba la asamblea en la democracia comunitaria lo juega ahora el pueblo, pero no considerado como una entidad homogénea, sino como una multiplicidad de colectividades y agrupaciones con poderes locales.

En los múltiples núcleos de poder las personas tendrían mecanismos democráticos para controlar las decisiones de sus representantes, de modo tal que al mandar, lo hagan obedeciendo. Estos mecanismos también están inspirados en la democracia comunitaria de los pueblos originarios. Cabe aclarar que, para el filósofo mexicano, la representación es inevitable en espacios amplios en los que se discuten asuntos generales, como lo es la nación.[15] En tales casos se recurriría al *referendum* y las consultas populares, donde se preguntaría directamente a los gobernados sobre alternativas concretas en problemas graves pero no complejos ni técnicos, cuya resolución implique una elección de los valores que deben prevalecer. Estos mecanismos pueden concretarse en distintos niveles: local, regional y nacional, por ejemplo. Se aplicarían, además, en condiciones en las que los representantes podrían ser revocados de su mandato en caso de que no cumplan con las demandas de los gobernados y no rindan cuentas frente a ellos.[16]

[14] *Cfr. Ibidem*, p. 348 y Luis Villoro, "Del Estado homogéneo al Estado plural", en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, pp. 60 y ss.

[15] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor…, op. cit.*, p. 340.

[16] *Cfr. Ibidem*, p. 349 y Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", *op. cit.*, pp. 126 y ss.

Otros mecanismos de control de los gobernantes conllevarían que un número importante de personas pudiera presentar propuestas políticas. Trae consigo además la posibilidad de que las asociaciones civiles postularan candidatos propios, al margen de los partidos políticos o en coalición con ellos. Las asociaciones de ciudadanos, asimismo, tendrían control de instituciones estratégicas como las encargadas de los procesos electorales y de la defensa de los derechos humanos. Los sectores académicos tendrían una participación activa en la planificación de políticas educativas y científicas. Todo lo anterior redundaría en una importante disminución de los actuales sectores burocráticos y tecnócratas.[17]

Éstas son las características de la democracia participativa que propone Luis Villoro como parte de su modelo de Estado plural. Conviene recalcar que la democracia participativa tomaría como base para su realización efectiva la democracia directa de los pueblos originarios. Este es el aporte central de los pueblos autónomos a una sociedad más justa y plural. En palabras de Villoro:

> Un "Estado plural" frente al Estado liberal seguiría ciertas ideas regulativas. Se inspiraría en un género de democracia distinta y, en parte, opuesta a la representativa liberal: la democracia comunitaria que existe de hecho en nuestro país y en otros muchos de América Latina, desde México hasta Ecuador, Paraguay y Bolivia. Es la democracia real que subsiste al nivel de las comunidades locales y que podría ampliarse al ámbito de toda la nación.[18]

La democracia zapatista

Un aspecto básico para comprender la democracia entre los pueblos zapatistas es identificar los ámbitos de gobierno en que ésta se ejerce. El espacio más pequeño es el correspondiente al gobierno local que se practica en cada comunidad zapatista. A su vez, la asociación de varias comunidades conforma el gobierno municipal. En el nivel más alto el conjunto de varios municipios autónomos da lugar al gobierno de zona, cuya responsabilidad cae en la Junta de Buen Gobierno.

[17] *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor…, op. cit.*, pp. 349 y ss.

[18] Luis Villoro, *Tres retos…, op. cit.*, p. 75.

La democracia en el ámbito local

La autoridad máxima de las comunidades es la asamblea, conformada por mujeres y hombres. En ella se resuelven distintos conflictos locales, se discuten proyectos de trabajo y se eligen las autoridades de la comunidad. Como veremos más adelante, las decisiones importantes que se toman en los niveles de gobierno municipal y de zona necesariamente necesitan el aval de las asambleas locales, por lo que podemos afirmar que las autoridades máximas dentro de la democracia zapatista son precisamente las asambleas locales.

En la elección de autoridades locales primero se escogen unos pocos candidatos, mujeres y hombres. Posteriormente, los miembros de la asamblea discuten y seleccionan a quienes serán autoridades de la comunidad. ¿Cómo se realiza esta selección? Hay varias maneras. Una de ellas es que los miembros de las comunidades se rolan de modo tal que todos ocupan en algún momento el cargo de autoridad; esto se realiza especialmente en comunidades pequeñas. Otro modo es con votaciones secretas en las que cada persona deposita en la urna el nombre del que desea que sea mando local. Por último, la elección puede ser directa, es decir, a mano alzada. En los dos últimos casos quedan como autoridades las personas que obtienen mayoría de votos.[19]

En las comunidades, las autoridades autónomas son los agentes, los comisariados de bienes comunales y los consejos de vigilancia. Los primeros se encargan de resolver los problemas generales, los segundos se enfocan en los conflictos agrarios del ámbito local y los últimos están facultados para ejercer funciones de seguridad y vigilancia.[20] En todos los niveles de gobierno las autoridades no reciben ningún sueldo, están obligadas a rendir informes, a presentar propuestas a los pueblos y a consultarlos en cualquier decisión importante que se tome.[21]

Es importante mencionar que las comunidades tradicionalmente han tenido sus propias autoridades locales, desde antes que surgiera el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; de este modo, las bases de apoyo zapatistas, al elegir a sus autoridades autónomas locales están conservando y, en su caso, rescatando esta costumbre.[22]

[19]Grabación de audio de las palabras de los maestros zapatistas del Caracol de Roberto Barrios, archivo, *14 La democracia*, diciembre de 2013.

[20]*Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, p. 46.

[21]*Cfr. Ibidem*, p. 18.

La democracia en el nivel municipal

Los municipios autónomos rebeldes zapatistas también tienen como base organizativa la asamblea, conformada por las autoridades municipales y los agentes y comisariados de cada comunidad zapatista del territorio. Allí se discuten y se toman decisiones sobre distintos aspectos. Las asambleas municipales no siempre tienen un carácter resolutivo, pues las medidas importantes las consultan las autoridades locales con sus comunidades antes de avalarlas. Este aspecto es central para el tema de la democracia, pues los representantes no sustituyen la capacidad de decisión de las comunidades, sino que son voceros de los acuerdos que se tomen en éstas.

En las asambleas, además, se eligen los mandos municipales. La elección comienza en las comunidades donde se llega al acuerdo de nombrar varios candidatos. Una vez que se tiene la lista de aspirantes de todas las comunidades, se realiza la asamblea municipal y se eligen las autoridades de este nivel de gobierno.[23] De modo semejante al nombramiento de autoridades locales, las elecciones pueden realizarse por votos secretos o bien directamente a mano alzada.[24]

Las autoridades municipales están conformadas por el consejo municipal, el síndico, los regidores y los jueces. También forman parte los encargados de las distintas comisiones de trabajo que se realizan en el municipio, como las de salud y educación. Las autoridades gobiernan en colectivo; si tienen que resolver un conflicto, se reúnen todos y tratan de solucionarlo. Al igual que en el ámbito local, los mandos municipales no reciben ninguna remuneración económica por su trabajo, tienen que rendir informes, presentar propuestas a la asamblea y consultar a la misma en las decisiones que se tomen.[25]

Históricamente, los gobiernos municipales autónomos, a diferencia de los gobiernos locales, son resultado de la lucha organizativa del EZLN. Fue,

[22]*Cfr. Ibidem*, p. 44.

[23]*Cfr. Ibidem*, p. 27.

[24]Grabación de audio de las palabras de los maestros zapatistas del Caracol de Roberto Barrios, archivo, *14 La democracia*, diciembre de 2013.

[25]*Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, p. 18.

precisamente, en diciembre de 1994 cuando los zapatistas declararon públicamente la existencia de alrededor de 30 municipios autónomos que en los siguientes años se fueron reorganizando para dar paso a los actuales municipios autónomos rebeldes zapatistas.[26]

La democracia en la zona autónoma

Las asambleas de zona son los espacios para la toma de decisiones en este nivel de gobierno. Están conformadas por los agentes y comisariados de cada comunidad, los distintos consejos municipales y las autoridades de la zona, es decir, la Junta de Buen Gobierno.[27] Cabe resaltar la presencia e intervención de las autoridades locales que son los representantes de las comunidades; ellas participan directamente tanto en las asambleas municipales como en las de zona.

Las asambleas ordinarias de zona se realizan periódicamente, por lo general cada seis meses, y tienen distintas funciones como sacar acuerdos, definir reglamentos u organizar trabajos colectivos en este nivel de gobierno. En estas asambleas La Junta de Buen Gobierno rinde informes, menciona los trabajos que hizo, los ingresos que tuvo y los gastos que realizó. A pesar de estar conformadas por representantes, en las asambleas de zona, al igual que en las municipales, se sigue el principio de obedecer los mandatos de las comunidades, por lo que las decisiones importantes se tienen que consultar directamente con ellas antes de avalarlas.[28]

Además de las asambleas ordinarias, pueden realizarse asambleas extraordinarias de zona en caso de que se tenga que tratar un problema de manera urgente. Éste puede ser, por ejemplo, un desastre natural, el brote de alguna epidemia o incluso un ataque paramilitar o militar.[29]

La elección de la Junta de Buen Gobierno no se realiza en la asamblea general de zona, como en principio podría pensarse, sino que se lleva a cabo en las asambleas municipales. En éstas, no sólo se eligen autoridades municipales autónomas, sino que al mismo tiempo se nombran uno o dos

[26] Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, "Ruptura del cerco", 20 de diciembre de 1994, publicación en línea, disponible en http://palabra.ezln.org.mx/, fecha de acceso 15 de agosto de 2014.

[27] *Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, p. 52.

[28] *Cfr. Ibidem*, p. 15.

[29] Grabación de audio de las palabras de los maestros zapatistas del Caracol de Roberto Barrios, archivo, *22 Obligaciones y derechos de las autoridades autónomas*, diciembre de 2013.

representantes que formarán parte de las autoridades autónomas de la zona. Se escogen estos representantes de las listas de candidatos que previamente han enviado las comunidades. De esta manera, la Junta de Buen Gobierno se conforma por representantes de cada uno de los municipios autónomos de la zona.[30] Cabe destacar que este modo de nombrar autoridades permite una amplia participación de los representantes de las comunidades.

Las autoridades de zona ocupan su cargo por tres años. Su renovación, sin embargo, no es completa, sino que algunos mandos se quedan a capacitar a las autoridades entrantes por algún tiempo.[31] Las Juntas de Buen Gobierno se organizan de modo tal que cumplen con su cargo por periodos intermitentes y rotativos, de modo tal que, por ejemplo, 15 días cumple un grupo su función de autoridad y 15 días permanece en sus comunidades, mientras otro grupo lo sustituye.[32] Al igual que en el nivel local y municipal, las Juntas de Buen Gobierno no reciben un sueldo.[33]

La Junta de Buen Gobierno ejerce sus cargos en las sedes de los Caracoles. Allí, además de las autoridades de zona, se encuentra la comisión de vigilancia, formada por bases de apoyo.[34] Además, hay una comisión de información, integrada por miembros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena.[35] Los tres grupos gobiernan en colectivo.[36]

Una de las funciones de la Junta de Buen Gobierno es organizar las áreas de trabajo en la zona, como las de salud, educación, entre otras.[37] Otra de sus tareas es promover, planear y equilibrar los proyectos productivos que se dan en los distintos municipios autónomos de modo tal que haya equidad entre ellos.[38] Asimismo, la Junta de Buen Gobierno lleva un control del territorio de toda la zona.[39] Además, cumple la misión de vigilar que se cumplan los reglamentos como los referentes a la prohibición del alcohol, del consumo y comercio de drogas y del tráfico de indocumentados.

[30] *Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, p. 11.

[31] *Cfr. Ibidem*, p. 10.

[32] *Cfr. Ibidem*, p. 21.

[33] *Cfr. Ibidem*, p. 10.

[34] *Cfr. Ibidem*, p. 39.

[35] *Cfr. Ibidem*, p. 49.

[36] *Idem.*

[37] *Cfr. Ibidem*, p. 9.

[38] *Cfr. Ibidem*, pp. 19 y 59.

[39] Grabación de audio de las palabras de los maestros zapatistas del Caracol de Roberto Barrios, archivo, *18 Las Juntas de Buen Gobierno*, diciembre de 2013.

El gobierno de zona tiene su antecedente, al menos en el Caracol de La Realidad, en las asambleas supramunicipales llamadas Asociación de Municipios Autónomos formadas en 1997. Esas asambleas con el paso del tiempo dieron lugar a la Directiva de la Asociación de Municipios Autónomos en 2002, hasta que en agosto del siguiente año se formaron las cinco Juntas de Buen Gobierno.[40]

La participación de las mujeres

Mencionan las bases de apoyo zapatistas que antes del levantamiento armado de 1994 las mujeres no participaban en las asambleas ni ocupaban cargos y que a raíz de la creación de la Ley Revolucionaria de Mujeres la situación ha ido mejorando, no sin algunas dificultades.[41]

Precisamente el artículo cuarto de la Ley Revolucionaria de Mujeres dice: "Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente".[42] Como derivación de esta ley se han establecido algunos acuerdos en las asambleas municipales para favorecer la equidad. Uno de ellos indica que las Juntas de Buen Gobierno estarán conformadas por mujeres y hombres en igualdad de número. Incluso en los gobiernos municipales se busca la aplicación de esta regla.[43]

En los hechos, sin embargo, la Ley Revolucionaria de Mujeres y los acuerdos mencionados no se han aplicado cabalmente. Las mujeres, efectivamente, opinan y realizan propuestas en las asambleas de los distintos niveles de gobierno. Incluso, a nivel local, organizan reuniones exclusivas de mujeres para promover trabajos colectivos.[44]

Sin embargo, en lo que toca a la ocupación de cargos, la situación cambia según los distintos ámbitos de gobierno. Mencionan las bases de apoyo zapatistas que, a nivel local, en la mayoría de las comunidades las mujeres

[40] *Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, p. 8.
[41] *Cfr. Ibidem*, pp. 12, 24, 45, 54 y 67.
[42] Ejército Zapatista de Liberación Nacional, "Ley Revolucionaria de Mujeres", 1 de diciembre de 1993, publicación en línea, disponible en http://palabra.ezln.org.mx/, fecha de acceso 15 de agosto de 2014.
[43] *Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, pp. 12, 24, 45, 54 y 67
[44] *Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*, México, 2013, p. 8.

están ocupando cargos como agentas y comisariadas de bienes comunales.[45] Participan además en distintas áreas como la educación, las radios comunitarias, las cooperativas exclusivas de mujeres y en la salud, especialmente como hierberas, hueseras y parteras.[46]

En el gobierno municipal y en las Juntas de Buen Gobierno, sin embargo, las mujeres que son autoridades son una minoría.[47] Las dificultades principales para que ellas ejerzan los cargos están vinculadas al hecho de que sus esposos o padres se oponen a que salgan de sus comunidades.[48]

Mandar obedeciendo

Las autoridades zapatistas de los distintos niveles deben gobernar bajo los siete principios del mandar obedeciendo. Los principios son normas ético-políticas que guían la relación práctica de las autoridades autónomas con las comunidades que las eligieron. Los principios son los siguientes:

1. Servir y no servirse.
2. Representar y no suplantar.
3. Proponer y no imponer.
4. Convencer y no vencer.
5. Obedecer y no mandar.
6. Construir y no destruir.
7. Bajar y no subir.

Los principios están ligados entre sí y juntos conforman la pauta de conducta de un *buen* gobierno. En caso de que las autoridades autónomas no los cumplan, los pueblos pueden destituirlas. Los mandos deben servir a las comunidades, pues están obligados a escuchar sus necesidades y a proponer planes para satisfacerlas. Deben representar a los pueblos; por ejemplo, las autoridades locales en las asambleas municipales y de zona deben llevar los resolutivos de las reuniones locales. Los mandos deben proponer a las comunidades trabajos colectivos, reglamentos, proyectos y no imponerlos sin que haya un análisis y una discusión colectiva. Deben

[45] *Cfr. Ibibem*, p. 50.
[46] *Cfr. Ibibem*, pp. 22 y ss.
[47] *Cfr. Ibibem*, pp. 21, 32, 44, 51, 63 y 64.
[48] *Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Gobierno autónomo I*, México, 2013, p. 47.

convencer a los pueblos, pues están obligados a explicar, por ejemplo, los beneficios y fines de un trabajo colectivo para que ellos estén en condiciones de analizarlos y, en su caso, aprobarlos. Cuando las comunidades proponen algo, los mandos están obligados a escucharlas, a analizar sus propuestas y a obedecerlas. Las autoridades deben construir, pues deben estar en contacto con sus pueblos, y deben explicarles cómo pueden organizarse y generar trabajos comunes. Deben bajar, ser humildes y estar al nivel de los miembros de las comunidades para escuchar sus propuestas y buscar la realización de éstas.[49]

Comentarios

Luis Villoro parte del estudio de la autonomía zapatista para plantear su concepción de la democracia comunitaria. En este sentido, una de las posibles reflexiones al analizar comparativamente el pensamiento del filósofo mexicano con el de las bases de apoyo zapatistas es hacer una revisión crítica del concepto villoriano de democracia comunitaria. Esto es lo que haremos en nuestros comentarios.

Al estudiar lo que mencionan los zapatistas sobre la participación de las mujeres, observamos que hay una coincidencia con lo que menciona Luis Villoro. Si bien, lo hegemónico es que participen exclusivamente los varones adultos en las asambleas, a partir del levantamiento armado en 1994 las mujeres zapatistas han comenzado a tener participación, tanto para emitir sus opiniones como para ejercer cargos, basándose en la Ley Revolucionaria de Mujeres. Consideramos, de este modo, que en las comunidades zapatistas operan dos normatividades en pugna. Una, tradicional, patriarcal, excluyente; la otra, resultado de la lucha de liberación de estos pueblos, equitativa e incluyente. En esta lucha, las mujeres han conquistado espacios donde las relaciones entre mujeres y hombres son equitativas, en términos generales; uno de estos sitios es el de la comunidad. No obstante, en ámbitos amplios donde se toman decisiones, las mujeres siguen estando excluidas. Ejemplo de lo anterior es la mínima participación que tienen ellas como autoridades municipales y de zona.

[49]Grabación de audio de las palabras de los maestros zapatistas del Caracol de Roberto Barrios, archivo, *21 Siete principios del mandar obedeciendo*, diciembre de 2013.

Por otra parte, Luis Villoro afirma que las normas jurídicas de los pueblos originarios son transmitidas de generación en generación y reiteradas por la costumbre. En el caso específico de los zapatistas, sin embargo, la mayoría de estas normas fueron creadas por los pueblos a partir de su organización autónoma, como la Ley Revolucionaria de Mujeres y la prohibición del alcohol y las drogas. Esto resulta relevante, pues los testimonios de las bases de apoyo zapatistas nos muestran, en este y otros casos, de que los pueblos originarios no son entidades que han permanecido sin grandes cambios desde tiempos inmemoriales, como parece decir Villoro, sino que se han ido transformando de acuerdo con necesidades y proyectos históricos nuevos y como resultado de la toma de conciencia de grupos críticos al interior de las comunidades, tal es el caso de las mujeres. Los testimonios directos de los zapatistas nos dan una base para analizar la situación de otros pueblos y observar si la tendencia al cambio en la toma de decisiones y las normas jurídicas es privativo de los zapatistas o bien es algo que comparten varios pueblos originarios.

Un punto donde hay un contraste muy marcado entre los testimonios de las bases zapatistas y las reflexiones de Luis Villoro es el de los ámbitos de la democracia. El filósofo mexicano analiza únicamente el espacio local, el de la comunidad. Afirma además que la democracia comunitaria puede realizarse únicamente en territorios pequeños, donde pueden reunirse en cualquier momento las personas para discutir y tomar decisiones. La lucha zapatista nos muestra, sin embargo, que la democracia comunitaria se realiza no sólo en los espacios de las comunidades, sino en ámbitos más amplios, como los municipios y las zonas. Estos espacios grandes de toma de decisiones requieren necesariamente de representación, como hemos visto. Sin embargo, los acuerdos que se toman en el ámbito local no son remplazados por la voluntad de los representantes, sino que ellos llevan la voz de las comunidades a los distintos espacios de toma de decisiones bajo el principio de mandar obedeciendo.

Esta democracia comunitaria, no ajena a la representación, es resultado de la lucha de los pueblos zapatistas, ya que los gobiernos municipales toman forma en 1994 y las Juntas de Buen Gobierno en 2003. En consecuencia, la democracia zapatista no necesariamente es resultado de una "sabiduría heredada", expresión usada por Villoro, sino que es producto de la lucha contemporánea de los pueblos mayas en busca de su liberación.

Otros pueblos originarios como los que forman parte de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC) de Guerrero también ejercen niveles de gobierno autónomo regionales o de zona, por lo que la realización de la democracia comunitaria en espacios amplios podría no ser privativa de los pueblos zapatistas.

Todo ello resulta relevante, pues no parece ser tan grande la distancia entre la democracia comunitaria, propia de los pueblos originarios, y la democracia participativa que propone Villoro para toda la nación. Si bien las ciudades y los espacios amplios como los estados y la nación requieren necesariamente de representación para la toma de decisiones, en los espacios rurales y originarios, como el zapatista, la representación también existe y es, en principio, una representación no excluyente. El ejemplo zapatista podría ser una base para delinear en aspectos muy puntuales el ideal de democracia participativa que propone Luis Villoro.

Por último, es pertinente mencionar la semejanza que hay entre la idea de comunidad villoriana y los siete principios del mandar obedeciendo zapatistas. Dice el filósofo mexicano que las asociaciones autónomas de los pueblos originarios se acercan al ideal de comunidad en el sentido de que el interés de los individuos coincide con el del colectivo, aunque nunca a plenitud. Con los siete principios del mandar obedeciendo, por su parte, se busca, en cierta forma, que el interés de la autoridad autónoma coincida con el interés colectivo, pues la autoridad debe ser vocera de los acuerdos tomados en la asamblea comunitaria.

Los siete principios del mandar obedeciendo nos muestran, además, que la práctica política de los zapatistas está fundamentada en valores éticos. En términos villorianos, las autonomías de los pueblos del sureste mexicano son asociaciones políticas conforme al valor. Esto le da peso al argumento del filósofo mexicano, según el cual la democracia comunitaria de los pueblos originarios puede ser una idea regulativa para la construcción de la democracia participativa en toda la nación.

Conclusiones

Hemos analizado el tema de la democracia en la filosofía política de Luis Villoro y en los testimonios de las bases de apoyo zapatistas. Para el filósofo mexicano la democracia comunitaria de los pueblos originarios es el fundamento de su propuesta de democracia participativa, propia de una asociación política ideal. Las bases de apoyo zapatistas, por su parte, describen el modo como se organizan democráticamente en los niveles de gobierno autónomo local, municipal y de zona. El puente entre ambos discursos es el concepto de democracia comunitaria. Esto es porque la principal fuente del filósofo mexicano para analizar este concepto son precisamente las asociaciones autónomas de los pueblos zapatistas. Aunque él considera que la democracia comunitaria es una constante en los pueblos originarios de nuestra América.

A partir del análisis de la democracia en las bases de apoyo zapatista nos propusimos enriquecer, precisar y criticar los planteamientos de Luis Villoro en torno a la democracia comunitaria. Nuestros planteamientos no buscan refutar los argumentos del filósofo mexicano, pues para ello sería insuficiente el ejemplo zapatista y tendríamos que hacer el análisis de la democracia en varios pueblos de nuestra América. Nuestros comentarios son simplemente un ejercicio para estudiar nuestro contexto con base en los conceptos y argumentos del filósofo mexicano y de paso dar unas señales de la manera como podría precisarse el concepto de democracia comunitaria en la filosofía política de Luis Villoro.

Concluimos que las afirmaciones de Luis Villoro sobre la participación de las mujeres en las comunidades zapatistas coinciden con los testimonios de las bases de apoyo del EZLN. En estas comunidades operan dos normatividades; una, patriarcal y otra, liberadora. Con base en esta última, las mujeres zapatistas han conquistado espacios para la toma de decisiones como la comunidad, pero siguen siendo excluidas en los ámbitos municipales y de zona.

No en todos los casos las normas jurídicas de los pueblos originarios han sido transmitidas de generación en generación, como afirma Villoro. Al menos entre los pueblos zapatistas, estas normas son resultado de la lucha que ellos emprenden actualmente.

La democracia comunitaria no parece ser exclusiva de los espacios pequeños, donde todos pueden reunirse para tomar decisiones. El ejemplo zapatista nos muestra que este tipo de democracia puede llevarse a cabo en ámbitos grandes como el municipal y la zona. Nos revela también que es posible un tipo de representación democrática no excluyente.

Los siete principios del mandar obedeciendo zapatistas tienen cierta semejanza con el concepto de comunidad en la filosofía política de Luis Villoro. Esto conlleva que las autonomías de los pueblos zapatistas son asociaciones políticas conforme al valor y, siguiendo a Villoro, puede ser una idea regulativa para la construcción de la democracia participativa en toda la nación.

Elementos para un fundamento material del "derecho a la vida" a favor de la dignidad de los pueblos indígenas desde la filosofía de la liberación

Alejandro Karín Pedraza Ramos

La universalidad de los Derechos Humanos

Partimos del hecho de que los derechos humanos son una construcción histórica, que tienen por finalidad imponer límites al poder despótico del gobierno, al mismo tiempo que enuncian poderes, potestades y prerrogativas (en tanto condiciones de posibilidad) para la vida digna. Actualmente, la crisis de los derechos humanos se establece a partir del uso ideológico que se hace de los mismos para justificar la hegemonía de los derechos individuales, desconociendo las interpelaciones de los colectivos indígenas. En este trabajo enunciaremos elementos que permitan re-significar el contenido esencial del derecho a la vida a favor de la vida digna de los pueblos indígenas, para lo que nos serviremos principalmente del principio material de producción de vida propuesto por la filosofía de la liberación de Enrique. Para esta corriente filosófica un derecho material a la vida debe garantizarse a partir de la permanencia y desarrollo del sujeto viviente en su inherente manifestación en cultura e historia de un pueblo.

La universalidad de los Derechos Humanos

Únicamente para fines pedagógicos y de análisis, partimos de la distinción que divide a los derechos humanos (DH) en tres generaciones.[1] La primera generación, con fuertes fundamentos provenientes del liberalismo político

[1]La división en tres generaciones fue propuesta por vez primera en 1979 por Karel Vasak ante el Instituto de Derechos Humanos de Estrasburgo. Dicha división es cuestionable en la medida en que sólo toma en cuenta el desarrollo histórico de los DH en Occidente; sin

y del pensamiento ilustrado, corresponde a los derechos civiles y políticos, caracterizados por un sujeto que se opone a las arbitrariedades y excesos de un poder tiránico y absoluto (derechos en negativo). La segunda generación de derechos, los derechos económicos, sociales y culturales, producto principalmente de las luchas de los sujetos grupales, tales como los sindicatos, exige derechos en torno a condiciones sociales de desarrollo para una vida digna (derechos en positivo). Los derechos de la tercera generación, llamados derechos de solidaridad, corresponden a un sujeto colectivo que, a diferencia del grupal, encuentra su especificación en exigencias culturales de autodeterminación, convivencia pacífica entre los pueblos, entre otros.

También podemos distinguir a dichas generaciones a partir de tres tipos de exigencias: primera generación: igualdad de oportunidades; segunda generación: igualdad de condiciones; tercera generación: derecho a tener derechos en tanto sujetos colectivos. Es decir, los derechos civiles y políticos, como derechos negativos, exigen principalmente la igualdad de acceso al disfrute de los derechos, entendidos fundamentalmente como libertades, sin la intromisión del Estado. En la segunda generación se exige igualdad de condiciones sociales que permitan el igual disfrute de las oportunidades pretendidas por los derechos civiles y políticos en tanto disfrute de libertades, puesto que las desigualdades sociales reales lo impiden, por esa razón la exigencia de igualdad de condiciones se traduce en derechos a la salud, vivienda, educación y trabajo, que reduciendo la desigualdad real contribuyan a reafirmar la igualdad formal. Por otro lado, la tercera generación de derechos humanos, si bien recupera muchos de los derechos antes anunciados, tales como la libertad, la autonomía y autodeterminación del sujeto de los derechos, así como la exigencia de condiciones sociales para reducir la desigualdad, sus exigencias se presentan a partir de la interpelación del "derecho a tener derechos" en tanto sujetos colectivos (pueblos indígenas) y ya no sólo en el orden individual; sus exigencias son, entre otras: derecho al autogobierno según sus usos y costumbres, respeto a sus autoridades comunales, reconocimiento de su vínculo con lo sagrado, respeto a la naturaleza, uso y reconocimiento de sus idiomas, derecho al uso y disfrute de los territorios que históricamente han ocupado,

embargo, como mostramos en los trabajos, es útil para acercarnos a la crítica material de los mismos.

así como el derecho a la consulta sobre asuntos que afecten sus bienes comunes y formas de vida.

Este modelo generacional ha servido principalmente para tres cosas: *a)* para afirmar que hay una jerarquía entre las distintas generaciones y que sin la garantía de los derechos de la primera generación es imposible defender los de la segunda y menos aún los de la tercera generación; *b)* Para mostrar cómo, en la historia de Occidente, los derechos considerados humanos se han ido engrosando históricamente producto de las luchas sociales; *c)* Para recuperar el modelo generacional como elemento de análisis de derechos humanos en torno a las exigencias y luchas políticas a las que remite, que es la historiografía que se asume en este trabajo. Es decir, si bien reconocemos que la lucha por derechos se ha desarrollado a través de las exigencias históricas, los derechos exigidos y logrados en cada sociedad no han sido ni los mismos, ni progresivos, ni por el mismo proceso. Por ello no podemos afirmar una jerarquía de derechos, ya que, dadas las necesidades específicas de cada sociedad, se requiere privilegiar un cúmulo de derechos (dígase generación). Asumimos una interdependencia necesaria entre todos los derechos humanos como condiciones mínimas para el desarrollo de la vida digna, la personalidad, la historia, la cultura, la vida con forma, así como para la consecución de la paz y, en última instancia, la justicia. Pero si bien es propicio exigir todos los DH como un cúmulo indivisible, también es válido hacer una discriminación positiva a favor de los derechos más urgentes en un contexto social particular.

Los derechos humanos son derechos con orientación ética, se afirman como válidos para todo humano por el solo hecho de serlo y fundamentan demandas de fuerza especial. Su análisis debe hacer permanentes referencias entre lo internacional y lo local de un derecho.

Por lo que delimitamos los siguientes puntos con los cuales definimos a los derechos humanos conceptualmente:

1. De fondo, los DH no son precisamente derechos legales, es decir, derechos y garantías protegidos por los sistemas legales de los países. Son derechos morales del orden más alto. Su origen, afirmación y exigencia son principalmente de carácter internacional y se fundamentan a partir de interpelaciones de las luchas y exigencias sociales ampliamente difundidas.

2. Un derecho es particularmente importante cuando está puesto en discusión. Un DH sale a la luz, y es exigido, cuando es violado o vulnerado. Se exige un derecho cuando se carece de él.
3. En los DH se pretenden las condiciones mínimas para satisfacer las necesidades humanas. No sólo para la sobrevivencia, sino que operan como condiciones de posibilidad para el desarrollo de un ideal de vida digna.
4. Lo ideal (la finalidad) es que los derechos afirmados como DH (principios morales) sean reconocidos a nivel internacional, protegidos y respetados por los gobiernos de cada país y región. A un DH de carácter moral le debe corresponder un derecho legal local que lo proteja y garantice. Al igual que los derechos legales, los DH como derechos morales, fundamentan demandas, pero su referencia es la humanidad y la dignidad humana. Lo importante sobre un derecho es que al exigirlo se pueda disfrutar del mismo. Que se convierta en un derecho justiciable, es decir, que tenga fuerza legal a nivel nacional, regional e internacional.
5. Al reconocer un DH se requiere un marco institucional y un Estado de derecho que ofrezca un mecanismo eficaz para su protección.
6. Por lo anterior, aunque toda persona debe respetar y difundir a los DH, el principal responsable sobre un derecho vulnerado es el Estado, pues él es el encargado de protegerlo y hacerlo valer.[2] De ahí su particular vinculación con la ciudadanía, pues los DH tienen la pretensión de constituirse como derechos efectivos para todos los ciudadanos dentro de un Estado; aunque lo ideal es que los DH sean derechos garantizados a toda persona, grupo o colectivo independientemente del Estado donde se encuentren o al cual pertenezcan.

[2]Hay que aclarar que si bien todo sujeto puede vulnerar el derecho de los otros, la vulneración ejercida entre los diferentes miembros de la sociedad, al ser imputable con un castigo legal, constituye un crimen. Por otro lado, sólo cuando la vulneración de un derecho es ejercida desde la figura de la autoridad sobre aquellos sujetos a quienes debería proteger, podemos hablar propiamente de la vulneración de un derecho humano. Sólo las autoridades pueden vulnerar o privar de un derecho humano. Y si bien ante vulneraciones graves de derechos de los sujetos, como el caso del asesinato o la violencia de género, se han ligado con violaciones de DH, no hay que confundir los niveles de responsabilidad. En un asesinato, el asesino es quien vulnera a alguien, en la violencia de género contra la mujer es el hombre quien comete la transgresión; siendo en ambos casos el sujeto que comete la acción tanto culpable como responsable de la vulneración de un derecho. Sin embargo, aunque la autoridad no siempre es culpable de la vulneración de un derecho, sí puede ser imputable con responsabilidad cuando la vulneración de un derecho afecta el orden, la paz y la justicia sociales evidenciando fallas en la estructura misma de la autoridad. Por ello en último término, el responsable de la vulneración de los DH es el Estado, porque él es el encargado de proteger y hacer valer los derechos a todos sus ciudadanos, pero principalmente a favor de las víctimas, es responsable de perseguir y castigar a quien transgrede los derechos.

El Estado debe respetar y *garantizar* los DH en sus instituciones y en sus acciones para con sus gobernados, pero también tiene la obligación de castigar a quien violente dichos derechos. No hacer efectiva dicha protección, además de desconocer un derecho y omitir castigar a quien viola los derechos, hace al Estado responsable de la vulneración del mismo. Para, efectivamente garantizar un derecho, el Estado no sólo debe respetar y no transgredir directamente los DH, sino que también debe hacerlos efectivos y castigar a todo aquel que los transgreda, así como poner en marcha programas de educación en derechos, que muestren las ventajas de respetar una prerrogativa que se afirma como universalmente válida. Pues si bien la responsabilidad y la culpa son imputables, en primer término, sobre acciones realizadas, es decir, es culpable quien daña y/o vulnera directamente un derecho con alguna acción; la responsabilidad aparece en su forma negativa, cuando no se cumple con una responsabilidad adquirida previamente y que obligaría a acciones que no se llevan a cabo. Existen tres categorías de violaciones de DH que hacen al Estado responsable de las mismas: por acción, cuando es la autoridad quien con sus actos viola un derecho; por omisión, cuando el Estado no actúa positivamente para corregir una situación que se ha denunciado viola un derecho; y por último, por aquiescencia, cuando por medio de una tercera persona se realiza la violación a los DH.

Siguiendo al internacionalista Jack Donnelly, que recupera el fundamento ético de los derechos humanos en tanto interpelación al poder de un Estado, afirmamos que los DH suponen un ideal de hombre, de dignidad humana, y en virtud de esa idea de dignidad humana se afirma un cúmulo de derechos que se considera necesarios y mínimos para su desarrollo. Para este autor los DH:

> Exigen ciertos tipos de instituciones y prácticas para llevar a efecto la visión moral subyacente de la posibilidad humana, es decir, la instrumentalización y la protección de esos derechos. Constituyen una práctica social que se encamina a realizar una visión particular de la dignidad y el potencial humanos

mediante la institucionalización de los derechos básicos. Y cuando las demandas de los derechos humanos hayan ajustado la práctica legal y política a las exigencias, habrán creado el tipo de persona afirmada en esa visión moral (Donnelly, 1994: 36).

Pero recordemos que la fórmula no da el resultado, es decir, los DH son la promesa para la consecución de un ideal de vida digna no su garantía. Los DH sólo pueden ser afirmados como un ideal regulativo, un "como si", condiciones mínimas de posibilidad, y, en tanto posibilidad, el resultado puede ser diferente al esperado. Para Donnelly, los DH y su protección institucional, producto del desarrollo moral y político de una sociedad, señalan el camino para el desarrollo progresivo de un ideal de vida digna. Ajustar con derechos la práctica legal y política siempre está en virtud de un ideal de vida digna y no de otro.

El uso ideológico de los derechos humanos

En este sentido, es pertinente recuperar la crítica del filósofo francés Alain Badiou que nos permitirá ilustrar cómo es que actualmente se hace un uso ideológico de los DH que justifica la hegemonía de la visión occidental de los mismos. Para este autor, con la caída del socialismo real, en lugar de buscar nuevos referentes emancipatorios y de justicia, traicionando incluso el sentido profundo de los DH, lo que ocurrió fue que la comunidad internacional recurrió a "El individualismo humanitario y la defensa liberal de los derechos contra todas las coacciones del compromiso organizado. Antes de buscar los términos de una nueva política de emancipación colectiva, [se] adoptaron, en suma, las máximas del orden occidental establecido" (Badiou, 2004: 28),[3] cuya premisa es el egoísmo satisfecho de los privilegios occidentales

Para demostrar su crítica al concepto hegemónico de derechos humanos, el autor nos presenta cuatro premisas (*Cfr.* Badiou, 2004: 23):

1. Se supone un humano general, de modo tal que el mal que lo afecte sea universalmente identificable (opinión pública) de modo que este sujeto es a la vez sujeto pasivo o patético o reflexivo: aquel que sufre; y un sujeto que juzga o activo o determinante: aquel que, identificando el sufrimiento, sabe que es necesario hacerlo cesar por todos los medios disponibles (intervencionismo).
2. La política está subordinada a la ética en el único punto que verdaderamente importa en esta visión de las cosas: el juicio, comprensivo e indignado, del espectador de las circunstancias.
3. El mal es aquello a partir de lo cual se define el bien, no a la inversa (ética que pide mínimos no violables, y no máximos buscables).
4. Los derechos del hombre son los derechos al no-mal: no ser ofendido y maltratado ni en su vida (horror al asesinato y a la ejecución), ni en su cuerpo (horror a la tortura, al maltrato, al hambre), ni en su identidad cultural (horror a la humillación de las mujeres, de las minorías).

De las anteriores premisas se deriva que para Badiou, el derecho mismo es ante todo "derecho contra el mal". El Estado de Derecho es entonces aquel que define el mal, lo identifica, e incluso pone en marcha el medio para prevenirlo.

Según el argumento de Badiou, la ética construida a partir de una visión negativa del ser humano, identificado como víctima, da lugar al "desencadenamiento de los egoísmos, la desaparición o extrema precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias étnicas y la universalidad de la competencia salvaje"(Badiou, 2004: 34). Ya que el centro de toda esta reflexión ética es hacer, de manera negativa a todo ser humano, una víctima potencial, y de manera positiva, otorgarle la capacidad de reconocerse como víctima.

Pero es importante no confundirnos, para nuestro autor no se trata de que la idea de derechos para todo humano sea por sí misma cuestionable. Lo es, al interior, en la medida en que su fundamento presupone una igualdad formal de los seres humanos y su orientación es negativa en tanto que sólo atiende a la víctima; y al exterior, por las implicaciones y acciones políticas a las que da lugar, principalmente a través de las políticas humanitaristas. La victimización a la que se da lugar elimina toda posibilidad de emancipación del sujeto victimizado; la víctima es necesaria en la medida en que establece una dinámica en la que debe ser asistido por los moralmente

[3] Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.

más "avanzados". Es por ello que las llamadas campañas humanitaristas tendrían por finalidad mantener a la víctima como víctima, mostrándole que no se puede emancipar por no ajustarse a los valores de las democracias avanzadas, que al mismo tiempo sólo refuerzan su hegemonía. El uso político de los derechos humanos sólo serviría para reproducir el *statu quo* establecido por Occidente a través del modelo de la liberal democracia. En este punto hay que aclarar que las referencias a los derechos humanos es a los derechos civiles y políticos, asumidos por las sociedades liberales "avanzadas" como los únicos derechos verdaderamente fundamentales. Es un discurso que impone su autoridad a través de la violencia y se supone incuestionable, con un fuerte carácter colonizador. Ante esto es que se puede comprender de mejor manera el porqué los derechos colectivos, que contradicen la lógica del individualismo liberal al apostar por la comunidad, se presentan principalmente como lucha por el "derecho a tener derechos".

De ahí que ahora el discurso de los derechos humanos sea apropiado por el poder político, que suponiendo una pretensión de verdad, en realidad sólo sirve para cuestionar y criminalizar a todo aquel que se opone a la legalidad de las cosas; sin atender a las necesidades y prácticas reales de apropiación de los mismos desde abajo. Se reivindican como principios de legalidad que llaman a su respeto por todos los sujetos, y cuyo administrador es el poder legal instituido, perdiendo su carácter de límite al poder despótico del poder político; es decir, se reivindica su carácter lógico formal impuesto por los legalismos, eliminando el elemento ético de la interpelación de los sujetos que claman por justicia.

Actúa frente a aquellos que no puede negar como víctimas visibles, pero de fondo les niega la posibilidad de emanciparse al no escuchar sus exigencias; la relación es paternalista, y no se reconoce la igualdad de capacidades para exigencia y transformación del derecho; lo que demuestra que los derechos humanos no son neutrales, sino que dependen de la *praxis*. "Pueden ser utilizados como instrumentos de ideologización al servicio de prácticas opresoras, o servir como herramientas para la liberación (Rosillo, 2013: 89)".

La especificidad del derecho a la vida

Que la vida humana, o en este caso el derecho a la vida, consagrado en el artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, seafirme como condición de posibilidad de los demás derechos resulta evidente, puesto que sin vida no se puede realizar —y mucho menos habría siquiera la posibilidad de exigir— ningún otro derecho. En esta misma lógica resulta coherente que la vida también sea un referente absoluto para la realización de la dignidad humana representada en los derechos humanos. Pero para evidenciar el porqué de la afirmación de la vida como criterio absoluto hay que hacer una pequeña abstracción.

Ya se dijo más arriba: los derechos humanos son afirmados para todo humano y cobran particular importancia en virtud de su necesidad, del reclamo que de ellos hacen los sujetos, de su transgresión. En virtud de su transgresión también está su urgencia.

En las declaraciones francesa y americana de derechos, referentes obligados de la primera generación de DH, era importante incluir implícita o explícitamente un derecho de respeto a la vida (sólo la Declaración Americana de Derechos de 1776 hace referencia explícita a un derecho a la vida, respecto a la francesa inferimos que lo supone), pues la intención era hacer un *corpus* mínimo de derechos para todo hombre, pero su afirmación era de carácter constitutivo/complementario, no de carácter necesario/urgente. Asumiendo que los DH son exigencias situadas en un tiempo y en un lugar específico, podemos afirmar con Donnelly que: "Cualquier enumeración particular de derechos humanos expone las amenazas comunes principales a la dignidad humana en una época determinada" (Donnelly, 1994: 48). En las declaraciones francesa y americana de derechos universales, la lucha era contra el poder despótico y arbitrario, por ello el eje principal es la defensa de los derechos de la burguesía tales como la igualdad, la libertad y la propiedad privada. Se reconocía la pertinencia de un derecho a la vida para todo hombre, como una condición de posibilidad para el desarrollo de los demás derechos, pero no era del todo urgente, pues, dichas declaraciones, referían a un sujeto hombre-mayor-de-edad-propietario que por sí mismo se podía dar los medios de su subsistencia.

La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948,[4] adquiere su paradigmática importancia debido a las circunstancias que la originan. En un mundo asolado por dos guerras mundiales, donde el racismo, la intolerancia religiosa, el fascismo y la firme oposición de los principales proyectos políticos de mundo, habían originado millones de muertes; la humanidad en crisis consensa la necesidad de acordar un cúmulo de derechos iguales e inalienables para toda la *familia humana* que, reconociendo la dignidad intrínseca de la condición humana, posibilitara la libertad, la justicia y la paz en el mundo, o al menos así lo declara en el preámbulo de dicha declaración. Siguiendo el argumento de Donnelly, las principales amenazas a la dignidad humana en ese momento histórico se especifican en la necesidad de declarar y proteger con iguales derechos la igual libertad y dignidad de todos los seres humanos (artículo 1), sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión pública o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición (artículo 2), además de eliminar cualquier tipo de limitaciones de derechos hacia los miembros de países no soberanos. Y si bien en el artículo 3, se declara que: "Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona". llaman la atención dos cosas: *1)* El derecho a la vida no aparece claramente como condición de posibilidad estructural de todos los demás derechos; pues si bien se pretende que los derechos contenidos en la declaración sean interdependientes, resulta evidente que si se priva de la vida a un sujeto se le priva de cualquier otro derecho; *2)* Los derechos a la libertad y la seguridad personal, enunciados en abstracto en este artículo, ven concretados sus contenidos en los artículos posteriores de la misma declaración, mientras que esto no sucede con el mencionado derecho a la vida que permanece en su forma abstracta.

Para ilustrar qué implicaciones tiene esto en la defensa y la promoción de un cúmulo de derechos para todo humano, haremos síntesis del monográfico comentario que Ana Salado Osuna (1998), hace a propósito del artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Según nos explica esta autora, en el mismo debate por la definición de los derechos contenidos en la carta de 1948, hace que los tres ejes contenidos en el artículo 3 se votasen por separado, antes de ser votados en conjunto

[4] Declaración Universal de Derechos Humanos.

como parte de la enunciación de un mismo derecho. Pero más aún, no se pudo llegar a un acuerdo acerca del contenido esencial del derecho a la vida a pesar de esfuerzos como los realizados por el jurista francés Rene Cassin (quien fuera el principal redactor de la declaración), o del proyecto presentado por la delegación cubana en 1945; por lo que se abandona la idea de dar concreción al derecho a la vida, siendo que incluso la propuesta de algunos países americanos, así como de la Unión Soviética y países de la Europa socialista, referida a prohibir o limitar la aplicación de la pena de muerte, fracasó, haciendo que se aprobara la redacción tal y cual la conocemos ahora, aunque también con abstenciones y votos en contra (Salado Osuna en Asociación para las Naciones Unidas en España, 1998: 126).

Respecto al desarrollo normativo del derecho a la vida, encontramos que en 1959, en el Convenio Europeo de Derechos Humanos (CEDU), se delimita el contenido de dicho derecho en el artículo 2, donde se prohíbe la muerte intencional de una persona, y aunque admite circunstancias excepcionales, a partir de la sistematicidad del convenio se puede inferir que se prohíbe la privación arbitraria del derecho a la vida; siendo que el contenido de dicho derecho no puede ser suspendido ni derogado en ninguna circunstancia (Salado, 1998: 128).

A nivel mundial, es hasta la declaración del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de 1966, que se da concreción al derecho a la vida, proclamado en su artículo 6, que obliga de manera positiva a adoptar leyes para respetar y garantizarlo a toda persona bajo la jurisdicción del Estado que ratifique dicho pacto. Por otro lado, también implica acciones en negativo que obligan a abstenerse de privar arbitrariamente de la vida a una persona, tanto en tiempo de paz como en tiempo de conflicto armado. A nivel regional, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) de 1969 incluye en su artículo 4 el derecho a la vida, en términos similares que el PIDCP. Prohíbe de manera expresa y con carácter absoluto la prohibición arbitraria de la vida. Además incluye una especificación referente a las leyes que protegerán el derecho a la vida, obligando su protección "desde el momento mismo de la concepción", lo que no figura en ninguna otra declaración de DH, pero que da cuenta de valores metafísicos que especifican cómo es que se entiende a la vida en la región.

Ahora bien, aunque buen número de tratados internacionales en materia de DH incluyen el derecho a la vida como un derecho estructural, ha

sido muy cuestionable definir su contenido (por lo que muchas veces figura enunciado en abstracto), pero más importante aún, no siempre figura como un derecho inderogable o de carácter absoluto, de ahí que la abolición de la pena de muerte, en todo el mundo, sea uno de los grandes retos de los DH en la actualidad. Sin olvidar, claro está, que como nos dice Ana Salado, "aunque la regulación de la pena de muerte confirma que el derecho a la vida permite excepciones, también contribuye a reafirmar que el derecho a no ser privado arbitrariamente de la vida no permite excepciones ni derogaciones en ninguna circunstancia" (Salado, 1998: 131). A este respecto, también es importante enunciar que entre las prohibiciones a la aplicación de la pena de muerte figuran las siguientes: *1)* Menores de dieciocho años de edad, *2)* Mayores de setenta años, *3)* Mujeres gestantes, *4)* Delitos políticos; y como quinta restricción, incluida únicamente en el Pacto de San José, queda prohibido ampliar el catálogo de delitos sancionados con la pena de muerte y restablecer la pena de muerte en los países que la hayan abolido.

Como puede verse los dos referentes normativos del derecho a la vida como derecho humano han sido el artículo 3 de la DUDH de 1948 y el artículo 6 del PIDCP, lo que implica, por un lado, que el derecho a la vida sea considerado un presupuesto básico para el disfrute de cualquier derecho y que en los países donde se permita la restricción de este derecho, se prohíba su restricción arbitraria. Sin embargo, es importante revisar dicho derecho con el fin de que se pueda constituir como derecho internacional público con carácter imperativo o perentorio, que no admita ni exclusión ni alteración a su contenido nuclear (*ius cogens*), así como aplicable a todos los sujetos (*erga omnes*); es decir, un reconocimiento del derecho a la vida como "criterio absoluto", y posibilidad para la universalización de los derechos humanos. Antes de avanzar, es importante precisar que escapa a las intenciones, intereses y capacidades de este trabajo entrar en debates metafísicos que intentan definir en qué momento la vida es propiamente vida humana, tomando como referente al debate sobre el aborto o la eugenesia; por lo que nos limitaremos al análisis del derecho a la vida a partir del momento material del sujeto vivo.

El derecho material a la vida desde la filosofía de la liberación

En las sociedades latinoamericanas y dominadas, en el tránsito a lo poscolonial, donde la vida es principalmente vida amenazada y su categoría de derecho está otorgada por su urgencia y transgresión, un derecho a la vida no solamente forma parte de un *corpus* interrelacionado de derechos, donde funcionaría como mera condición de posibilidad. Para ser condición de posibilidad de otros derechos requiere ser afirmado —dada su urgencia— como un criterio absoluto, cuya defensa es el imperativo más alto, para después poder ser una condición de posibilidad de los demás derechos. Pero tampoco se trata de mantener la vida en el nivel biológico, puesto que la vida humana es principalmente vida con sentido y significado, es decir, vida digna. Las desigualdades reales que existen en la sociedad evidencian la imposibilidad del acceso a la vida valiosa según sus propios valores. Las condiciones mínimas para el desarrollo y consecución de un ideal de vida digna son mayores que las exigidas por los derechos civiles y políticos de la primera generación, e incluso superan a derechos en positivo enunciados por la segunda generación de derechos.

La exigencia de un derecho tiene que ver con que se carece del ejercicio del mismo. Que un derecho sea exigido encuentra su fundamento en el hecho de que se considera valioso para lograr una vida digna. La vida es el contenido material de posibilidad de cualquier otro tipo de derecho. Por ello, nos dice Enrique Dussel: "Desde la negatividad material, se descubre igualmente la negatividad formal o del derecho" (Dussel, 2006: 166). La negación o imposibilidad de la vida es el indicador más radical y violento que nos indica que el derecho debe cambiar, de no hacerlo y ser consciente de ello, se instala en la sociedad una lógica de muerte.

Para la filosofía de la liberación de Dussel toda ética, y por tanto toda política y todo derecho debe tener por referente a la vida, ella es su criterio material de verdad. "La 'vida humana' no es sólo 'condición de posibilidad' de la argumentación. Ser 'condición' es una dimensión que en cierto sentido se define desde lo condicionado. La 'vida humana' no es sólo ni principalmente condición de posibilidad, sino modo de realidad" (Dussel, 1998: 117-118). La vida es el sustrato material desde donde se construyen todos los referentes de vida, porque ella misma es el referente último (y primero)

con el que se construye la realidad, desde donde y con el cual nos situamos en el mundo, lo creamos, recreamos y transformamos.

En consecuencia, el principio material de la filosofía de la liberación propuesto por Dussel, puede ser tomado como fundamento para un derecho humano a la vida a favor de la dignidad de los pueblos indígenas, a favor de "El principio material de la vida, a favor de *producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, [y] en última instancia de la humanidad*" (Dussel, 2001: 44),[5] como vida con forma (sociohistórico-cultural), en tanto condición objetiva y estructural de la posibilidad de toda política posible. En tanto condición de toda ética posible, vincula la reflexión del valor común a la responsabilidad ante el otro. Los principios éticos objetivos, en tanto reflexión sobre las normas que deben dirigir las relaciones interpersonales, si bien tienen como horizonte el "deber ser", en tanto principio de idealidad en referencia a lo bueno; establece una dialéctica permanente con lo legal. La ética que se vincula a lo bueno crea valores que en la medida en que se difuminen socialmente crean normas para la acción, siendo que lo político debe provocar que los valores que emanan de estas valoraciones de lo bueno, coincidan en principios generales que se especificarán en leyes y den sentido a la búsqueda de la justicia.

De esta manera, lo político, en tanto construcción de proyecto común, se enfrenta conflictivamente con otros proyectos de mundo posible, en la institucionalización de lo legal. Sin embargo, la necesidad de vivir en sociedad nos obliga a respetar al otro y a llegar a acuerdos normativos válidos y valiosos para todos, que nos permitan vivir en paz y desarrollar nuestros ideales de vida digna. La voluntad de vida, unida a la responsabilidad ante el otro, nos lleva a luchar en contra de cualquier ley que pudiera significar poner la vida al borde de perderse.

Para pensar la permanente voluntad de igualdad, es necesaria la inclusión de los sujetos marginados o que sufren precarizaciones de sus derechos, desde sus exigencias. La propuesta debe ser por un sujeto libre, liberado de la opresión, a favor de la dignidad humana, no puede perder de vista nunca a los sujetos que le interpelan desde la negatividad y la exclusión, como víctimas; en tanto que son ellos los que le dan sentido a los

[5] *Cfr.* Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Editorial Dedclée de Brouwer, 2001. Véase también *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

proyectos por construir que exigen cambios a favor de la justicia. La búsqueda de la garantía y protección efectiva de los derechos considerados condición de posibilidad de la vida digna, debe ser el motor histórico del desarrollo de los derechos humanos. No se trata sólo de ir ampliando el bloque de derechos que se consideran inherentes a todo humano, sino también de reconocer las diferencias, las injusticias, los fracasos de ese supuesto progreso lineal (que está puesto en evidencia por la biopolítica y el neocolonialismo). Desde el reconocimiento de la diferencia se trata de realmente proteger y hacer efectivos unos derechos válidos y valiosos para todo humano. Derechos que respondan al criterio de necesidad, antes que al de interés.

La importancia de la orientación ética e intercultural de los derechos humanos está en reconocer que el Otro puede requerir un cúmulo diferente de derechos exigidos por nuestra tradición política. Privilegiar unos derechos que en una condición de vulnerabilidad son más urgentes, da lugar a nuevas exigencias de derechos que se consideran imprescindibles para una particular idea de dignidad humana.

El sujeto, al definir las posibilidades de su acción, comenzando por las de la razón instrumental que evalúan medio-fin, debe partir de la posibilidad de seguir viviendo. La evaluación no admite equívocos, pues "nadie se muere de manera parcial". Su criterio de verdad es por tanto el de vida-muerte. Pero al mismo tiempo, ya que su vivir se desarrolla en comunidad, inmerso en su cultura, como indica el filósofo de la liberación Alejandro Rosillo: "el sujeto tiene que afirmar la vida del otro para afirmar la propia" (Rosillo, 2013: 140).

Para Rosillo, esta interpelación que nos hace el otro, en tanto que somos responsables de su vida, requiere complementar el fundamento material de la vida con el de la *alteridad*. En este sentido, "el reconocimiento del otro es más radical cuando la víctima nos interpela desde su calidad de ser natural que exige la satisfacción de necesidades de vida. El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Así, la existencia de víctimas es siempre la refundación material de la verdad del sistema que la origina" (Rosillo, 2014: 140). El reconocimiento de la necesidad de permanencia en la vida del otro (alteridad), primero rompe con el egoísmo promovido por el liberalismo, para dar paso a la intersubjetividad sustentada en la solidaridad. La responsabilidad por el otro, que es originada por la alteridad y que aparece en la forma de

solidaridad, exige el cambio de las leyes injustas; las que imposibilitan la vida de las víctimas, de los excluidos, las que promueven las desigualdades o no están encaminadas a promover la inclusión, la igualdad, la vida, la liberación. Esta exigencia aparece como lucha por los derechos, es decir, como *praxis de liberación*. Se aDHiere entonces, al fundamento de los derechos humanos construidos críticamente, el fundamento sociohistórico, producto de los sujetos por permanecer en la vida.

La definición de vida digna de los sujetos es producto de sus valoraciones personales e intersubjetivas. Los derechos humanos deben estar en función entonces de crear y garantizar esos derechos que funcionarán como condiciones de posibilidad para la realización de los ideales de dignidad. Es en este sentido que se ve a plenitud la relevancia de refundamentar los derechos humanos desde la interpelación del otro, de la víctima, del excluido, del oprimido, siendo el caso paradigmático Pueblos indígenas; pues para dejar de serlo, son ellos los que a partir de su *praxis* histórica presentan el fundamento sociohistórico de su liberación.

La objetividad de las necesidades humanas, exigidas a través de los movimientos populares en defensa de los derechos humanos y que tienen por finalidad reproducir la comunidad de vida de los pueblos indígenas a partir del *fundamento material* del derecho a la vida, se complementa con la *alteridad* y la *praxis de liberación*.

Es decir, la *praxis*, que conlleva la exigencia de derechos y de cambio en la manera de enunciarlos y garantizarlos, así como el reconocimiento de otros derechos más, debe tener siempre como referencia a la víctima, en tanto que su liberación sería la superación de un mal histórico.

La liberación supondría cuatro modalidades, según Ellacurria, recuperado por Rosillo (*cfr*. Rosillo, 2013: 89-123).

1. Liberación de las necesidades básicas, cuya satisfacción es necesaria para una vida humana.
2. liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes.
3. liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impida una autodeterminación plena.
4. Liberación de sí mismo.

Baste agregar que si bien en esta propuesta es la víctima, ante la amenaza a su vida, quien aparece como motor fundamental de la crítica de los derechos humanos en su vertiente hegemónica, y por tanto se exige su respeto, adecuación y transformación teniendo como fundamento al principio material de la vida, la alteridad y la praxis histórica, es responsabilidad de la humanidad en su conjunto luchar contra la injusticia.

Reflexiones finales

Asumiendo implícitamente la crítica a una jerarquía entre los DH, José Carlos García, en un lúcido análisis de la obra de Marx en torno a los DH (*Cfr*. García, 2009), desarrolla los argumentos por los cuales el autor del Capital, evidencia que los primeros derechos afirmados como universales para todo hombre —derechos civiles y políticos de la primera generación— refieren sólo a los intereses de la burguesía, y se desarrollan y garantizan en torno a los intereses del capitalismo. Por lo que al pretender ser implantados a toda la humanidad, se incurre en un acto de colonialismo ejercido desde el derecho, es decir, la sola implementación de los derechos civiles y políticos o derechos en negativo establece relaciones de dominio entre la clase que por sus medios puede acceder a los derechos-libertades y aquellos que, dadas sus incapacidades materiales, no pueden hacer un uso efectivo de ellos. Además de que supone que los derechos humanos sólo pueden ser garantizados individualmente y no en colectivo. Pretender garantizar únicamente los derechos civiles y políticos promueve un ideal de vida digna al que solamente un pequeño bloque de la sociedad puede realmente aspirar. Para difundir socialmente la posibilidad de la realización de un ideal de vida digna, los sectores menos aventajados requieren que el Estado les garantice condiciones materiales o derechos en positivo.

El derecho requiere de una crítica constante de sí mismo, que evidencie la correspondencia entre el derecho vigente y las necesidades reales de los sujetos a los que refiere. Los derechos deben ajustarse permanentemente a los supuestos e ideales de vida digna de una sociedad, así como a su pertinencia y factibilidad en la búsqueda de la paz y la justicia; en ello está su capacidad de transformación. Para José Carlos García, consecuente con el proyecto de las filosofías de la liberación en lucha por fundamentar

la emancipación de los colectivos o liberación: "La emancipación significa 'transformación' de un orden de cosas a otro con mayor calidad de vida y donde se asegure la producción y reproducción de la vida humana en términos de justicia social, libertad política y racionalidad en la distribución de los bienes materiales" (García, 2009: 282). En este sentido, la interpelación a los DH ha sido desde la negatividad, desde la exigencia de un derecho del cual se carece y se exige como prerrogativa, libertad y/o poder fundamental para el desarrollo de un ideal de vida digna; por lo que también se exige un cúmulo de derechos en positivo a favor de los oprimidos.

El derecho debe transformarse dialécticamente debido a las nuevas exigencias. Al descubrirse un nuevo derecho desde la negatividad de las víctimas, primero se deslegitima el derecho vigente (o una parte de él) como reproductor de la injusticia, para dar lugar a un nuevo derecho que en su pretensión de justicia obtiene su legitimidad y transforma al derecho vigente: pasa de la ilegalidad a fundar un nuevo orden legal que subsume al derecho anterior.

Para Boaventura de Sousa, que fundamenta la descolonización del derecho en *pro* de una transformación del Estado que respete las diferencias culturales y redunde en favor de sacar de su condición de oprimidos a los sujetos sociales menos aventajados como los indígenas en América Latina, en esto consiste la discriminación en positivo. En ello está la misma idea de poscolonialidad, según sus palabras: "Si hubo una injusticia histórica hay que permitir un periodo transicional donde haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas. Los gestos pueden ser distintos, en algunas sociedades lo hacen con redistribución de la riqueza y también con actos políticos" (De Sousa, 2007: 32). El nuevo derecho debe estar en favor, siempre, en primer lugar, de aquellos que en el estado de cosas anterior se encontraban en situación de desventaja social, de no ser así, el nuevo derecho no está cumpliendo su función que es reconocer poderes y prerrogativas a quienes desde la negatividad lo exigen.

La lucha por la emancipación de los colectivos es uno de los grandes fundamentos de las filosofías de la liberación. Reconoce que en el mundo, pero también a nivel nacional, hay distintas culturas, pueblos, etnias y naciones, con sus particulares ideas de vida digna y de justicia, conviviendo unas con otras. Es decir, el ideal de vida digna de la vida humana comienza a tomar múltiples formas. Para los DH de la tercera generación esto es fundamental, el reconocimiento a "las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven", es uno de los presupuestos del preámbulo al Convenio 169 de la OIT. Para la filosofía de la liberación sostenida por Dussel:

> La "vida humana" es siempre inevitablemente vida "humana", cultural, histórica, religiosa, mística aún. ["Sobrevivencia" en este caso debería definirse: "vivir"-"sobre"] sería algo así como desarrollo histórico-cultural, cualitativo, de la vida humana ya recibida en una sittlichkeit (moral) histórica por supuesto incluye los momentos racionales y discursivos, afectivos, valorativos, etcétera (Dussel, 2006: 117).

Si bien, como menciona Salado, la DUDH tuvo el acierto de proclamar el derecho a la vida de manera abstracta, lo que ha permitido que pueda ser interpretado en sentido amplio, así como que haya sido definido y concretado su contenido esencial (Salado, 1998: 136), también es cierto que los derechos de tercera generación, o derechos de los pueblos, nos han puesto en la mesa el hecho de que la vida no puede ser entendida fuera de su forma. La vida propiamente humana es aquella que se ve permanentemente atravesada por su comunidad de vida, que tiene historia y cultura, que simboliza su pasado y su presente; en ello está su ser y su realidad en el ahora y su permanencia y desarrollo en el futuro. Si bien la abstracta y falta de esencialista enunciación del derecho a la vida a nivel internacional ha permitido su múltiple interpretación en cada región, dadas las principales exigencias sociales de Latinoamérica, es importante concretar dicho derecho a nivel regional y local desde las condiciones de necesidad que ponen en riesgo a la vida.

Es decir, es imprescindible que el derecho a la vida tenga como criterio absoluto a la vida como "vida digna". Reconocer la materialidad de la vida como criterio absoluto para la posibilidad de los DH desde el reconocimiento de la vida como vida digna, abre un nuevo fundamento para la exigencia de derechos, entre los que por poner un ejemplo, aparece el derecho alimentario. En México, por ejemplo, un derecho alimentario, ligado al maíz, se fundamentaría en su necesidad como condición material irrenunciable no sólo para mantener la vida de la sociedad, sino también estrechamente

ligada a los elementos histórico-culturales que el maíz tiene en la forma de vida de los pueblos que lo exigen como derecho. Esto obligaría también a garantizar el derecho al uso y disfrute de los bienes comunales, así como el respeto a la naturaleza y a los territorios que históricamente han ocupado los pueblos indígenas, así como a ser consultados sobre todo aquello que afecte a su vida en comunidad y a reconocer sus decisiones y autoridades comunitarias en el establecimiento de las políticas con las cuales se pretende regular un Estado.

Fuentes consultadas

Asociación para las Naciones Unidas en España, *La declaración Universal de los Derechos Humanos*, comentario por artículo, España, Icarya Antrazyt, 1998.

Badiou, Alain, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.

Bobbio, Norberto y Michalangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1998.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *Los derechos de los pueblos indígenas, Prevención de la violencia, atención a grupos vulnerables y los derechos humanos*, Fascículo 1, México, CHDH, 2003.

Corcuera Cabezut, Santiago, *Derecho constitucional y derecho internacional de los derechos humanos*, México, Oxford University Press México, 2002.

De Sousa Santos, Boaventura, *Por una concepcion multicultural de los derechos humanos*, Mexico, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998.

_____, "La reinvención del Estado y el Estado plurinacional", en OSAL, Buenos Aires, Clacso, año VIII, núm. 22, septiembre de 2007.

_____, *Una epistemología del "Sur"*. México, Siglo XXI Editores, Clacso, 2009.

Donnelly, Jack, *Derechos humanos universales: en teoría y en la práctica*, Ana Stellino (trad.), México, Gernika, 1994.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

_____, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Editorial Dedclée de Brouwer, 2001.

Etxeberria Mauleón, Xavier, *El reto de los Derechos Humanos*, Madrid, Maliano, Cantabria, Sal Terrae, Fe y Secularidad, 1994.

_____, "Lo 'humano irreductible' de los derechos humanos", *Cuadernos Bakeaz*, núm. 28, Educación para la paz, 1998.

_____, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2004.

_____, La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del "Sur", texto publicado en soporte electrónico en CD, *Humanismo para el siglo XXI*, Bilbao, Congreso Internacional, organizado por la Universidad de Deusto-FICE, del 4 al 7 de marzo de 2007.

García Ramírez, José Carlos, "Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América Latina", *Tabula Rasa*, núm. 11, Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, julio-diciembre, pp. 253-285.

Gómez Isa, Felipe (comp.), *La protección internacional de los derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

Rosillo, Alejandro, *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*, México, Ítaca, 2013.

Megaproyectos: la transfiguración violenta del proyecto de vida de los pueblos originarios

Esther Rivera García

Introducción

La importancia de retomar la institución de proyecto de vida radica en la existencia de numerosas amenazas al proyecto de vida de individuos y comunidades a partir de proyectos desarrollistas implementados en el continente americano, pues tanto en el sur, como centro y norte, existen poblaciones que han visto afectado su proyecto de vida por los llamados megaproyectos, introduciéndolos forzadamente en dinámicas económicas ajenas a sus creencias y valores culturales, destruyendo con ello su identidad cultural y por tanto, su concepción histórica del vivir.

En el presente trabajo se analizarán los efectos en diversos pueblos originarios que han sido afectados por megaproyectos desarrollistas, tales como mineras, plantas hidroeléctricas, represas, entre otros, introducidos en territorio del Estado mexicano, tomando como marco referencial de análisis las consideraciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre la afectación al derecho a la vida y el consiguiente daño al proyecto de vida, así como los efectos ocasionados y revisados por la propia corte en casos similares de Estado parte de la Convención Americana de Derechos Humanos, esto con el objetivo de establecer los supuestos jurídicos que enmarcan la responsabilidad del Estado mexicano ante la permisibilidad de implantar megaproyectos sin la debida evaluación de los efectos medioambientales y sociales.

El tema del daño al proyecto de vida comenzó a desarrollarse desde la década de los ochenta a partir de las aportaciones del doctor Carlos

Fernandez Sessarego;[1] quien introduce una perspectiva integral y trascendente del ser humano, señalando que existen afectaciones de tal trascendencia, que afectan la vida de un individuo hasta el punto en el que incluso puede perder el sentido mismo de su existencia, pues habrá que diferenciar entre una incapacidad transitoria o permanente, y un daño cuyas consecuencias inciden sobre algo aún más importante para el sujeto como son sus propios fines vitales que le otorgan razón y sentido a su vida.[2]

Las aportaciones del doctor Fernández Sessarego han sido retomadas en la legislación de Perú y Argentina e incluso en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), paradigmáticamente en los casos del 27 de noviembre de 1998, recaída en el caso "María Elena Loayza Tamayo *vs*. Perú", "Villagrán Morales y otros (niños de la calle) *vs*. Guatemala" de fecha 26 de mayo de 2001 y la sentencia "Cantoral Benavides *vs*. Perú" del 3 de diciembre de 2001; ssí como criterios jurisprudenciales que se han reflejado en sentencias como la dictada en el caso de la comunidad indígena Yakye Axa *vs*. Paraguay del 17 de junio de 2005, donde la propia corte hace referencia a la dimensión individual y colectiva del proyecto de vida en referencia al despojo de tierras de los pueblos originarios.

El daño al proyecto de vida en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

Como ya se ha mencionado, el concepto de daño al proyecto de vida fue introducido en la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos a partir de las sentencia dictada sobre el caso "María Elena Loayza Tamayo *vs*. Perú", el 27 de noviembre de 1998, en la cual se consideraron circunstancias que por su gravedad afectaron el normal desarrollo de la vida de María Elena Loayza.[3]

[1]Doctor en Derecho, catedrático de la Universidad de San Marcos (Lima) y de la Universidad Católica de Lima (Perú).

[2]Fernández Sessarego, Carlos, ¿Existe un daño al proyecto de vida? Consultado en noviembre de 2013, disponible en http://www.revistapersona.com.ar/Persona11/11Sessarego.htm

[3]María Elena Loayza Tamayo era una profesora y, simultáneamente, estudiante de Derecho. Fue torturada, física y psíquicamente, y agraviada en su dignidad durante el gobierno dictatorial de Alberto Fujimori por considerársele terrorista. Después de cinco años de prisión fue

Así pues, se estableció que el denominado "proyecto de vida" atiende a la realización integral de la persona afectada, considerando su vocación, aptitudes, circunstancias, potencialidades y aspiraciones, que le permiten fijarse razonablemente determinadas expectativas y acceder a ellas, se trata de una noción distinta del "daño emergente" y el "lucro cesante". Ciertamente, no corresponde a la afectación patrimonial derivada inmediata y directamente de los hechos, como sucede en el "daño emergente". Por lo que hace al "lucro cesante", corresponde señalar que mientras éste se refiere en forma exclusiva a la pérdida de ingresos económicos futuros, que es posible cuantificar a partir de ciertos indicadores mensurables y objetivos, el denominado proyecto de vida atiende a la realización integral de la persona afectada.[4]

El "proyecto de vida" se asocia al concepto de realización personal, que a su vez se sustenta en las opciones que el sujeto puede tener para conducir su vida y alcanzar el destino que se propone. En rigor, las opciones son la expresión y garantía de la libertad. Difícilmente se podría decir que una persona es verdaderamente libre si carece de opciones para encaminar su existencia y llevarla a su natural culminación. Esas opciones poseen, en sí mismas, un alto valor existencial. Por lo tanto, su cancelación o menoscabo implican la reducción objetiva de la libertad y la pérdida de un valor que no puede ser ajeno a la observación de esta corte.[5]

Una de las condiciones para establecer la existencia de este tipo de daño es la probabilidad objetiva de la realización de un proyecto de vida, esto es, no tiene que tratarse de un resultado seguro, que haya de presentarse necesariamente, sino de una situación probable —no meramente posible— dentro del natural y previsible desenvolvimiento del sujeto, que resulta interrumpido y contrariado por hechos violatorios de sus derechos humanos. Esos hechos cambian drásticamente el curso de la vida, imponen

declarada inocente por el Fuero Militar, en el cual era juzgada. Extrañamente, se le inició un nuevo juicio en el Poder Judicial, pese a la absolución recibida. Fue en estas circunstancias que se inicia su reclamo ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la que encontró motivos más que suficientes para demandar al Estado peruano ante la Corte Interamericana, exigiendo la liberación de la víctima y la reparación por las consecuencias de los injustos daños sufridos por la víctima.

[4]Caso Loayza Tamayo *vs*. Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas, párrafo 147.

[5]Caso Loayza Tamayo *vs*. Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas, párrafo 148.

circunstancias nuevas y adversas y modifican los planes y proyectos que una persona formula a la luz de las condiciones ordinarias en que se desenvuelve su existencia y de sus propias aptitudes para llevarlos a cabo con probabilidades de éxito.[6] En tal virtud, los hechos violatorios de derechos impiden u obstruyen seriamente la obtención del resultado previsto y esperado, y por ende alteran en forma sustancial el desarrollo del individuo.

En tal sentido, el "daño al proyecto de vida", entendido como una expectativa razonable y accesible en el caso concreto, implica la pérdida o el grave menoscabo de oportunidades de desarrollo personal, en forma irreparable o muy difícilmente reparable. Así, la existencia de una persona se ve alterada por factores ajenos a ella, que le son impuestos en forma injusta y arbitraria, con violación de las normas vigentes y de la confianza que pudo depositar en órganos del poder público obligados a protegerla y a brindarle seguridad para el ejercicio de sus derechos y la satisfacción de sus legítimos intereses.[7]

Considerando la existencia de un grave menoscabo, la CIDH estableció la admisibilidad de que el concepto de "daño al proyecto de vida" fuese objeto de reparación, atendiendo al hecho concreto y por tanto, en la medida posible y con los medios adecuados para ello. De esta manera, la reparación se acerca más aún a la situación deseable, que satisface las exigencias de la justicia: plena atención a los perjuicios causados ilícitamente, o bien, puesto en otros términos, se aproxima al ideal de la *restitutio in integrum*.[8]

A partir de estas consideraciones, la corte reconoció la importancia de las graves consecuencias que para la existencia de una persona se derivaban del "daño al proyecto de vida", de ahí que justificara su existencia como

[6]Caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas, párrafo 149.

[7]Caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas, párrafo 150.

[8]Caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas, párrafo 151. Si bien la corte reconoció la existencia de un grave daño al "proyecto de vida" de María Elena Loayza Tamayo derivado de la violación de sus derechos humanos, debido a la falta de evolución de la jurisprudencia y la doctrina que existía hasta la fecha no permitió traducir este reconocimiento en términos económicos, y por ello el Tribunal se abstuvo de cuantificarlo. Aunque, como lo señalan en su voto razonado los magistrados Cançado Trindade y Abreu Burelli, hubiera sido importante que la corte se pronunciara al respecto, empezando, precisamente, a sentar jurisprudencia sobre el asunto tal como lo hizo en los casos posteriores que llegaron a su conocimiento.

un daño que afectaba la libertad de elección de la persona en cuanto a su destino. Por ello, lo incorporó a su jurisprudencia como un nuevo daño, el cual se sumaba a los conocidos en el derecho, distinguiéndolo, del daño emergente y del lucro cesante. El reconocimiento efectuado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos significó el reconocimiento, a nivel jurisprudencial, de un daño que implicaba más allá de un daño patrimonial o moral, pues su reconocimiento implicó entender la complejidad del ser humano y las consecuencias de afectar trascendentalmente la libertad fenoménica de la persona, truncando o causando un menoscabo o un retardo, o ambas situaciones en su destino personal y con ello ocasionar un "daño al proyecto de vida". A partir de la sentencia antes citada, la doctrina empezó a descubrir la importancia de este inédito daño, así como también las graves consecuencias que de él se derivan para la existencia de la persona.

No obstante la importancia del reconocimiento de este daño, la corte no se pronunció respecto a su reparación en términos económicos, con lo que retrasó el avance doctrinal y jurisprudencial del mismo, pues de haberlo hecho en 1998, hubiera sido una importante referencia para los tribunales del mundo. Al respecto, los magistrados Cançado Trindade y Abreu Burelli señalaron en su voto razonado la incongruencia conceptual respecto de no otorgar medidas de reparación por el "daño al proyecto de vida", por considerarlo inviable dado el estado jurisprudencial prevalente hasta ese momento, y por otro lado, al reparar el mal llamado daño "moral", de naturaleza subjetiva, en cuanto se trataría de verificar el grado y la intensidad de un daño psíquico emocional, ¿cómo medir la magnitud y la intensidad de una "emoción"? En cambio, es fácil percibir y comprobar un daño objetivo como es el daño al "proyecto de vida".[9]

En ese mismo sentido, el magistrado Roux Rengifo, al referirse a lo señalado por la corte en el sentido de que "la cuestión que el daño al proyecto de vida no tiene aún arraigo en la jurisprudencia y la doctrina", manifestó que, "de acuerdo a la realidad", éstas "no son del todo ajenas a ellas". Sostiene, al respecto, que tribunales judiciales "de diversa naturaleza, en diferentes latitudes, se han ocupado ya de la alteración de las condiciones de existencia de la víctima como un tipo de daño que merece ser reparado

[9]Voto razonado conjunto de los jueces A. A. Cançado Trindade y A. Abreu Burelli, caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas.

y han evaluado esas condiciones, de alguna manera, en un sentido dinámico, que involucra las perspectivas y proyectos del damnificado".[10]

Sin embargo, en casos posteriores, la corte se rectifica y establece, aparte de una reparación dineraria, otras diversas imaginativas y oportunas reparaciones ante la evidencia de haberse producido un "daño al proyecto de vida".

El segundo caso paradigmático relacionado con el "daño al proyecto de vida" es el encausado por Luis Alberto Cantoral Benavides[11] contra el Estado peruano, cuya sentencia de fondo fue dictada por la corte el 18 de agosto de 2000, y las reparaciones y costas en la sentencia de 3 de diciembre de 2001.

En este caso la corte reconoce nuevamente la existencia y dimensión del daño al proyecto de vida, al establecer que los actos de tortura y violencia cometidos por agentes del Estado en contra del joven Cantoral ocasionaron una grave alteración del curso que normalmente habría seguido la vida de Luis Alberto, pues los trastornos de esos hechos le impidieron la realización de la vocación, las aspiraciones y potencialidades de la víctima, en particular por lo que respecta a su formación y a su trabajo como profesional, por lo que en el conjunto de hechos ha representado un serio menoscabo para su "proyecto de vida".[12]

El cambio paradigmático que significó este caso en relación al caso Loayza Tamayo se encuentra en lo que concierne a las reparaciones, pues

[10]Voto parcialmente disidente del juez Carlos Vicente de Roux Rengifo, caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas.

[11]El 6 de febrero de 1993 Luis Alberto Cantoral Benavides fue detenido, sin una orden judicial, por agentes de la Dirección Nacional contra el Terrorismo (Dincote) en su domicilio. Estuvo incomunicado por más de una semana en el centro de la Dincote y a los 15 días después de su detención tuvo acceso a un abogado. Fue objeto de actos de tortura y violencia por agentes del Estado: vendado, esposado con las manos en la espalda, obligado a permanecer de pie, golpeado en varias partes del cuerpo, exhibido públicamente a través de los medios de comunicación como integrante del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso y como autor del delito de traición a la patria, sin haber sido legalmente procesado ni condenado. Fue procesado por el fuero militar por el delito de traición a la patria, donde se le absolvió, pero se remitió lo actuado al fuero común para que fuera juzgado por el delito de terrorismo. En dicho proceso fue condenado a 20 años de pena privativa de libertad por el delito de terrorismo. Sin embargo, Luis Cantoral solicitó un indulto a la Comisión *ad hoc* creada por la Ley No. 26.555 y dicho beneficio fue concedido. En total, estuvo privado de su libertad en forma ininterrumpida desde el 6 de febrero de 1993 hasta el 25 de junio de 1997, cuando fue liberado.

[12]Caso Cantoral Benavides *vs.* Perú, sentencia de 3 de diciembre de 2001, reparaciones y costas, párrafo 60.

en la sentencia de 2001 la corte estableció que la vía más idónea para restablecer el proyecto de vida de Luis Alberto Cantoral Benavides consiste en que el Estado le proporcione una beca de estudios superiores o universitarios, con el fin de cubrir los costos de la carrera profesional que la víctima elija, así como los gastos de manutención de esta última durante el periodo de tales estudios, en un centro de reconocida calidad académica escogido de común acuerdo entre la víctima y el Estado.[13]

En este caso, los efectos de la reparación del "daño al proyecto de vida" no se orientan hacia medidas económicas, sino a reencauzar el proyecto de vida de la víctima con medidas que favorezcan la recuperación del tiempo perdido durante el cual la víctima permaneció encarcelado y pueda continuar sus estudios universitarios, por lo cual se condenó al Estado peruano a asumir el costo de los estudios de Luis Alberto Cantoral Benavides en la forma antes señalada, además la víctima ha recibido tratamiento psicológico.

Las sentencias anteriores representaron importantes casos que modificaron el paradigma de la división del daño cometido en contra del ser humano como individuo, resaltando la grave dimensión que puede abarcar el daño al proyecto de vida, logrando con ello establecer claves de reflexión en torno a la complejidad de la vida del ser humano y las consecuencias de las transgresiones a su libertad fenoménica.

Un caso posterior en el cual el juez Cançado Trindade puntualiza sobre la responsabilidad internacional del Estado por el daño al proyecto de vida es el conocido como el caso de "niños de la calle", en el cual lamentablemente la corte integra en el daño moral lo correspondiente al daño al proyecto de vida, lo cual implicó un claro retroceso en el avance jurisprudencial de los derechos humanos.

En el caso niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala se abordó el análisis de la responsabilidad del Estado respecto de los homicidios de cuatro jóvenes cometidos por agentes de seguridad del Estado, valiéndose de las condiciones de impunidad, marginación y exclusión en las que vivían los jóvenes.[14]

[13]Caso Cantoral Benavides *vs.* Perú, sentencia de 3 de diciembre de 2001, reparaciones y costas, párrafo 80.

[14]El 15 de junio de 1990, en la zona conocida como Las Casetas en Guatemala, una camioneta se acercó a Henry Giovanni Contreras, de 18 años de edad, Federico Clemente Figueroa Túnchez, de 20 años, Julio Roberto Caal Sandoval, de 15 años y Jovito Josué Juárez Cifuentes, de 17 años. De dicho vehículo descendieron hombres armados, miembros de la policía,

La sentencia emitida por la corte el 19 de noviembre de 1999, resolvió el fondo del asunto, y de fecha 26 de mayo del 2001, en la que se establecieron las reparaciones, en esta última la corte consideró que dentro de la expresión de daño moral se pueden comprender tanto los sufrimientos y las aflicciones causadas a las víctimas directas y a sus allegados, como el menoscabo de valores muy significativos para las personas y otras perturbaciones que no son susceptibles de medición pecuniaria. Al hacer referencia "al menoscabo de aquellos valores muy significativos para las personas" evidentemente alude al "daño al proyecto de vida", esto es, sin considerar el gran avance realizado respecto a la diferenciación de daños hecha en las sentencias de María Elena Loayza Tamayo y en la de Luis Alberto Cantoral Benavides, la corte optó por una indemnización en bloque, sin hacer referencia a la diferencia de daños ocurridos contra las víctimas de este caso,[15] haciendo caso omiso de los argumentos expresados por la comisión en el sentido de identificar y reconocer que el perjuicio grave a la trayectoria de vida de una víctima no corresponde al renglón de daños materiales ni al de daños morales, pues la eliminación y reducción de las opciones de vida de estos jóvenes ha limitado objetivamente su libertad y constituyen la pérdida de una valiosa posesión.[16] El magistrado Roux Rengifo, expresa que: "Hubiera sido de desear que la Corte empleara una expresión más genérica que la de daño moral, por ejemplo, la de daño inmaterial, para hacer alusión a aquellas modificaciones negativas de la situación de las personas que no son de carácter económico o patrimonial". Y apunta a continuación que en dicho caso "podría haberse reservado la expresión daño moral, como lo viene haciendo el derecho comparado en

quienes los obligaron a subir al mismo. Luego de estar retenidos por unas horas, fueron asesinados. Asimismo, el 25 de junio de 1990 fue asesinado Anstraum Aman Villagrán Morales, mediante un disparo de arma de fuego, en el sector de Las Casetas. No se realizaron investigaciones ni se sancionaron a los responsables de los hechos. El contexto de los hechos se ubica en una época caracterizada por un patrón común de acciones al margen de la ley, perpetradas por agentes de seguridad estatales, en contra de los "niños de la calle". Esta práctica incluía amenazas, detenciones, tratos crueles, inhumanos y degradantes y homicidios como medio para contrarrestar la delincuencia y vagancia juvenil.

[15]Carlos Fernández Sessarego, "El daño al proyecto de vida en la doctrina y la jurisprudencia contemporáneas". Consultado el 13 de noviembre de 2013 en http://scc.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/0532498043eb964c941df40365e6754e/El_da%C3%B1o_al_proyecto_de_vida_Carlos_Fern%C3%A1ndez_Sessarego.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=0532498043eb964c941df40365e6754e

[16]Caso niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 26 de mayo de 2001, reparaciones y costas, párrafo 86. c.

materia de responsabilidad, para referirse exclusivamente a los sufrimientos y aflicciones causados por los hechos dañinos a las víctimas directas y a sus allegados".[17]

No obstante, en la sentencia del 19 de noviembre de 1999, la corte analizó las circunstancias en las que los derechos de los niños se veían transgredidos a la luz del artículo 19 de la Convención Americana, pues señala la especial gravedad que reviste el que pueda atribuirse a un Estado parte el cargo de haber aplicado o tolerado en su territorio una práctica sistemática de violencia contra niños en situación de riesgo. Cuando los Estados violan, en esos términos, los derechos de los niños en situación de riesgo, como los "niños de la calle", los hacen víctimas de una doble agresión. En primer lugar, los Estados no evitan que sean lanzados a la miseria, privándolos así de unas mínimas condiciones de vida digna e impidiéndoles el "pleno y armonioso desarrollo de su personalidad",[18] a pesar de que todo niño tiene derecho a alentar un proyecto de vida que debe ser cuidado y fomentado por los poderes públicos para que se desarrolle en su beneficio y en el de la sociedad a la que pertenece. En segundo lugar, atentan contra su integridad física, psíquica y moral, y hasta contra su propia vida.[19]

Al respecto, el juez Cançado Trindade, en voto razonado, amplió su argumentación respecto de las consideraciones del derecho a la vida, señalando que el derecho a la vida implica no sólo la obligación negativa de no privar a nadie de la vida arbitrariamente, sino también la obligación positiva de tomar las medidas necesarias para asegurar que no sea violado aquel derecho básico. Es, pues, que el derecho fundamental a la vida pertenece al dominio del *jus cogens*.

En el caso de los Niños de la calle, su derecho a la vida no sólo se afectó al privarles de una vida física, sino en el acto de omitir evitar las circunstancias que *conducen* a la muerte de personas como en el *cas d'espèce*; pues existe la circunstancia agravante de que la vida de los niños ya carecía de cualquier sentido; es decir, los niños victimados ya se encontraban privados de crear y desarrollar un proyecto de vida y aun de procurar un sen-

[17]Voto razonado del juez De Roux Rengifo, caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 26 de mayo de 2001, reparaciones y costas.

[18]Convención sobre los Derechos del Niño, preámbulo, párrafo 6.

[19]Caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 19 de noviembre de 1999, fondo, párrafo 191.

tido para su propia existencia. El deber del Estado de tomar medidas positivas *se acentúa* precisamente en relación con la protección de la vida de personas vulnerables e indefensas, en situación de riesgo, como son los niños en la calle. La privación arbitraria de la vida no se limita, pues, al ilícito del homicidio; se extiende igualmente a la privación del derecho de vivir con dignidad. Esta visión conceptualiza el derecho a la vida como perteneciente, al mismo tiempo, al dominio de los derechos civiles y políticos, así como al de los derechos económicos, sociales y culturales, ilustrando así la interrelación e indivisibilidad de todos los derechos humanos.[20]

> En los últimos años, se han deteriorado notoriamente las condiciones de vida de amplios segmentos de la población de los Estados Partes en la Convención Americana, y una interpretación del derecho a la vida no puede hacer abstracción de esta realidad, sobre todo cuando se trata de los niños en situación de riesgo en las calles de nuestros países de América Latina. Las necesidades de protección de los más débiles —como los niños en la calle—requieren en definitiva una interpretación del derecho a la vida de modo que comprenda las condiciones mínimas de una vida digna. De ahí la vinculación inexorable que constatamos, en las circunstancias del presente caso, entre los artículos 4 (derecho a la vida) y 19 (derechos del niño) de la Convención Americana, tan bien articulada por la Corte en los párrafos 144 y 191 de la presente Sentencia.
>
> Una persona que en su infancia vive, como en tantos países de América Latina, en la humillación de la miseria, sin la menor condición siquiera de crear su proyecto de vida, experimenta un estado de padecimiento equivalente a una muerte espiritual; la muerte física que a ésta sigue, en tales circunstancias, es la culminación de la destrucción total del ser humano. Estos agravios hacen víctimas no sólo a quienes los sufren directamente, en su espíritu y en su cuerpo; se proyectan dolorosamente en sus seres queridos, en particular en sus madres, que comúnmente también padecen el estado de abandono. Al sufrimiento de la pérdida violenta de sus hijos se añade la indiferencia con que son tratados los restos mortales de éstos.
>
> En circunstancias como las del presente caso, como lo ha reconocido esta Corte (párrs. 174-177), es imposible no incluir, en la noción ampliada de víctima, a las madres de los niños asesinados. La visión que sostenemos corresponde a creencias profundamente arraigadas en las culturas de los pueblos de América Latina, en el sentido de que la muerte definitiva de un ser humano en el orden espiritual sólo se consuma con el olvido. Los niños asesinados en una calle y en un bosque (irónicamente el bosque de San Nicolás, de tanto simbolismo para muchos niños), no tuvieron la oportunidad de conciliarse con la idea de su entrega a la eternidad; el respeto a los restos mortales de los niños contribuye a proporcionar a las madres, al menos, la oportunidad de mantener viva, dentro de sí, la memoria de sus hijos prematuramente desaparecidos.

[20] Voto concurrente conjunto de los jueces A. A. Cançado Trindade y A. Abreu Burelli, caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 19 de noviembre de 1999, fondo; y voto razonado del juez A. A. Cançado Trindade, caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 26 de mayo de 2001, reparaciones y costas.

Es, pues, que las circunstancias sociales que caracterizan la deshumanización del mundo globalizado ya había lesionado el derecho a la vida de estos jóvenes que al encontrarse en las calles vivían de por sí una situación de alto riesgo, vulnerabilidad e indefensión, en medio de la humillación de la miseria y de un estado de padecimiento equivalente a una muerte espiritual, al igual que millones de otros niños (en contingentes crecientes) en toda América Latina.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha mantenido desde 1998, una constante jurisprudencia de reconocimiento de la existencia y reparación de las consecuencias del "daño al proyecto de vida". Como en los casos Gutiérrez Soler *vs.* Colombia, sentencia de 12 de septiembre de 2005; Instituto de Reeducación del Menor *vs.* Paraguay, excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas, sentencia de 2 de septiembre de 2004; Hermanos Gómez Paquiyauri *vs.* Perú, fondo, reparaciones y costas, sentencia de 8 de julio de 2004; Comunidad Indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay, fondo reparaciones y costas, sentencia 17 de junio de 2005; Comunidad Indígena Sawhoyamaxa *vs.* Paraguay. fondo, reparaciones y costas, sentencia de 29 de marzo de 2006; Masacre de La Rochela *vs.* Colombia. fondo, reparaciones y costas, sentencia de 11 de mayo de 2007; Pueblo Saramaka *vs.* Suriname, interpretación de la sentencia de excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas, sentencia de 12 de agosto de 2008; caso Masacre de las Dos Erres *vs.* Guatemala, excepción preliminar, fondo, reparaciones y costas, sentencia de 24 de noviembre de 2009; Comunidad Indígena Xákmok Kásek *vs.* Paraguay, fondo, reparaciones y costas, sentencia de 24 de agosto de 2010; Gelman *vs.* Uruguay, fondo y reparaciones, sentencia de 24 de febrero de 2011; caso Contreras y otros *vs.* El Salvador, fondo, reparaciones y costas, sentencia de 31 de agosto de 2011; Corte IDH, caso pueblo indígena Kichwa de Sarayaku *vs.* Ecuador, fondo y reparaciones, sentencia de 27 de junio de 2012.

Para el caso del análisis del daño al proyecto de vida colectivo y la correspondencia con la implantación de megaproyectos en territorio latinoamericano, es necesario revisar los argumentos de sentencias como en los de comunidad indígena Yakye Axa *vs*. Paraguay, fondo reparaciones y costas; pueblo Saramaka *vs*. Suriname; Sawhoyamaxa *vs*. Paraguay; Xákmok Kásek *vs*. Paraguay y la sentencia más reciente dictada en el caso del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku *vs*. Ecuador.

El daño al proyecto de vida colectivo

En casos precedentes la corte ha sido enfática en sostener la inadmisibilidad de enfoques restrictivos al derecho a la vida, pues el derecho a la vida debe ser considerado como derecho fundamental de cuya salvaguarda depende la realización de los demás derechos. Por ello, este derecho comprende no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida física arbitrariamente, sino también el derecho a que no se generen condiciones que le impidan o dificulten el acceso a una existencia digna cuya realización se manifiesta en la probabilidad objetiva de trazar un proyecto de vida, en su dimensión individual y colectiva, lo cual es protegido a la luz del *corpus juris* internacional existente sobre la protección especial que requieren los miembros de las comunidades indígenas, a la luz de lo expuesto en el artículo 4 de la convención, en relación con el deber general de garantía contenido en el artículo 1.1 y con el deber de desarrollo progresivo contenido en el artículo 26 de la misma, así como de los artículos 10 (Derecho a la salud); 11 (Derecho a un medio ambiente sano); 12 (Derecho a la alimentación); 13 (Derecho a la educación) y 14 (Derecho a los beneficios de la cultura) del Protocolo Adicional a la Convención Americana en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y las disposiciones pertinentes del Convenio 169 de la OIT.

En este sentido, la corte ha establecido que una de las obligaciones que ineludiblemente debe asumir el Estado en su posición de garante, con el objetivo de proteger y garantizar el derecho a la vida, es la de generar las condiciones de vida mínimas compatibles con la dignidad de la persona humana y no producir condiciones que la dificulten o impidan. En este sentido, el Estado tiene el deber de adoptar medidas positivas, concretas y

orientadas a la satisfacción del derecho a una vida digna, en especial cuando se trata de personas en situación de vulnerabilidad y riesgo, cuya atención se vuelve prioritaria.[21]

En razón de ello en casos como el de la comunidad Yakie Axa, la corte concluyó que los miembros de la comunidad Yakye Axa viven en condiciones de miseria extrema como consecuencia de la falta de tierra y acceso a recursos naturales, producida por la precariedad del asentamiento temporal en el cual se han visto obligados a permanecer y a la espera de la resolución de su solicitud de reivindicación de tierras; lo cual hubiese podido evitarse si la comunidad Yakye Axa hubiera estado en posesión de sus tierras tradicionales. El desplazamiento de los miembros de la comunidad de estas tierras ha ocasionado que tengan especiales y graves dificultades para obtener alimento, principalmente porque la zona que comprende su asentamiento temporal no cuenta con las condiciones adecuadas para el cultivo ni para la práctica de sus actividades tradicionales de subsistencia, tales como caza, pesca y recolección. Asimismo, en este asentamiento los miembros de la comunidad Yakye Axa ven imposibilitado el acceso a una vivienda adecuada dotada de los servicios básicos mínimos, así como agua limpia y servicios sanitarios.

Las afectaciones especiales del derecho a la salud, e íntimamente vinculadas con él las del derecho a la alimentación y el acceso al agua limpia, impactan de manera aguda el derecho a una existencia digna y las condiciones básicas para el ejercicio de otros derechos humanos, como el derecho a la educación o el derecho a la identidad cultural. En el caso de los pueblos indígenas, el acceso a sus tierras ancestrales y al uso y disfrute de los recursos naturales que en ellas se encuentran están directamente vinculados con la obtención de alimento y el acceso a agua limpia. Al respecto, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales ha destacado la especial vulnerabilidad de muchos grupos de pueblos indígenas cuyo acceso a las tierras ancestrales puede verse amenazado y, por lo tanto, su posibilidad de acceder a medios para obtener alimento y agua limpia.[22]

Dado que el Estado no había garantizado el derecho de los miembros de la comunidad Yakye Axa a la propiedad comunitaria, la corte considera

[21] Caso Comunidad indígena Yakye Axa *vs*. Paraguay, sentencia de 17 de junio de 2005, fondo, reparaciones y costas, párrafo 66.

[22] Caso Comunidad indígena Yakye Axa *vs*. Paraguay, sentencia de 17 de junio de 2005, fondo, reparaciones y costas, párrafo 167.

que este hecho ha afectado el derecho a una vida digna de los miembros de la comunidad, ya que los ha privado de la posibilidad de acceder a sus medios de subsistencia tradicionales, así como del uso y disfrute de los recursos naturales necesarios para la obtención de agua limpia y para la práctica de la medicina tradicional de prevención y cura de enfermedades. A esto se suma que el Estado no ha adoptado las medidas positivas necesarias que permitan asegurar a los miembros de la comunidad Yakye Axa, durante el periodo que han permanecido sin territorio, las condiciones de vida compatibles con su dignidad,[23] pues las medidas implementadas por el Estado para proporcionar alimento, atención médico-sanitaria y materiales educativos a los miembros de dicha comunidad no han sido suficientes ni adecuadas para revertir su situación de vulnerabilidad.

En tal caso, es evidente que el daño al proyecto de vida colectivo está siendo causado no sólo por el tiempo, sino por la trascendencia que implica la limitación y obstaculización de su derecho a la identidad cultural.

Como lo ha establecido la corte, el proyecto de vida, en sus dimensiones individuales y colectivas, se sustenta en la libertad y en la temporalidad del ser humano que posibilita su proyección viviendo la vida temporal de la libertad. Es imposible para el ser humano, en cuanto ser libre y temporal, dejar de proyectar, pero para realizar estas proyecciones se supone libre de elegir las opciones de un abanico de posibilidades del mundo material, pero si esta libertad se interrumpe, obstaculiza o se limita, entonces el proyecto de vida se trastoca, tal y como ha sucedido con la comunidad Yakie Axa, pues no obstante que su elección ha sido vivir dentro de sus tierras ancestrales, esto ha sido obstaculizado por agentes del Estado paraguayo que anteponen el derecho de propiedad privada de un particular, al derecho de propiedad privada que tiene esta comunidad como residentes originales, incluso anteriores, a la conformación del Estado paraguayo; es así que no obstante que el proyecto de vida de esta comunidad ha sido vivir en sus tierras, se les ha condenado a una vida de marginación al lado de una carretera desde la cual miran la deforestación de sus tierras por empresas extranjeras.

[23]Caso comunidad indígena Yakye Axa vs. Paraguay, sentencia de 17 de junio de 2005, fondo, reparaciones y costas, párrafo 168

Los megaproyectos en el territorio latinoamericano. El caso del Estado mexicano

La instauración de megaproyectos en el territorio no es un hecho novedoso desde la apertura comercial de 1994, pues a partir de entonces la proliferación de proyectos desarrollistas ha ido en aumento, así como las correspondientes consecuencias, en la mayoría de los casos, negativas para las comunidades o poblaciones aledañas a los mismos. Tales proyectos se instauran con la promesa de mejoras en la infraestructura, impulso al desarrollo económico local, fuentes de empleo y sobre todo, auspiciados bajo la idea del *progreso*. Sin embargo, el tiempo ha develado las graves y negativas consecuencias que implica la construcción de tales obras en el territorio mexicano, las cuales no sólo han afectado a la población sino al ecosistema mismo, pues la explotación de bienes naturales, es el fin principal de éstos.

Por el impacto, por su amplitud geográfica y objetivos planteados, estos proyectos se conocen como *megaproyectos de inversión*. Entre los que resaltan: la minería a cielo abierto, cuyas concesiones ya abarcan cerca de 90 por ciento del territorio nacional; la energía eólica que va cubriendo todo el Istmo de Tehuantepec; las presas hidroeléctricas e hidráulicas como El Zapotillo en Temacapulín, Jalisco o Paso de la Reyna en Oaxaca; las plantaciones forestales de especies maderables, celulósicas y para agrocombustibles; los complejos turísticos y ecoturísticos, tanto en playas como en regiones con atractivos naturales, entre otros.

Son diversos los cuestionamientos que han originado movilizaciones sociales, pues la depredación irracional y no sustentable de los bienes naturales, algunos no renovables, la contaminación y deterioro ecológico que sus actividades conllevan, la inequitativa distribución de los ingresos generados, el despojo de comunidades indígenas y campesinas, y el clima de violencia y represión que se ha generado en torno a ellas, es una constante que amenaza el proyecto de vida colectivo de las poblaciones circunvecinas.

Es una realidad innegable que el derecho a la vida y, por ende, el proyecto de vida colectivo está comprometiéndose cada vez más ante el avance y proliferación de los megaproyectos; ante ello no debe olvidarse que el Estado mexicano es responsable de propiciar las condiciones de vida dignas, la autonomía, la gobernanza, la producción, el sustento, las formas y

mundos de vida de estas comunidades, lo cual ha sido considerado y argumentado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en casos semejantes relacionados con la reivindicación de los derechos de autonomía, identidad cultural, derecho al desarrollo, pero sobre todo, en el derecho a definir un proyecto de vida colectivo sin limitaciones, obstáculos o impedimentos.

Los megaproyectos que en México han causado mayores conflictos ambientales y sociales son:[24]

1. Mineras. Existen más de 29 mil concesiones mineras otorgadas por el Estado mexicano, muchas en territorios indígenas y en áreas destinadas a la conservación ambiental. Caso Wirikuta.
2. Eólicos. Hay parques eólicos aprobados en todo el país. Caso Istmo de Tehuantepec, Oaxaca; se han aprobado 28 parques eólicos sin información ni consulta de las comunidades indígenas de la zona. Muchas empresas beneficiarias y constructoras pertenecen a países de la Unión Europea. En el conflicto ya murieron diversos defensores comunitarios.
3. Hidráulicos. Se están aprobando varios proyectos hidráulicos sin la información y consulta de las comunidades afectadas. Caso Tribu Yaqui *vs*. Acueducto Independencia.
4. Turísticos. Las costas del Caribe mexicano y del Mar de Cortés están amenazadas diariamente por proyectos turísticos devastadores de su entorno social y ambiental.
5. Comerciales. Caso Dragon Mart, se quiere construir un complejo comercial a lado de un área natural protegida marina que se afectará por la contaminación producida.
6. Agrícolas. Caso Bacalar, se ha distribuido maíz de la empresa Monsanto por parte de autoridades del Estado mexicano sin informar y consultar al pueblo indígena maya.

La implantación de los megaproyectos en el territorio mexicano ha sido permitida por el Estado mexicano a partir de reformas legislativas como

[24] Centro Mexicano de Derecho Ambiental, *Resumen Ejecutivo-Empresas y Derechos Humanos en México: Prioridades desde la perspectiva medio ambiental, Dialogo Político México-Unión Europea, Bruselas 17 y 18 de marzo de 2014*. Consultado el 1 de abril de 2014 desde http://www.cemda.org.mx/03/pide-cemda-ante-comunidad-europea-regular-megaproyectos-de-inversion-y-derechos-humanos/

la emblemática reforma del artículo 27 constitucional,[25] con la cual se da libertad a particulares de apropiarse de tierras a través de un esquema de flexibilización de mercados.

Las leyes que se han modificado sustancialmente para favorecer a las empresas son la Ley de Aguas, la Ley de Minas, la Ley de Vida Silvestre por los recursos genéticos y se hicieron otras leyes en áreas donde no había legislación: la Ley de Variedades Vegetales, por ejemplo, para que se pueda modificar la cadena genética de las plantas.[26]

La modificación de las instituciones es otra de las formas en la que las empresas transnacionales han logrado entrar al país a través del Estado. La Secretaría de Medios Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) es ahora una súper secretaría porque se encarga de todo lo que tiene que ver con impacto ambiental. Otro ejemplo es la Secretaría de Energía, que creó la Dirección Geológica Mexicana, toda la información sobre minería. Se han ido creando instituciones, a modo, para cada tipo de megaproyecto.

La diversidad cultural, riqueza biológica y de saberes, e incluso la existencia de los pueblos indígenas se han encontrado fuertemente amenazados en las últimas décadas con la profundización de las políticas colonialistas contra ellos, mismas que se manifiestan en el despojo de sus lugares de vivienda, de convivencia, de siembra, de recreación y espirituales, pasando por el arrasamiento de sus territorios, la apropiación indebida de sus bosques, aguas, minas, y el patentamiento de sus conocimientos sobre dichos bienes.[27]

Ejemplo de lo anterior es el caso del Istmo de Tehuantepec, donde hay 14 proyectos con 1,400 aerogeneradores y hay otros cinco parques en construcción, proyecto cuya principal irregularidad es que no hubo con-

[25] Cabe mencionar que uno de los operadores de esta reforma fue Luis Téllez, quien es socio de las empresas mineras mexicanas; así también, los secretarios que ha tenido la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) vienen de la iniciativa privada dedicada a los alimentos o a la producción de alimentos, los secretarios de Economía antes ya han sido funcionarios en alguna empresa.

[26] Entrevista a Francisco López Bárcenas, "Un salvajismo total, los megaproyectos en México, desinformémonos". Consultado el 10 de mayo de 2014, en http://desinformemonos.org/2012/11/un-salvaiismo-total-los-megaproyectos-en-mexico-francisco-lopez-bacenas/

[27] Francisco López Bárcenas, "Pueblos indígenas y megaproyectos en México: las nuevas rutas del despojo". Consultado el 9 de mayo de 2014 desde http://www.lopezbarcenas.org/sites/www.lopezbarcenas.org/files/PUEBLOS%20IND%C3%8DGENAS%20Y%20MEGAPROYECTOS%20EN%20M%C3%89XICO%20LAS%20NUEVAS%20RUTAS%20DEL%20DESPOJO.pdf

sulta previa con la comunidad indígena, y así se busca despojar al pueblo de la tierra, de 1,643 hectáreas de uso común.[28]

Estamos ante la más cruda manifestación de los efectos de las políticas neocoloniales que algunos académicos han dado en denominar acumulación por desposesión: el capital ya no invierte para obtener alguna plusvalía, va a donde están los recursos y los conocimientos, la mayoría de ellos considerados comunes, los transforma en propiedad privada y los incluye en el mercado. Estas políticas, como es natural, atentan contra los derechos territoriales de los pueblos indígenas, para lo cual la legislación y las políticas estatales que promueven la privatización de los recursos han sido muy importantes.

Para que todo esto sea posible, paralelo a la negativa de reconocer el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios, las tierras y los recursos naturales en ellos existentes —que además viola el contenido de las normas internacionales que reconocen estos derechos—, existe una producción legislativa que establece formas y procedimientos que permite se despoje a los pueblos de sus tierras reconocidas legalmente y les impide el acceso a los recursos naturales. Entre los primeros se encuentran la expropiación, la imposición de modalidades a la propiedad derivada, sea social o privada y la concesión de los recursos naturales, actos en los que se requiere la intervención estatal, que se hace de manera unilateral; entre las segundas se ubican la compraventa de tierras y la traslación del dominio de la misma, así como los contratos de usufructo sobre las mismas, los cuales no requieren la intervención estatal porque son actos entre particulares.

Megaproyectos *vs.* Comunidades, una lucha por el derecho a un proyecto de vida colectivo

Como se ha señalado, el impacto de los megaproyectos no se limita al impacto medioambiental, sino también afecta el desarrollo del proyecto de vida colectivo de las poblaciones que viven en las áreas afectadas, pues en el peor de los escenarios ocasionan desplazamientos de comunidades,

[28] Angélica Enciso L., "Megaproyectos violan derechos de pueblos indígenas", *La Jornada*, miércoles 12 de diciembre de 2012. Consultado el 9 de mayo de 2014, en http://www.jornada.unam.mx/2012/12/12/estados/033n1est

como en el caso de Arsediano en Nayarit: proyectaron la presa, descubrieron que era zona sísmica, se continuó su construcción, además, se desplazó a la población para dinamitar, pero cuando estaba casi terminada, se detuvo el proyecto, sin importar las graves afectaciones a la población sin mencionar el gasto efectuado de los recursos económicos estatales. Así, además de provocar la destrucción o pérdida de las tierras de esa comunidad, se dañan los medios de subsistencia, se destruye la red social y se rompen los lazos culturales con el área geográfica. Las personas desplazadas, si no pueden regresar, entonces tienen que luchar para obtener una compensación suficiente y condiciones mínimas para reubicarse en un nuevo lugar, obtener una vivienda y restablecer a la familia; aunque para las personas afectadas, no hay manera de reparar plenamente el daño causado por el desplazamiento forzado. Sin embargo, en casos de comunidades cuya identidad cultural está vinculada a una zona geográfica, el desplazamiento implica la destrucción de la identidad cultural y con ello, el exterminio de culturas anteriores a la formación del Estado mexicano.

La reubicación implica dejar la vivienda y el terreno conocido como propio, en las áreas rurales representa abandonar el medio de subsistencia: las actividades agrícolas, la pesca o la cría de ganado. El gobierno y las empresas simplemente esperan que las personas desplazadas reconstruyan su vida en un nuevo lugar, obtengan viviendas, encuentren otras ocupaciones que les permitan mantener a sus familias y formen nuevas comunidades, sin considerar la afectación del proyecto de vida trazado colectiva e individualmente, por lo que no sólo es trasladarse físicamente, sino implica un desprendimiento cultural de su pasado, su presente y plantear un incierto futuro sin el respaldo de su historia de vida y de sus redes comunales, ya que en muchas ocasiones los reubican en lugares dispersos. Al respecto, la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos señala que "Los desalojados también pierden las relaciones mutuas, a menudo complejas, que sirven de red de protección o supervivencia ante el costo de las enfermedades, la pérdida de ingresos o el desempleo, y que permiten compartir muchas tareas".[29]

[29] *Folleto Informativo* núm. 25, "Los desalojos forzosos y los derechos humanos", Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Consultado el 8 de mayo de 2014, en http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet25sp.pdf

La indemnización por las propiedades destruidas durante la construcción de un proyecto, si es que se ofrece, suele ser mucho menor que el monto necesario para cubrir todos los costos que supone instalarse en un nuevo lugar. Por ejemplo, la presa Cerro de Oro, en Oaxaca, que fue construida hace 40 años y pronto terminará su vida útil, desplazó a comunidades chinantecas, la mayoría fue enviada a Veracruz, y es la fecha en la que todavía no han sido indemnizados después de 40 años.[30]

Mención aparte merecen los residentes que no tienen títulos validos de propiedad sobre su casa o terreno, como es el caso de quienes alquilan su vivienda o están asentados informalmente, pues la ilegalidad de su situación jurídica los coloca en estado de indefensión a merced de las voluntades políticas y del mercado, por lo que pueden "andar errantes" sin que el Estado asuma la responsabilidad de su reubicación y pueden permanecer sin vivienda ni tierra durante mucho tiempo después de su traslado. Otro efecto de esta ilegalidad, es la incapacidad legal de solicitar alguna especie de indemnización por los daños derivados de estos megaproyectos.

Aun cuando los proyectos no involucren el desplazamiento de las comunidades existentes, la construcción de megaproyectos tienen un grave efecto sobre la calidad de vida y la salud de quienes viven en el área. La incertidumbre de no saber si se podrá permanecer en la propia vivienda, los efectos colaterales nocivos y la contaminación generada por la construcción y la operación, así como el entorno hostil generado por los actores que supervisan el proyecto, todos contribuyen a que se cree una atmósfera de tensión y temor en el seno de las comunidades.[31] En 2010, tres inspectores ambientales fueron asesinados en el Estado de México mientras investigaban la legalidad de las exploraciones mineras de la zona.[32]

Vivir cerca del emplazamiento de un megaproyecto o proyecto de extracción de recursos tiene diversos efectos psicológicos y emocionales,

[30] *Entrevista a Francisco López Bárcenas*, "Un salvajismo total, los megaproyectos en México, desinformémonos". Consultado el 10 de mayo de 2014, en http://desinformemonos.org/2012/11/un-salvajismo-total-los-megaproyectos-en-mexico-francisco-lopez-barcenas/

[31] Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín" Pro Juárez, A.C., "Han destruido la vida en este lugar, Megaproyectos, Violaciones a Derechos Humanos y Daños Ambientales en México". Consultado el 10 de mayo de 2014, en http://www.centroprodh.org.mx/index.php?option=com_docman&Itemid=28&lang=es

[32] *Defensoras y defensoresa ambientales en peligro: la situación en México y Centroamérica en el ámbito de la industria minera*, Informe preparado por el Centro para el Derecho Internacional Ambiental para la Audiencia General del 25 de octubre de 2010 durante el 140 periodo ordinario de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

puede causar estrés extremo y daños a la salud de los y las residentes. El estrés se genera a causa de la incertidumbre que existe dentro de las comunidades sobre las consecuencias que tendrá el proyecto para ellas; se preocupan por si serán desplazadas, si el área donde residen estará contaminada por un proyecto y cómo será su vida una vez que el proyecto comience a operar al máximo de su capacidad.

Los y las residentes que se oponen a un proyecto pueden verse enfrentados al hostigamiento, amenazas, represión, agresiones físicas e incluso pueden ser asesinados o asesinadas. Suelen producirse hechos de violencia en el seno de las comunidades, entre oponentes y defensores de un proyecto. En este sentido, los y las residentes informaron asimismo que pueden verse presionados a vender sus terrenos o sus viviendas.[33]

Como se puede deducir de las condiciones de violencia antes descritas, los derechos humanos se han visto gravemente agraviados por la construcción de megaproyectos, cuyo efecto negativo ha ocasionado la restricción material de derechos de por sí complejos de ejercer.

Así, los derechos que se ven afectados son primordial y fundamentalmente el derecho a la vida y su correspondiente derecho a un proyecto de vida, y por tanto, se han afectado derechos dependientes como los derechos económicos, sociales y culturales, incluidos los derechos a la salud física y mental, agua y a un medio ambiente sano, derecho a la información, a la consulta, al consentimiento libre, previo e informado, y a un recurso efectivo.

Por lo que la inminente responsabilidad internacional del Estado puede deducirse a partir del estudio de precedentes como los establecidos en las sentencias emitidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en los casos Comunidad indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay; Pueblo Saramaka *vs.* Suriname; Sawhoyamaxa *vs.* Paraguay; Xákmok Kásek *vs.* Paraguay y la sentencia más reciente dictada en el caso del Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku *vs.* Ecuador. En las cuales se ha considerado que el daño inmaterial puede comprender tanto los sufrimientos y las aflicciones causados a las víctimas directas y a sus allegados, como el menoscabo de valores

[33] Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín" Pro Juárez, A.C., "Han destruido la vida en este lugar, megaproyectos, violaciones a derechos humanos y daños ambientales en México". Consultado el 10 de mayo de 2014, en http://www.centroprodh.org.mx/index.php?option=com_docman&Itemid=28&lang=es

muy significativos para las personas, así como las alteraciones de carácter no pecuniario en las condiciones de existencia de la víctima o su familia.

Además, la corte ha observado que la significación especial que la tierra tiene para los pueblos indígenas en general, implica que toda denegación al goce o ejercicio de los derechos territoriales acarrea el menoscabo de valores muy representativos para los miembros de dichos pueblos, quienes corren el peligro de perder o sufrir daños irreparables en su vida e identidad cultural y en el patrimonio cultural que transmiten a las futuras generaciones.

Fuentes consultadas

Calderón Gamboa, Jorge Francisco, *Reparación del daño al proyecto de vida por violaciones a derechos humanos*, México, Editorial Porrúa, 2005.

Fernández Sessarego, Carlos, "El daño al proyecto de vida en la doctrina y la jurisprudencia contemporáneas". Consultado el 13 de noviembre de 2013 desde http://scc.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/0532498043eb964c941df40365e6754e/El_da%C3%B1o_al_proyecto_de_vida_Carlos_Fern%C3% A1ndez_Sessarego.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=0532498043eb964c941df40365e6754e

_____, "¿Existe un daño al proyecto de vida?". Consultado en noviembre de 2013, disponible en http://www.revistapersona.com.ar/Persona11/11Sessarego.htm

Medina Ardila, Felipe, "La Responsabilidad internacional del Estado por actos de particulares: análisis jurisprudencial interamericano", en Juana Inés Acosta López *et al.* (comps.), *Debate Interamericano*, vol. 1, Bogotá, Columbia, Ministerio de Relaciones Exteriores. Disponible en http://www.academia.edu

Rodríguez R., Víctor, "Jurisprudencia de la Corte Interamericana en materia de reparaciones", en *Verdad, justicia y reparación, atención integral a víctimas de violaciones graves a los derechos humanos*, Colombia, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007.

Sentencias y votos particulares

Caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia de 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas

Voto razonado conjunto de los jueces A. A. Cançado Trindade y A. Abreu Burelli, Caso Loayza Tamayo *vs.* Perú, sentencia del 27 de noviembre de 1998, reparaciones y costas.

Caso Cantoral Benavides *vs.* Perú, sentencia de 3 de diciembre de 2001, reparaciones y costas, párrafos 60 y 80.

Caso Comunidad indígena Yakye Axa *vs.* Paraguay, sentencia de 17 de junio de 2005, fondo, reparaciones y costas,

Caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 19 de noviembre de 1999, fondo

Caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 26 de mayo de 2001, reparaciones y costas.

Voto razonado del juez De Roux Rengifo, caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 26 de mayo de 2001, reparaciones y costas.

Voto concurrente conjunto de los jueces A. A. Cançado Trindade y A. Abreu Burelli, caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 19 de noviembre de 1999, fondo.

Voto razonado del juez A. A. Cançado Trindade, caso Niños de la calle (Villagrán Morales y otros) *vs.* Guatemala, sentencia de 26 de mayo de 2001, reparaciones y costas.

Informes

Defensoras y defensores ambientales en peligro: la situación en México y Centroamérica en el ámbito de la industria minera, Informe preparado por el Centro para el Derecho Internacional Ambiental para la Audiencia General del 25 de octubre de 2010 durante el 140 periodo ordinario de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Folleto Informativo núm. 25, "Los desalojos forzosos y los derechos humanos", Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Consultado el 8 de mayo de 2014, en http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet25sp.pdf

Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín" Pro Juárez, A.C., "Han destruido la vida en este lugar, megaproyectos, violaciones a derechos humanos y daños ambientales en México". Consultado el 10 de mayo de 2014 desde http://www.centroproDH.org.mx/index.php?option=com_docman&Itemid=28&lang=es

Otros documentos

ENCISO L., Angélica, "Megaproyectos violan derechos de pueblos indígenas", *La Jornada*, miércoles 12 de diciembre de 2012. Consultado el 9 de mayo de 2014, en http://www.jornada.unam.mx/2012/12/12/estados/033n1est

Entrevista a Francisco López Bárcenas, "Un salvajismo total, los megaproyectos en México, desinformémonos". Consultado el 10 de mayo de 2014, en http://desinformemonos.org/2012/11/un-salvajismo-total-los-megaproyectos-en-mexico-francisco-lopez-barcenas/

Posibilidades de interculturalidad en el contexto del colonialismo global

Marco Antonio Velasco Morales

Mi intención en este trabajo es destacar, en líneas generales, los elementos necesarios para entender la forma en que se da o se puede dar en hechos concretos[1] la interculturalidad, teniendo como principal referente el panorama global, entre cuyas características principales podemos advertir la expansión de dinámicas de explotación y dominación a lo largo del sistema capitalista visto a escala mundial. La finalidad es mostrar el escenario en el cual se desarrollan las dinámicas sociales, partiendo del supuesto de que es imposible eludir este contexto para un entendimiento más concreto, pues nos damos cuenta de que lo global adquiere relevancia en los procesos locales, dado que es aquél el marco en el cual se insertan estas dinámicas y se ven influidas por ella.[2] No se pretende afirmar la existencia de una homogeneidad. Cada caso requiere un estudio preciso que muestre las características particulares de sus estructuras sociales.

Para desarrollar lo anterior, quiero iniciar con la exposición de lo que el sociólogo mexicano Pablo González Casanova llama el "colonialismo global". Partiré de su explicación del colonialismo como una configuración particular que está determinada, aunque no únicamente, por la relación social de explotación. Además de advertir la forma que adquiere en la actualidad, esto es, en su dimensión global.

[1] Al hacer referencia a los hechos concretos me refiero a las posibilidades reales de arribar a una sociedad en la cual la interculturalidad sea una característica de la forma en que se desenvuelven las relaciones sociales, en ese sentido cabría aclarar que el sentido de estas líneas tiende a mostrar que la interculturalidad no puede establecerse plenamente en el contexto de colonialismo global que se vive en la actualidad y que incluso es antitético a éste.

[2] Lo anterior no excluye la posibilidad de recurrir a ejemplos locales para mostrar tanto la forma como la profundidad en la que se interrelacionan las dimensiones de lo local y lo global, justo como se hace más adelante en este trabajo.

De acuerdo con González Casanova, en la actualidad "se han mediatizado y globalizado los propios sistemas y subsistemas de explotación, generando nuevas categorías en el mundo, en la explotación y en las alternativas al sistema".[3] De la cita mostrada hago hincapié en la última parte, es decir, en las alternativas al sistema que se presentan a raíz de las modificaciones a nivel global. Se vuelve necesario evaluar el trabajo de las ciencias sociales para estimar en qué medida puede dar cuenta de lo novedoso y más allá de mostrar continuidades y discontinuidades, poder explicar por qué se mantienen las relaciones sociales de explotación y dominación aunque en un formato diferente. Aquí se resalta la interculturalidad como elemento útil para posibilitar una alternativa al sistema actual.

Explicar el contexto global y la importancia que adquiere su estudio para entender las posibilidades del diálogo intercultural obliga a pensar que la explotación no es un fenómeno excepcional y que su existencia determina el comportamiento de los sujetos visto desde la óptica de la reproducción de la vida social. Podemos advertir a las estructuras y a las relaciones sociales como el devenir de una dinámica histórica. En esa medida, son susceptibles de transformarse y erradicarse, aunque para ello es preciso dilucidar las formas que adquieren, sus características.

Es necesario ver la forma en la cual la dimensión cultural se inserta en las dinámicas de reproducción de la vida social. La manera en la que lo étnico, como un campo que sustenta diferencias jerárquicas, adquiere una dimensión política con la articulación de sujetos con un proyecto político particular. Sobre este punto estaré centrado en un apartado particular en mi exposición. Ahí abordo lo referido a la interculturalidad, se da la definición que se retoma en este trabajo, para pasar después a articular la relación que existe entre las dinámicas de dominación y explotación en el contexto global con las ideas sugeridas en torno al tema de lo étnico-político. Para ello, como ya lo he mencionado, me interesa resaltar y ver la interculturalidad desde una dimensión política. Para finalizar, lanzo algunas conclusiones extraídas de este ejercicio con la finalidad de dejar líneas abiertas para su discusión.

[3]Pablo González Casanova, "La explotación global", *Memoria*, núm. 116, México, 1998, pp. 136-163.

La explotación como constante en los tiempos de la globalidad

La explotación como un fenómeno social hace referencia a un proceso histórico con características específicas y que, por lo tanto, debe diferenciarse en su singularidad en función del momento histórico en el cual se desenvuelve y al cual nos referimos, ello permite mostrar la forma particular que adquiere, además evita caer en generalizaciones simplistas. El concepto permite dilucidar los vínculos en una dinámica relacional a nivel social, establecidos entre los involucrados que podemos adjetivar en función de la posición que ocupan en la correspondencia mutua, es decir, la relación entre explotados y explotadores, por lo cual es preciso señalar que la explotación es una relación social.[4]

A pesar de advertir el desenvolvimiento de la relación social de explotación y las diferentes formas que adquiere a lo largo de la historia del hombre, ésta no debe ser comprendida como un fenómeno inherente a esta dimensión social. No se debe entender a la explotación como una característica que define y le es propia por naturaleza a este plano. Hay que evitar caer en juicios esencialistas e incluso condenatorios.

En el tema que se viene refiriendo, usar el concepto "desigualdad" sustituyéndolo por la noción "explotación" como en ocasiones suele hacerse, asegura González Casanova (1998), tiende a manifestar como "natural" el fenómeno que señala. Usar el concepto desigualdad, dado que está ligado a nociones como riqueza, consumo y participación entre individuos o entre naciones y en tanto justifica sociedades jerárquicas a partir de la comparación entre dos o más miembros, nos somete a un fenómeno social que se convierte en una condena,[5] dado que estaríamos obligados a reproducir esa particular dinámica relacional de manera perpetua: imposibilitados a revertir o transformar la situación. De igual manera, al hablar de desigualdad en lugar de explotación queda establecida la postura del investigador social ante esta realidad:[6] mostrar un fenómeno como natural y como

[4]Pablo González Casanova, *Sociología de la Explotación*, Argentina, Clacso, 2006, 462 pp.

[5]*Idem.*

[6]En el ámbito de las ciencias sociales el uso de los conceptos tiene muchas repercusiones y no solamente en relación con lo meramente académico y científico. El trabajo que se realiza como investigación y explicación de la dimensión social lleva implícito adoptar una postura ante la realidad sosteniéndose sobre una base conformada por una serie de valores. Aunque

consecuencia se hace necesario ir a la búsqueda tanto de una justificación ideológica como de la aplicación de paliativos para hacer más leve la situación a los réprobos.

La explotación, concepto importante en la teoría marxista, es entendida como una relación social histórica y contradictoria que señala la apropiación del trabajo excedente que le es arrebatado al productor directo. Se trata de una relación determinada por condiciones sociales precedentes que la atraviesan en una continua transformación en función de un movimiento constante de las fuerzas en juego y que determinan esta situación.[7] Justamente, el ejercicio de Pablo González Casanova en tanto habla del colonialismo global remite a las condiciones que dieron origen a esta situación en función de la dinámica constante de las fuerzas en juego y de la nueva forma que adquiere la explotación como elemento constitutivo de ese proceso a nivel global.[8] Por eso, las posibilidades que ofrece la noción de explotación para explicar la realidad social se determinan a partir de la realización de un trabajo de contextualización teniendo a esa relación social como un factor importante en el proceso. Así, este fenómeno puede leerse mejor de acuerdo con las diversas características que adquiere, sea por ejemplo en los factores tomados en la teoría clásica de la productividad o la lucha de clases como condiciones que afectan directamente la tasa de explotación y en consecuencia llevan a un aumento y disminución de ella respectivamente. Hay diversos elementos que deben considerarse y que determinan una mayor o menor tasa de explotación según sea el caso, no es intención de este trabajo agotar a todos ellos.

A pesar de todo lo anterior debe quedar claro que la relación social de explotación no debe proponerse como una exposición monista: no explica todo y no lo es todo. De acuerdo con González Casanova, es un error desvincular otras relaciones y factores sociales de la relación social de explotación: "Es un típico error metafísico, que posee la vieja tradición de la *causa prima*, presente en todo, explicándolo todo, siéndolo todo".[9]

---

no se repare en ellos están presentes en cada trabajo. Ante esta realidad queda de parte del investigador asumir una postura propia, autónoma o hacer caso omiso de ella y adoptar valores impuestos del exterior, sea otra persona o institución (Wright, 1983). Esta postura queda establecida, por ejemplo, en función del uso de tal o cual concepto para el análisis.

[7] *Idem.*

[8] Pablo González Casanova, *Colonialismo interno (una redefinición)*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2003, pp. 409-434.

[9] Pablo González Casanova, *Sociología de la Explotación, op. cit.*, 462 pp.

En consecuencia, el uso de la noción "explotación" radica en las posibilidades que ofrece como recurso teórico, mas no con la intención de querer explicar todo a partir de ella. Por ello se deben evitar los extremos, tanto omitirla como un elemento constitutivo y explicativo en la historia y en la actualidad, como presentarla como único elemento para explicar la realidad social.

Una vez asumida la importancia de la relación social de explotación para el análisis de lo social debe evitarse otro error, en este caso se trata de evitar su descontextualización.[10] Esto lleva implícito considerar los distintos procesos de la situación histórica y social en la que se presenta. Para ello, es necesario recurrir o elaborar estudios de las estructuras sociales locales advirtiendo sus características particulares y la forma que adopta esta relación social como se advertía en el inicio de la presente comunicación.

A reserva de hacer este ejercicio de contextualización que requiere de más espacio, más datos y la selección particular del lugar y el momento elegido para su estudio y que además me desviaría del tema central, quiero retomar de manera general la forma que adquiere la relación social de explotación como una característica global. Precisamente, esto se torna más complicado cuando la consideramos en función de la dimensión global, no atendiendo únicamente a la forma en que se presenta, sino considerando todo el fenómeno en su complejidad, es decir, mostrando los vínculos de las grandes organizaciones transnacionales, el papel que desempeñan en el proceso los Estados y las organizaciones internacionales.

Las formas que adquiere en la actualidad la relación social de explotación tienen como una de sus principales características el creciente predominio de organizaciones articuladas estructuralmente a nivel mundial y que, en esa medida, influye en las sociedades de todo el mundo. Para González Casanova la eficacia de este sistema global se explica en función de su establecimiento como sistemas autorregulados pero que, independiente de las estrategias empleadas, tienen a la explotación como una característica de este sistema en su nueva configuración.[11]

Las nuevas articulaciones incluyen la incorporación, en una misma dinámica, de la colonización en tres dimensiones: una internacional, una

[10] *Idem.*

[11] Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, España, Anthropos, 2004, 478 pp.

transnacional y una interna donde pueden observarse despojos de territorios y propiedades agrarias, que crean en ese mismo proceso "empobrecimiento por depredación", desempleo, bajos salarios, etcétera. Adquieren importancia las grandes empresas transnacionales y los complejos empresariales-militares en asociación con los Estados y los organismos internacionales.[12] Las consecuencias derivadas de estas nuevas dinámicas entre las masas sociales son tremendas. Son comunes las anécdotas sobre las condiciones laborales de los trabajadores, de pueblos que son presa de la depredación de sus territorios y de sus recursos, en suma de una gran cantidad de poblaciones que son sojuzgados desde una infinidad de frentes. Valga aquí una cita amplia de Pablo González Casanova:

> [Esta transformación] Lleva a un primer plano las industrias extractivas frente a las industrias de transformación, y a éstas las reduce a "maquilas" en que los trabajadores reciben bajos sueldos, realizan grandes jornadas de trabajo, se someten a procesos de producción intensiva, todo con bajos márgenes de seguridad y salubridad, carencia efectiva de derechos de asociación, y control represivo por sindicatos y policías patronales [...] la política globalizadora y neoliberal tiende a una integración de la colonización *inter, intra* y *transnacional*.[13] Esa combinación le permite aumentar su dominación mundial de los mercados y los trabajadores, así como controlar en su favor los procesos de distribución del excedente en el interior de cada país, en las relaciones de un país con otro, y en los flujos de las grandes empresas transnacionales. La política globalizadora y neoliberal redefine las empresas y los países con sus redes internacionales, intranacionales y transnacionales. El mundo no puede ser analizado si se piensa que una categoría excluye a las otras. En cuanto a las relaciones de dominación y explotación regional, las redes articulan los distintos tipos de comercio inequitativo y de colonialismo, así como los distintos tipos de explotación de los trabajadores, o las distintas políticas de participación y exclusión, de distribución y estratificación por sectores, empleos, regiones.[14]

Ésta es, en líneas muy generales, la fuerza que adquiere la transformación, en una dinámica global, de los procesos de explotación y dominación y sus consecuencias para las poblaciones. En ella estamos involucrados todos como humanidad, el mismo proceso así nos lo hace ver. Ninguna zona del mundo parece quedar al margen, ni siquiera aquellas zonas

[12] Pablo González Casanova, "Colonialismo interno (una redefinición)", *op. cit.*, pp. 409-434.
[13] Resaltado en el texto original.
[14] *Ibidem*, pp. 18-20.

consideradas como centro hegemónico. Es preciso detallar que el llamado Norte global no refiere a zonas territoriales específicas. Las transformaciones sociales de los últimos años en los países europeos son un ejemplo de ello que ha dado como resultado un deterioro importante de las condiciones de vida de una gran cantidad de población y generado un nuevo mapa de la pobreza,[15] ahondando con ello en la polarización de por sí ya existente. Tanto en el Sur como en el Norte, tanto europeo como global, se observa una tendencia hacia la participación en común de esta situación.

Dimensión interna del colonialismo

A raíz de lo anterior, queda más claro el condicionamiento a partir del cual el panorama internacional influye cada vez más en todo el orbe. A pesar de enfrentar esa situación a nivel global, quiero volver ahora hacia la faceta local del problema de manera que pueda resaltarse la manera en que se articula lo local con lo global teniendo presente el panorama que se viene detallando. Con esto pretendo, al propio tiempo, empezar a abordar en el tema de la interculturalidad como una dimensión política y mostrar su vinculación con el colonialismo global de manera que pueda entenderse como un medio asequible hacia la construcción de una alternativa al sistema actual.

Pensar desde las ciencias sociales incorporando el contexto "global" se ha convertido en una tarea indefectible cuando se parte de una perspectiva "macro"; debe entenderse por contexto "global", en este trabajo, el devenir de la articulación del colonialismo en sus tres dimensiones. En particular, en el ámbito de las ciencias sociales los estudios que se ocupan de los problemas de la región han tenido como trasfondo, como marco en el cual se desenvuelven las dinámicas sociales, esta perspectiva aún más amplia. De ello derivan estudios en los que se analizan y articulan los problemas locales o regionales con estructuras de poder a nivel internacional.

Para ello, me gustaría revisar con un poco más de detalle un concepto que en su momento representó una aportación importante de las ciencias

[15] Marcelo Justo, "El nuevo mapa de la pobreza en Europa", 16 de enero de 2014, BbcMundo. Disponible en http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/01/140115_economia_mapa_pobreza_europa_mj.shtml

sociales latinoamericanas. Creo que en la actualidad el revisar el concepto colonialismo interno puede significar un aporte si lo entendemos como una herramienta que explicó una mecánica social y a partir de la cual, de la revisión del desarrollo y evolución de dicha dinámica, hallamos manifestaciones sociales que pueden vincularse con la llamada interculturalidad. Sirva entonces la mirada crítica al concepto colonialismo interno planteado como una suerte de venero que permite entender la progresión de los procesos sociales de interculturalidad en nuestros días.[16]

Desde los años sesenta fue incorporada la idea colonialismo interno en la academia latinoamericana. Los primeros teóricos que llamaron la atención sobre el tema fueron Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova. Su uso permitió mostrar la existencia de formas particulares de explotación y exclusión en el contexto de las naciones latinoamericanas.

La noción de colonialismo interno facilitó la identificación de relaciones de explotación y dominio al interior de los Estados-nación al estar conformadas como sociedades duales, es decir, como sociedades integradas por grupos culturales heterogéneos. De esta manera eran observadas dinámicas similares a las explicadas bajo la noción de colonialismo desde la perspectiva internacional, pero ahora manifestadas en el contexto interno de los nuevos estados nacionales. Para ello era preciso asumir la importancia del concepto asumiendo los procesos en una escala diferente, de ello resultó que las estructuras nacionales replicaban las dinámicas de explotación que fueron observadas y denunciadas en su momento entre países colonizados y colonizadores: "al interior teníamos nuestras propias colonias".

Un punto importante que señala el colonialismo interno está sustentado en la jerarquización social. La relación de los grupos culturales heterogéneos se establece como una gradación social, es el punto de partida a partir del cual se establece una estructura jerárquica en la que se reproducen las dinámicas coloniales pero ahora a una escala intranacional. Este proceso no se limita ni remite únicamente, como a veces se pensó, a dilucidar una relación entre clases sociales. El sistema colonial interno, por el contrario, incorpora características que son propias de los aspectos étnico y racial.

[16] No estoy afirmando aquí que el colonialismo interno es un antecedente de la interculturalidad, lo que planteo es un ejercicio analítico que permita relacionar, a partir de una comparación y revisión del devenir de la dinámica social, los procesos sociales que fueron explicados en su momento por aquel concepto y los procesos sociales a los que, en la actualidad, apunta la interculturalidad.

Este concepto pudo explicar el establecimiento de estructuras sociales que establecían dinámicas de dominio y explotación en sociedades del llamado Tercer Mundo, conformadas por población indígena significativa. Las diferencias en el uso dado por los autores señalados son importantes. Para González Casanova, el planteamiento parecía representar grupos, las sociedades duales, sin vínculos, interacciones y contradicciones entre sí. Se trataba de grupos perfectamente diferenciados. Rodolfo Stavenhagen usará el concepto para explicar vínculos al interior del Estado-nación entre los conjuntos sociales que establecerán una particular formación histórico-social caracterizada por la segmentación del conjunto.[17]

A más de cuatro décadas desde que se usó por primera vez el concepto, los procesos sociales han transitado su devenir natural, transformando radicalmente lo que se explicó en su momento bajo esta categoría. A pesar de que en su momento representó una gran herramienta conceptual, es necesario evaluarlo para saber si sigue siendo útil en el *corpus* teórico. En virtud de ello, las diferencias entre Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova sobre el uso del colonialismo interno como un concepto que tenga vigencia en estos momentos son significativas.

Habrá quienes afirmen que, dado que no ha habido una transformación radical de las dinámicas de explotación y dominio en nuestros países, su uso sigue vigente en tanto se dé cuenta de lo que hay de novedoso en el proceso social. Para ello se hace necesario incorporar nuevas variables para dar cuenta de una realidad diferente. Ésta parece ser la postura del sociólogo mexicano. Él realizó, a principios del siglo, un ejercicio de actualización del concepto, articulándolo con otras dos dimensiones del colonialismo, como ya mencioné en líneas anteriores. Su intención es dar cuenta de un colonialismo global en cuyo interior juegan las tres dinámicas y manifestaciones del colonialismo: el colonialismo interno, un colonialismo internacional y un colonialismo transnacional. Habrá que tener en cuenta entonces los ejercicios de reactualización de los conceptos por parte de los autores.

Rodolfo Stavenhagen se ha inclinado hacia otras propuestas teóricas. Parece ser que para este autor el colonialismo interno resulta insuficiente para explicar la realidad social en la actualidad. En sus propias palabras:

[17] Pablo Quintero, "Colonialismo interno", en *Proyecto: diccionario del pensamiento alternativo II*. Disponible en http://www.cecies.org/articulo.asp?id=451

"la gran diversidad interna de los países latinoamericanos no puede entenderse solamente como resultado de una historia colonial o de los efectos de una construcción nacional polarizante o una globalización excluyente".[18]

La discusión sobre la pertinencia en nuestra época del uso de colonialismo interno es amplia. Destaco por el momento que esta herramienta teórica permite determinar la forma en la cual se desarrollan fenómenos de apropiación y explotación en diversos contextos. Visto como trasfondo de cada una de las relaciones locales con sus especificidades inherentes, permite conocer las dinámicas sobre las que se asientan los procesos sociales. Es necesario tener en cuenta lo anterior, pues es un referente para entender uno de los núcleos centrales de las luchas de los movimientos sociales en la actualidad.

INTERCULTURALIDAD COMO PROPUESTA DESDE UN LUGAR POLÍTICO

En esta exposición me valgo de la noción de interculturalidad que Catherine Walsh[19] traza desde la propuesta de los movimientos indígenas de Ecuador. Desde esta perspectiva, toman principal relevancia los sujetos involucrados en las dinámicas como sujetos con un discurso propio de reivindicación en la que se vinculan "geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación".[20] Toda manifestación de diálogo se hace desde un "lugar político", esto permite ampliar la dinámica de la relación intercultural hacia la afirmación de los actores sociales con un proyecto propio en todos esos campos.

La propuesta hace una crítica a discursos derivados de las instituciones oficiales, tanto nacionales como internacionales, cuya principal tarea

[18] Rodolfo Stavenhagen "Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala", exposición en el ciclo "Diálogos de Noviembre" organizado por Clacso, en *Los pueblos originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, Clacso, Ediciones CTA, 2010, pp. 89-143.

[19] Catherine Walsh, "Interculturalidad y colonialismo del poder. Un pensamiento y posicionamiento del 'otro' desde la diferencia colonial", en Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

[20] *Ibidem*, p. 47.

es la incorporación de las poblaciones indígenas a los proyectos institucionales. Propuestas que poco a poco han sido criticadas haciendo erosionar las afirmaciones sobre las que se sustentan.

Es preciso marcar la diferencia existente entre la interculturalidad y la multiculturalidad, esta última es pregonada por los grandes organismos financieros encarnados en proyectos en los que el Estado es el intermediario encargado de ponerlos en juego, además de promoverlos como grandes logros. La principal crítica que puede hacerse a los proyectos multiculturales es que se detienen en elementos ajenos a los estructurales que, al final, mantienen intactas las dinámicas de dominación en las que se sustentan las diferencias. En el multiculturalismo hay un vaciamiento de contenido tanto político, ético y epistémico dado que excluyen el lugar político.[21] Es una herramienta útil hacer la observación de todo proyecto que se asuma como intercultural teniendo como principal elemento la propuesta desde el lugar de enunciación, todo ello para superar la continuidad de las visiones que aspiran a la incorporación.

Catherine Walsh afirma que se debe asumir la interculturalidad como proyecto político, que no se asuma únicamente como comunicación o responsabilidad con el otro. Se da cuenta del lugar político, que tiende a la transformación de estructuras de dominación y explotación conformadas históricamente. En el caso particular de Ecuador, la autora señala cómo dentro, de las propuestas interculturales, el negro queda invisibilizado, es por eso "que los negros son reticentes en asumir la interculturalidad tal como es propuesta por el movimiento indígena".[22] Es por eso que la interculturalidad debe asumirse más allá de una proposición étnica, debe aspirar a ser el campo en el que se afirma toda política desde un lugar de enunciación particular.

La idea que se ha venido señalando toma relevancia como resultado de la emergencia de los movimientos sociales indígenas que se asumen como sujetos políticos. Según Catherine Walsh, lo que hay de novedoso en estas nuevas emergencias, en el caso de los movimientos sociales indígenas de Ecuador, es que confrontan tanto los remanentes aún presentes de la dominación a nivel interno, esto es, de un colonialismo interno, como también los problemas que se presentan de manera global en el contexto de

[21] Catherine Walsh, *op. cit.*

[22] *Ibidem*, p. 53.

un mundo que se funda en dinámicas jerárquicas de exclusión. Así, la interculturalidad más que un diálogo, y aquí cito a la autora, "Representa, en cambio, una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas".[23]

La consideración de los movimientos indígenas como actores sociales y políticos obligó a la modificación del pensamiento de las ciencias sociales. Estas modificaciones en la academia representan ya un proceso de cambio, en el que podemos hacer referencia a una ruptura epistémica como lo refiere la autora. Obliga a repensar las categorías que utilizamos para abordar lo social.

Para estar a la altura de estos desafíos, la academia latinoamericana tuvo que enfrentarse a dos paradigmas enraizados fuertemente al modo de ver de Rodolfo Stavenhagen, el primero de ellos gira en torno a la visión dual de las sociedades y que servía para clasificarlas y adjetivarlas; progreso y desarrollo eran los valores que determinaban el ideal al cual llegar.[24] Bajo esta visión había una tarea ineludible que afirmaba la necesaria asimilación e integración de los pueblos indígenas.

Resolver el llamado "problema indígena" se traducía como una incorporación al proyecto de desarrollo oficial; el otro desafío que se debía superar era aquel que encaraba el movimiento indígena a través de un análisis de clases, los pueblos indígenas eran interpretados por los análisis académicos como "campesinos pobres" cuyas demandas debían ser orientadas a través de la lucha de clases, sus demandas debían ser articuladas a las vanguardias del movimiento. De esta manera, lo étnico era desechado como un elemento retrógrado en las luchas revolucionarias. En esta visión, nos es posible conocer la lectura que se da a los movimientos indígenas. Nos permite conocer cómo el racismo antiindígena y antiafricano está muy presente en nuestras sociedades latinoamericanas. Para Stavenhagen, se trata de un tema que está dejando de ser tabú.

Sin embargo, existió un encare, aunque de menor peso, que iba a contracorriente de esta perspectiva. Hay que advertir que aquello que se llama lucha étnica, luchas sociales en las que el elemento étnico cobra relevancia como reivindicación o bandera de lucha, siempre han estado presentes y

[23] *Ibidem*, p. 50.
[24] Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, pp. 89-143.

es en la actualidad cuando cobran más relevancia en los estudios de las ciencias sociales latinoamericanas. Algunas de las propuestas, por ejemplo, iban más allá de la supeditación de lo étnico a la lucha de clases. Esta presencia confirmaba que existía una "dialéctica doble de lucha" haciendo referencia tanto a la lucha de clases como a la étnica.[25]

Las repercusiones de considerar a los indígenas como "sujetos políticos" nos obliga a repensar las afirmaciones que se hacían en temas como la educación, las políticas culturales o por ejemplo la propiedad de la tierra y el manejo de los recursos naturales en el que son comunes los procesos de despojo para articular las economías a las recomendaciones a favor de organismos transnacionales. Justamente es ésta la dinámica global operando en una articulación con lo local.

Como corolario de lo planteado anteriormente, se puede afirmar la interculturalidad como propuesta que se asume como un lugar en el que entra en juego el diálogo como propuesta política, que plantea la superación de estructuras de explotación y dominación y que no se limita al aspecto étnico; también es justo advertir que toda transformación de esas estructuras debe plantearse como ideal. El tema central es el establecimiento de relaciones sociales y estructuras que partan desde un lugar diferente al de la exclusión y sometimiento. En ese sentido, toda diferencia tendría que incorporarse a la arena de la interculturalidad, diferencias étnicas, de raza, de religión, de género... Sería preciso afirmar si un proyecto así supera a la interculturalidad tal como es planteada en la actualidad, no solamente desde los discursos oficiales, lo cual parecería obvio para muchos, sino desde las propuestas de algunos movimientos sociales. Se trata de un proyecto que no parta de la diferencia, pues estaría reproduciendo las mismas dinámicas que critica al padecer sus consecuencias.

Interculturalidad y colonialismo global

Para el logro de la interculturalidad, entendido como proyecto que aspira a una alternativa al sistema actual, deben enfrentarse las diferencias, en el ámbito de lo económico y lo político, que son reproducidas desde las

[25] Pablo González Casanova, "Colonialismo interno (una redefinición)", *op. cit.*, pp. 409-434.

estructuras sociales como el colonialismo global. Algunos autores como Aníbal Quijano[26] afirman que para ello es necesaria la descolonización epistemológica.

Es común afirmar que el tema de la interculturalidad es amplio en muchos aspectos que, como decimos, obliga a repensar las ciencias sociales y los conceptos básicos que eran fundamentales hasta hace unas décadas. Para el caso de la interculturalidad en la que hay una afirmación de un sujeto político en un contexto global, lo destacable es que permite ampliar las posibilidades hacia una propuesta que vaya más allá de lo local, no perdiendo de vista el lugar de enunciación, esto es, el punto desde donde se ubica un acto de afirmación.

De esta manera, hay un doble proceso, por una parte cobra relevancia la articulación global como un bloque central de poder que se erige como autoridad, aunque con poca o nula legitimidad, de todo el orden mundial y entre cuyas características se encuentra la relación social de explotación, siendo éste, a fin de cuentas, uno de los pilares que lo sostiene. De otra parte, la dinámica global se puede leer como un movimiento de carácter mundial que potencia una desnacionalización de los Estados, conlleva a procesos de discontinuidad, con consecuencias disruptivas, ante lo cual cobra relevancia la diversidad y heterogeneidad de las experiencias culturales alrededor del mundo.[27] Es por eso que hay una serie de temas, como el de la interculturalidad, que se colocan como fundamentales para pensar nuestra actualidad y entender las nuevas dinámicas sociales a nivel mundial.

Ante esto, han surgido varios llamados a pensar en el marco de las ciencias sociales, de la reflexión y el estudio de lo social, asumiendo como una tarea principal la crítica a la reproducción de ideas que aspiren a "incorporar" a los proyectos oficiales. Porque, a su manera y desde su lugar, la academia ha jugado un papel fundamental en el establecimiento de este tipo de proyectos políticos, justificándolos, *v. gr.* En este sentido es importante resaltar la ruptura epistémica, que se mencionó en líneas anteriores, como objetivo.

[26] Aníbal Quijano, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: La Sociología de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES), Laboratorio de Ciencias Sociales (Lacso), Editorial Nueva Sociedad, 1998, pp. 27-38.

[27] *Idem.*

Se puede observar la forma en la cual muchos movimientos sociales y toda acción de carácter político en general cobran relevancia no sólo como propuestas de emancipación hacia sí mismos, sino hacia la búsqueda de alianzas con otros movimientos que asumen una emancipación como finalidad. Suenan desde ahí gritos que afirman la posibilidad de crear "un mundo donde quepan muchos mundos" u otros en los que exista una propuesta de acción específica hacia el conjunto asumiendo una tarea en común: "globalicemos la esperanza".

La interculturalidad se asume con la posibilidad de crear alianzas y favorecer el contacto y el diálogo. Así por ejemplo, en la Declaración del Lago Titikaka en mayo de 2009, con la participación de 6,500 delegados de varios países, se proclamó la situación actual como problema social y de civilización y las posibilidades como tareas para su superación:

> Proclamar que asistimos a una profunda crisis de la civilización occidental capitalista donde se superponen las crisis ambiental, energética, cultural, de exclusión social, hambrunas, como expresión del fracaso del eurocentrismo y de la modernidad colonialista nacida en el etnocidio, y que ahora lleva a la humanidad entera al sacrificio. ...] Una diversidad de miles de civilizaciones con más de 40 mil años de historia que fueron invadidas y colonizadas por quienes, apenas cinco siglos después nos están llevando al suicidio planetario. Defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias. Mandato para que nuestras organizaciones profundicen nuestras estrategias de Buen Vivir y las ejerciten desde nuestros gobiernos comunitarios [...] *Para Todos Todo y haciendo un llamado a los movimientos sociales y actores sociales para un diálogo intercultural, respetuoso y horizontal, que supere verticalismos e invisibilizaciones.*[28]

Se trata de proyectos que ya están siendo parte de las dinámicas de los movimientos sociales, no es algo ajeno ni se trata de llamados como proyectos a futuro. Pero que, para su afirmación, requieren de una transformación radical de las estructuras de explotación y dominación.

[28] Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, pp. 89-143. Cursivas del autor.

Reflexiones finales

Lo que me propuse hacer aquí fue ofrecer un panorama sobre los problemas sociales a nivel global, la vinculación con lo local y el planteamiento de la interculturalidad como proyecto político alternativo al sistema actual. Para ello, retomé la idea de colonialismo global de Pablo González Casanova, que me ha servido para explicar el marco en el cual se insertan las dinámicas sociales de explotación y dominio. Soy consciente de que, lo menciono una vez más, estas dificultades sociales no se limitan a la explotación. Retomo este concepto como uno de los principales que explican las relaciones sociales que se encuentran detrás del colonialismo global y también para manifestar las continuidades de las estructuras sociales en las que se asientan muchos de los problemas actuales que nos alcanzan. Es precisamente esto lo que hay de novedoso en el proceso, la profundización de la articulación global. Además, conocer de manera puntual la forma en que se llevan a cabo los procesos de explotación y colonialismo permite hacer patente aquello que hermana a todo un "Sur" global. De esta manera la interculturalidad es un proceso que cobra forma y que favorece el cultivo de la empatía entre los de abajo.

De todo esto, resalté la interacción entre movimientos, los vínculos y alianzas que pueden establecerse debido a que se encuentran envueltos en un problema y una dinámica global que los acerca y que al mismo tiempo les permite retomar la dimensión étnica o de raza como un elemento de identidad que se presenta como bandera de lucha.[29] La "situación compartida" permite incluir otros elementos como el género o la religión. De lo que se trata es de, lejos de enfrascarse en una discusión perpetua entre las formas en que debiera darse un diálogo simétrico,[30] partir de los hechos concretos, es decir, de aquello que se tiene en común y lo que somete a grandes masas de la población a escala mundial, en función de lo cual puede comenzar una dinámica hacia la superación de problemas concretos como lo es la explotación a escala mundial.

La interculturalidad como proyecto de emancipación para el establecimiento de un sistema alterno al actual, tal como es planteado por algunos movimientos sociales, está vinculado al desarrollo de sistemas de solidaridad y empatía articulados entre las diversas masas soterradas. Desde las ciencias sociales, se hace necesario mostrar los procesos, hacerlos evidentes y favorecer la lucidez en las estrategias por desarrollar, partiendo de la necesaria autocrítica.

El logro de un diálogo intercultural debe considerar por lo menos dos vías, por una parte la superación de un patrón de poder y explotación a nivel global y, por otra, el propio diálogo entre diversas tradiciones étnicas en donde sea posible encontrar lo que se tiene en común, precisamente en función de esa lucha y resistencia al patrón de poder que los condiciona a ocupar el fondo de una jerarquía generada y mantenida. Es claro que tal dinámica pierde toda legitimidad aun a pesar de los intentos por justificarla desde las posturas más conservadoras. La posibilidad de un diálogo intercultural potencia un ejercicio de superación de la dinámica de poder en función de la solidaridad que se genera al compartir esa realidad.

En este contexto, la interculturalidad a la vez que se asume como un objetivo, se afirma como una herramienta de lucha fundada en una empatía solidaria entre quienes comparten una misma suerte en un enfrentamiento por transformar una realidad oscura de explotación; y al mismo tiempo cualquier lucha local adquiere connotaciones globales, por lo tanto la interculturalidad también adquiere una connotación y repercusión a nivel global.

[29] En tanto no se establezca como un elemento extremo de identidad que lleve a una cerrazón que afirme una "pureza" indígena, el tema de la identidad indígena fungirá como elemento importante de cohesión y de establecimiento de una necesaria reivindicación ante la tendencia a la homogeneización del sistema capitalista a partir de la lógica de la acumulación.

[30] Necesaria, sin embargo. Asumir un proyecto intercultural como un acto concreto que se lleva a cabo requiere partir desde la ética, del respeto a la diferencia (sin importar en qué ámbito se funde la distinción) en la que entran a discusión los problemas sobre la comunicación y traducción entre diversas tradiciones, pero también requiere entender, para su transformación, los fenómenos de explotación y sometimiento en los que todos, como humanidad, estamos involucrados.

Fuentes consultadas

González Casanova, Pablo, "La explotación global", *Memoria*, núm. 116, México, 1998, pp. 136-163.

_____, *Colonialismo interno (una redefinición)*, IIS-UNAM, 2003.

_____, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De La Academia a la Política, España* Anthropos, IIS-UNAM, España, Editorial Complutense de Madrid, 2004.

———, *Sociología de la Explotación*, Buenos Aires Argentina, Clacso, 2006.

JUSTO, Marcelo, *El nuevo mapa de la pobreza en Europa*. Bbc-Mundo. 16 de enero de 2014. Disponible en línea: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/01/140115_economia_mapa_pobreza_europa_mj.shtml

QUIJANO, Aníbal, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios del Desarrollo-CENDES, Laboratorio de Ciencias Sociales-LACSO, Editorial Nueva Sociedad, 1998, pp. 27-38.

QUINTERO, Pablo, "Colonialismo interno", en *Proyecto: Diccionario del pensamiento alternativo II*, s/f. Disponible en http://www.cecies.org/articulo.asp?id=451

NAVARRO, Vincenç, *El dramático deterioro de la España y la Europa social*, 4 de abril de 2014. Disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=182935

STAVENHAGEN, Rodolfo, "Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala", exposición en el ciclo "Diálogos de Noviembre" organizado por Clacso, Buenos Aires, 16 de noviembre de 2009, en *Los pueblos originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, Clacso, Ediciones CTA, pp. 89-143, 2010.

WALSH, Catherine, "Interculturalidad y colonialismo del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial", en Castro Gómez y Grosfoguel Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

WRIGHT, Mills, *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Sobre los colaboradores

ANA LUISA GUERRERO GUERRERO, doctora en Filosofía por la UNAM, responsable 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, Filosofía política de los derechos humanos. anagro@unam.mx

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

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 (SNI I). Línea de investigación: Responsabilidad social, Ciudadanía y participación ciudadana. julioolvera7@gmail.com

JOSÉ OCTAVIO LEÓN VÁZQUEZ, licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, miembro del seminario de investigación y becario 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 políticas en América Latina, Filosofía política mexicana y contemporánea. destromopilas@gmail.com

JOSÉ ANTONIO FIGUEROA, Educación superior intercultural y postneoliberalismo en el Ecuador: el caso de la Universidad Amawtay Wasi, decano general académico, Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Quito. jose.figueroa@iaen.edu.ec

Aída Díaz Tendero, posdoctora en envejecimiento por el Colegio de la Frontera Norte, Baja California. Líneas de investigación: Envejecimiento en América Latina y el Caribe, Estudios de población, Gerontología social, Teoría de la economía política del envejecimiento. aidadi18@prodigy.net.mx

Claudia Abigail Morales Gómez, doctora en Humanidades: Ética, Universidad Autónoma del Estado de México, investigador visitante (beca posdoctoral de la Coordinación de Humanidades), Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe. Líneas de investigación: Filosofía política, Ética y ciudadanía intercultural. moralesclabi@yahoo.com.mx

Cristina García Rendón Arteaga, doctora en Historia, profesora de tiempo completo en el Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México. cmggra@gmail.com

Nora Ileana García Peralta, pasante de la maestría en Derecho por la Facultad de Derecho de 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: Derechos de los pueblos indígenas. Derechos humanos. noraileanagp@hotmail.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.

Héctor Suárez Portilla, licenciado en Filosofía por la UNAM, miembro del seminario de investigación y becario del proyecto PAPIIT IN400412 "Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano". Líneas de investigación: Filosofía política, Ética, Filosofía de la cultura, Antropología filosófica, Filosofía de los derechos humanos, Salud intercultural, Filosofía latinoamericana. dasek_3@yahoo.com.mx

Reyna Itzel de la Cruz, licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, membro del seminario de investigación y becaria 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, Filosofía política, reynaitzel@yahoo.com.mx

Alfonso Pérez Ruiz, maestro en Filosofía política por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Miembro del seminario de investigación y becario del proyecto PAPIIT IN400412 "Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano". Líneas de investigación: Filosofía latinoamericana, Autonomía de los pueblos originarios, Movimientos sociales de los pueblos originarios. trenlejano@yahoo.com.mx

Alejandro Karín Pedraza Ramos, doctorante en el Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de 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: Fundamentos del liberalismo, Pensamiento político latinoamericano, Crítica biopolítica a los derechos humanos. filos_alex@hotmail.com

Esther Rivera García, licenciada en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, egresada de la maestría en Derecho del posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM, trabaja sobre temas relativos al Derecho Internacional de los Derechos Humanos, género y justicia, estudios sociales sobre movilidad social y seguridad humana. Ha brindado capacitaciones sobre derechos humanos, básicos de género, acoso y hostigamiento sexual, violencia intrafamiliar, derechos de la ciudadanía, entre otros. Ha trabajado en la Contraloría General y en la Subsecretaría de Participación Ciudadana del Gobierno del Distrito Federal, en la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, y como becaria en el Centro Nacional de los Derechos Humanos. Actualmente se desempeña como abogada senior en la firma "MR Corporativo Jurídico". erivera.mr.juridico@outlook.com/

Marco Antonio Velasco, estudió la licenciatura en Sociología en la UAM-Azcapotzalco, actualmente cursa la maestría en Estudios latinoamericanos por la UNAM. marcouno@live.com

Índice

Pensamiento político 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.

ISBN 948-607-401-918-6