

# Filosofía y pueblos indígenas

Ana Luisa Guerrero Guerrero



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

*Secretario General*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretario de Desarrollo Institucional*

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

*Coordinador de Humanidades*

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Académico*

Dr. Mario Vázquez Olivera

*Secretario Técnico*

Mtro. Felipe Flores González

*Jefe de Publicaciones*

Mtro. Ricardo Martínez Luna

FILOSOFÍA Y PUEBLOS INDÍGENAS.  
DERECHOS HUMANOS EN  
AMÉRICA LATINA



CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

FILOSOFÍA Y PUEBLOS INDÍGENAS.  
DERECHOS HUMANOS EN  
AMÉRICA LATINA



Ana Luisa Guerrero Guerrero



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2016

Este libro, derivado del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica “Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano” (IN400412), se publicó con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM.

Guerrero, Ana Luisa, autor.

Filosofía y pueblos indígenas : derechos humanos en América Latina / Ana Luisa Guerrero Guerrero. -- Primera edición.

197 páginas.

ISBN 978-607-02-7894-5

1. Derechos humanos -- América Latina. 2. Pueblos indígenas -- Derechos civiles -- América Latina. 3. Pueblos indígenas -- Condición jurídica, leyes, etc. -- América Latina. I. Título. JC599.A5.G84 2016

Diseño de la portada: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

Imagen de portada: Ana Sofía López Guerrero

Primera edición: abril de 2016

Fecha de edición: 30 de abril de 2016

D. R. © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 978-607-02-7894-5

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

# ÍNDICE

PRÓLOGO .....	11	
INTRODUCCIÓN .....	19	
<b>CAPÍTULO I</b>		
<b>DE LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS</b>		
<b>A LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS .....</b>		<b>29</b>
Cuestiones preliminares .....	29	
Las minorías en la perspectiva liberal .....	30	
Las minorías y sus derechos .....	37	
Los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas .....	46	
Reflexiones finales.....	54	
<b>CAPÍTULO II</b>		
<b>EXCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD Y PODER INTERCULTURAL</b>		
<b>EN AMÉRICA LATINA.....</b>		<b>57</b>
Cuestiones preliminares.....	57	
La concepción occidental individualista de los derechos humanos ante la presencia de la diversidad cultural .....	61	
La construcción del poder excluyente de la diversidad cultural.....	64	
Reflexiones finales.....	91	



### CAPÍTULO III

SAMUEL RAMOS Y LOS VALORES UNIVERSALES.....	95
Panorama general.....	95
Propuestas antropológico-filosóficas .....	103
Algunas referencias del ambiente intelectual .....	107
Reflexiones finales.....	110

### CAPÍTULO IV

EL PROYECTO ÉTICO POLÍTICO PARA LAS ASOCIACIONES PLURIÉTNICAS: ESTADO PLURAL Y CIUDADANÍA RESTRINGIDA EN LUIS VILLORO. ....	115
Cuestiones preliminares.....	115
Filosofía política del Estado plural .....	119
Ciudadanía restringida .....	125
Coto vedado.....	131
Reflexiones finales.....	139

### CAPÍTULO V

LA DIGNIDAD INTERCULTURAL Y SU FUNDAMENTACIÓN .....	143
Panorama general.....	143
La igualdad de todos los humanos y la individualización del humano .....	146
La fundamentación de los derechos humanos .....	149
Filosofía política y derechos humanos .....	152
Genealogía y derechos humanos .....	156
Reflexiones finales.....	170
CONCLUSIONES .....	173
BIBLIOGRAFÍA .....	177
FUENTES ELECTRÓNICAS .....	187
HEMEROGRAFÍA.....	197

*A la memoria de mi maestro  
Abelardo Villegas Maldonado*

## PRÓLOGO



Cuando fui invitado por la filósofa mexicana Ana Luisa Guerrero a prologar el libro: *Filosofía de los derechos humanos en América Latina. Los pueblos indígenas*. Me colocaba ante una situación muy compleja; por ejemplo, qué decir de un texto vivenciado, como *vividura*; es decir, como experiencia compartida y dialogal con interlocutores de muy diverso carácter: investigadores, académicos, antropólogos, historiadores, filósofos, pueblos originarios, estudiantes y con todo aquel comprometido con un pensar responsable y solidario con nosotros y los otros.

La articulación de un ejercicio del filosofar de autoafirmación humana que *sirve* a la vida, para ponerla a sus órdenes como manifestación vital éticamente responsable, en servicio y relación con *nosotros* (latinoamericanos y caribeños) y con los *otros* (el resto de los ciudadanos del mundo), como entes valiosos, a través de la defensa de los derechos humanos. Es un ocuparse de sí mismo y de los otros como seres pensantes libres.



El libro es la experiencia del diálogo constante, de un poner en el horizonte de la discusión las relaciones de poder y dominio con la contraparte: la defensa de los derechos civiles y humanos en la fenomenicidad del acontecer óptico-epistémico de la historicidad concreta, situada y en situación de nuestra América; implica trascender la mera inmediatez de la objetualización conceptual y la *empiria* pragmatista e introducimos en una aventura dialógica y dialéctica de las genealogías conceptuales, categoriales y las prácticas del poder; de las relaciones filosóficas, políticas, éticas, sociales y culturales, del *ethos* de la cotidianidad existencial de la vida de los seres humanos históricos; especialmente, de las comunidades indígenas, que históricamente han sido colocadas en “mera inmediatez,” en “cosa” en “objeto de otro,” y, por lo tanto, prescindibles y excluidos de la entidad de la comunidad óptica-fenoménica de la equidad, justicia y derecho de la dominación imperial; es un derecho regateado por los conquistadores occidentales, los dominadores y los dueños del capital.

Es este ninguneo nugatorio de principios antropológicos y de derechos: éticos, políticos, sociales, económicos y culturales que ha trascendido históricamente en el tiempo, hasta arribar al siglo XXI. Son estos problemas éticos y de derecho, de control y dominio de los que se ocupa nuestra autora en este libro; así como romper drásticamente con la aceptación irresponsable con el estado de cosas existente, de destrucción y muerte.

Propuesta de una eticidad que analiza la grave crisis moral por la que atraviesa el mundo actual. Ésta es de carácter deliberado que rompe con la monotonía, en la que se ha colocado la existencia humana para afirmar la razón sin aventurarse en escarceos intelectuales inútiles de la posmodernidad diluyente de la razón y la realidad humana toda. Porque el pensar, el filosofar, como decía Hegel, es la “esencia” del pensamiento y el objeto de la filosofía.



Como podrá observarse, el tema y la problemática en la que incursiona la obra no es fácil de abordar, se requiere tener un amplio dominio y conocimiento de *La Filosofía*, de las filosofías prácticas y las ciencias sociales; ese tránsito dialéctico-metodológico-interdisciplinario que muy pocos lo logran; pero que, la Dra. Guerrero enfrenta con *fronesis* temperante magistralmente, para proponer una ética de la emergencia radical.

El texto rebela a una autora madura de una compleja conformación intelectual humana, que nos habla de distintos lenguajes y claves del proceso que la llevó a ser lo que es y a decir, lo que dice, con claridad y desenfado. El texto se conforma por un conjunto de ensayos reflexionados como pensar académico riguroso, sin concesiones, montados con ironía para mostrar la insensatez y la estulticia de ciertas políticas estereotipadas; aunque en instantes parece romper con el academicismo y optar, por momentos, por la militancia al lado de los pueblos indígenas y de las comunidades indígenas de nuestra América.

Es decir, allí donde la prudencia ordena caminar metódica, sistemática y perseverante ante un reto que muy pocos están dispuestos a enfrentar, sobre todo a caminar en contracorriente, en lucha y oposición con las formas de dominio y control imperial de filosofías y éticas prescriptivas y excluyentes de otras formas de pensar. Ana Luisa es una escucha que aprende escuchando la voz de la experiencia como vivencia existencial del Otro, sin perder la consistencia y objetividad que marcan los cánones de temas y problemas de envergadura como: la lucha por los derechos civiles y humanos de los pueblos indígenas y de la humanidad toda, sin exclusión.

Como filósofa escucha, analiza, dialoga con humildad, pero con contundencia, sin perder su femineidad; ese femenino que habla de equidad, justicia y reconocimiento, atravesado por un elemento ontológico fundamental: la dignidad humana, común a todo ser huma-



no; éste es un universal, por ser humano, y no una exclusiva de individuos, grupos, comunidades, organizaciones, etc., que dominan y controlan las relaciones humanas, de muy diverso carácter, de poder y de dominio.

Es una filosa mirada de una mujer solidaria con la crítica sin que por ello pretenda construir nihilismos o escepticismos complacientes, sino desde ese empujar la historia como hacer y quehacer ético de compromiso racional responsable.

Se está ante un libro antropológico, porque la preocupación central es el ser humano. Lo cual muestra una persistente tendencia hacia la construcción de una antropología filosófica, que no sólo intenta explicar cómo venimos a dar hasta aquí y en lo que somos en y como seres humanos y latinoamericanos. Es un proyecto de una conciencia de estar comprometido éticamente hacia adelante explorando las posibilidades futuras de los derechos y la libertad humana.

Así, en un mundo programado por el sistema capitalista neoliberal en el análisis de los derechos humanos de los pueblos indígenas es vital que en la actualidad, nos toca romper; es inaugurar y recuperar el valor del sujeto como entidad valiosa éticamente. Ello nos insta a reinventar lo humano, a reprogramar y trabajar en una rehumanización y reconstrucción semántica y simbólica en la conciencia de un ser humano nuevo, y no la robotización androide, que la realidad neoliberal capitalista trata de imponernos.

La Dra. Ana Luisa Guerrero es una *otra* capaz de pensar con cabeza propia, porque el pensar, el filosofar, no es una exclusiva de pueblos, de géneros, de grupos, sino del ser humano; de comunidades y culturas. Que se construye en relación con los otros: comunitaria, colectiva y dialécticamente, a través de conceptos, categorías, marcos teórico-epistémicos abiertos que se enriquecen dialógica y procesual en la experiencia, como vivencia ontofenomenológica del modo de un



hacer y un querer, que adquiere sentido, capacidad interpretativa y compromiso ético solidario con el Otro.

Desde allí se asume con optimismo el compromiso, el desafío de luchar por los derechos de los pueblos indígenas. Ante la acuciante urgencia de volver a maravillarse por el mundo, con sus abominables oscuridades, negatividades, exclusiones y carencia de compromiso y responsabilidad ética solidaria con el otro. La curiosidad es algo esencial al ser humano, el indígena como todo ser humano, es sano impulso racional donde se mezcla el vigor y deseo, sobre el sentido y significación de relacionarse con nosotros y los otros, con la totalidad del ser humano. A cada instante, en el texto salta, se hace presente desde la altura filosófica, la preocupación por los derechos de las comunidades étnicas indígenas, lo cual, no permite interpretar el trabajo como vana especulación, sino como un proceder que busca desmitificar y mostrar, didácticamente, cómo habremos de abrazar el pasado desde un presente hacia un futuro más humanamente promisorio. Allí donde se hace posible el paso de los ideales utópicos históricamente situados, hacia las humanidades y las ciencias y de estas a la practicidad, como justificación y exigencia de argumentación de cualquier forma discursiva.

La investigación analítico-crítica constante de la autora, le marcan, de tiempo en tiempo, hacer un alto en el camino de la reflexión y análisis de la realidad de nuestra América, para poner a consideración y a prueba, la consistencia y la pertinencia del trabajo investigativo. Más aún, centrada en la recuperación y sus prácticas de la relación de convivencia de los pueblos y culturas originarias. Tal es el caso del libro que hoy prologamos: *Filosofía de los derechos humanos en América Latina. Los pueblos indígenas*.

El texto asume el compromiso de luchar con los marginados, los indígenas, los campesinos. La metodología está estructurada desde



el horizonte filosófico de los derechos humanos, lo cual implica la reconstrucción y resemantización de conceptos, categorías y marcos teóricos: ontológicos y epistémicos de las filosofías prácticas, como la ética, la antropología filosófica, la filosofía de la historia, la filosofía política, la filosofía de la educación, etc.; y las ciencias sociales como la antropología social y cultural, la ciencia social, la sociología, la ciencia política, etcétera. Es una propuesta genealógica sobre los pueblos indígenas, los marginados, los excluidos, los miserables que a través de la historia se les ha regateado su humanidad, al ser convertidos en mediación, en inmediatez, en objeto o cosa a lo largo y ancho de nuestra América y del mundo.

El libro es una propuesta en defensa de los derechos civiles y humanos: de la dignidad humana, a partir de la genealogía de una serie de supuestos éticos, políticos, sociales, económicos y culturales. Es la confrontación con formas excluyentes, racistas e intolerantes de la diversidad ontológica y fenoménica de la pluralidad política, en la praxeología opuesta y en *pólemos*, en lucha con posiciones multiculturalistas. Ante ello, se coloca en la posición intercultural incluyente de la diversidad humana de género, de comunalidad y establece como principio regulativo *la dignidad humana*, de los individuos, grupos, comunidades, clases, colectivos, etc., en el mundo.

El libro está situado en la modernidad alternativa radical desde una realidad histórico temporal que recupera historia y tradición; es un esfuerzo por mostrar los referentes del derecho moderno, de los derechos humanos, de la ciudadanía y el monoculturalismo; en tránsito dialéctico-epistémico abierto; va de la tolerancia religiosa a la tolerancia política, lo cual, plantea y demanda la apertura de los derechos civiles como valores ético-políticos fundamentales; la coexistencia pacífica, el respeto de la diversidad humana y cultural, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, así como el



cumplimiento y defensa de la libertad y la opinión pública: hablada y escrita. En este contexto se exploran, analítica y conceptualmente, la genealogía de: corrientes, escuelas, individuos, sujeto individual y social, mayorías, minorías nacionales, pueblos, comunidades, colectivos, tradiciones, etcétera, e intenta construir marcos teóricos explicativos de las realidades de nuestra América desde el horizonte conceptual y pragmático, el que tiene que ser regulado por el *justo medio* en relación dialéctico-conceptual con las prácticas sociales, políticas, económicas y culturales.

En oposición a la desigualdad, la inequidad y la injusticia, de carácter exclusivista, excluyente y monoculturalista, contraponen la diversidad y la pluralidad en una práctica solidaria, de *caritas*, desde una ética incluyente de la diversidad humana en la unidad universal de la dignidad humana. Porque ontológica y epistemológicamente “todos los seres humanos” son infinitamente no cuantificables; por ello todos tienen los mismos derechos civiles, sociales y humanos. Porque la exclusiva del ser humano, de todo ser humano: es la dignidad.

La construcción discursiva y la argumentación son la puerta abierta a una mejor comprensión e involucramiento “cómplice,” al compartir la lectura del texto. La autora de manera suave y precavida nos comparte de forma contundente los motivos, pero también las razones que bullen en las profundidades de su ser y la ascensión genealógica de experiencias de vida, y el tránsito dialéctico hacia las construcciones conceptuales que expresan los principios universales comunes a los derechos humanos y a la humanidad toda.

Destaca de manera profunda las injusticias, desigualdades, violencias y pesares transgredidos, por más de quinientos años, por el dominador en sus muy variadas y diversas expresiones, históricamente hasta la actualidad, en contra de los pueblos y las comunidades indígenas. Es en el trabajo de campo, como experiencia directa, que



la autora vincula las luchas de los pueblos indígenas, sus derechos y libertades políticas y civiles, lo que abre una nueva forma de interpretación filosófico-política de una realidad que demanda soluciones inmediatas.

Esto no es volver a la vieja concepción, tan manida, de la “barbarie” de los sin voz, ni capacidad de pensar, sino de *incivilizarse*, en el sentido más positivo del término. Es la recuperación del sujeto y la humanización de la obra humana: la cultura, para terminar con las falsas dialécticas que tanto perjudican, cuando se trata de explicar e interpretar nuestra América en su acontecer, en la temporalidad, de las minorías excluidas: indígenas, mujeres, marginados, hambrientos, campesinos, parias, etcétera.

La temática del texto es actual y novedosa, lo cual, demanda poner mucha atención sobre lo que se está gestando entre las minorías étnicas, el Estado y las instituciones políticas, la defensa de la dignidad y de los derechos humanos. El texto es una aportación a la comprensión de la filosofía política, la ética y los derechos humanos, pero desde el análisis de las genealogías de dominación y exclusión, pero a la vez de liberación.

La obra de Ana Luisa Guerrero es una invitación a pensar el mundo de la vida cotidiana de nuestra América, sin simulaciones ni ocultamientos, que por tantos años han llenado de escarnio y vergüenza a las conciencias éticamente lúcidas y comprometidas con las luchas con “los pobres de la tierra”.

Enhorabuena la enseñanza compartida y responsable de tu sabiduría con aquellos que estamos tan faltos de esperanza, de ideales y de “sueños diurnos”, mi querida Ana Luisa Guerrero.

MARIO MAGALLÓN ANAYA

Cd. Universitaria, D.F., a 25 de septiembre de 2015.

## INTRODUCCIÓN



**E**l tema central de este libro es la relación que guarda la diversidad cultural representada por los pueblos indígenas de América Latina con el significado ético de los derechos humanos, como el de la dignidad. Los derechos humanos no son dogmas de fe, sino valores que han sido reconocidos jurídicamente, su legitimidad proviene de la vocación para salir al encuentro de los excluidos y de la apertura que tengan a las denuncias de las víctimas. Su legitimidad no está asegurada de una vez por todas, es necesario mantenerla siempre activa, y para este propósito es útil cuestionar sus actuaciones frente a todos los individuos, grupos o colectivos que permanezcan excluidos de sus propios criterios de dignidad humana; lo anterior ha sucedido en muchas ocasiones, una de ellas fue y todavía se presenta, en los reclamos de los pueblos indígenas, que no logran ser reconocidos jurídicamente al interior de los Estados. Por estas razones es vital que los derechos humanos no sean fórmulas de discursos desprendidos de todas las formas de injusticia, pues ello es tanto como decir que prolongan, por sus vías, la guerra hacia quienes de-



bieran proteger. Esta posibilidad de desviación de los derechos humanos a favor del poder arroja diferentes interrogantes sobre el estado que presentan en la actualidad, lo que invita a no obviar la pregunta: ¿por qué son importantes en nuestras sociedades?, y enlazarla a esta otra: ¿cuáles son los pendientes que éstos tienen en la región en específico para los pueblos indígenas? Su reconocimiento constitucional es un paso necesario, es un momento culmen que da paso a otros requerimientos concomitantes como es la construcción de la institucionalidad, oportuna para las condiciones de cambio de la fisonomía estatal y se garantice su plena efectividad. Otro elemento relevante en estas preocupaciones es la reflexión ética, para cuestionar qué son los derechos humanos y ocuparse permanentemente de análisis críticos sobre los apoyos teóricos y prácticos que se han venido dando desde su aparición en las relaciones políticas modernas, pues nunca estará de más esta parte filosófica, ya que la libertad, la igualdad, la solidaridad, no son valores que deban perderse de vista, sobre todo porque al naturalizarse la desigualdad, el individualismo y la opresión tienden a desaparecer proyectos ideales que pongan en cuestión la realidad acomodaticia que pudiera atrapar a los derechos humanos.

En este libro me ocupo de las justificaciones, argumentos y principios, más importantes, que se han levantado en contra del reconocimiento de los pueblos indígenas y de sus derechos humanos. Mi propósito es analizar los sistemas de valores y los diversos intereses, no siempre coincidentes y muchas veces bien estructurados, que se han engarzado incluso en nombre de valores universales con el objeto de desacreditar, frenar o detener las luchas a favor de su dignidad.

La diversidad cultural, como parte de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, se opone a su asimilación forzada y es una



tendencia todavía presente; para contribuir a la erradicación de estas prácticas es útil mostrar que la diversidad cultural es un derecho humano que a todos nos implica en tanto pertenecemos a alguna diversidad cultural, ya sea mayoritaria o minoritaria; lo importante es que los códigos éticos que ofrezcamos a su favor permitan diálogos por la defensa de quienes pertenezcan o no a sus sociedades y/o comunidades, así, no arribar ni a fundamentalismos ni a relativismos éticos contrarios al espíritu de la universalidad de los derechos humanos.

Los planteamientos anteriores han tenido respuestas en América Latina a través de la creación de las llamadas políticas interculturales, plurinacionales y pluriculturales. Sin embargo, en algunos Estados éstas no han logrado transformar enfoques monoculturales a favor de la participación de los pueblos indígenas, situación que redundará más bien en endurecimientos y alejamientos de sus propias bases de diversidad cultural.

De esta forma, los trabajos que he realizado y que aquí presento, abordan las preocupaciones antes mencionadas, las cuales, se desglosan en los siguientes términos: ¿qué ideas ético políticas y jurídicas se han visto involucradas en las concepciones de rechazo o negación de la dignidad y de los derechos humanos de los pueblos indígenas? ¿Qué relación existe entre tales perspectivas de negación y las particularidades desde las que emergen las demandas de los derechos humanos de los pueblos indígenas?

Así pues, en el capítulo primero, intitulado: “De los derechos de las minorías a los derechos de los pueblos indígenas”, me propuse situar la tradición del poder político moderno, entendido desde los referentes del Estado nación y los derechos humanos del ciudadano, para luego abordar la genealogía de la tolerancia como respuesta política a conflictos de conciencia y libertad religiosa. Es la puerta de



entrada al entendimiento de la preeminencia de los derechos individuales como valores fundamentales, y también pilar de la ciudadanía moderna porque la tolerancia es un principio y un valor que se aplica para defender la coexistencia libre y pacífica de quienes piensan y creen de manera diferente. Desde este contexto, doy paso a la exploración analítica de términos y definiciones como: minorías, minorías nacionales, pueblo, pueblos indígenas y autodeterminación, derechos individuales de las personas pertenecientes a minorías y derechos colectivos de los pueblos indígenas; lo anterior, de manera conjunta a la exploración jurídica de los discursos declarativos de derechos, que fue oportuno para observar cómo es que se colocan algunos términos en lugar de otros con la intención de contener los alcances que pudieran potenciar y, con ello, evitar dimensionarlos hacia la creación de nuevos derechos. Es decir, en tales movimientos conceptuales se perciben juegos de fuerzas, tanto de los poderes establecidos como de las luchas de resistencia de quienes se ven excluidos de los derechos humanos y exigen un sitio en su institucionalidad. Este es el caso de los esfuerzos que representantes de los pueblos indígenas han desplegado en el ámbito internacional para llevar al reconocimiento la dimensión colectiva de los derechos humanos, y que ha sido un camino más que largo, lleno de dificultades, tanto que todavía en algunos Estados permanecen sin reconocimiento y/o sin el apoyo de leyes que los hagan posibles, así como de cambios en los enfoques de derechos humanos que no jerarquicen su entendimiento, defensa y aplicación.

En este capítulo, precisamente, presento una panorámica del contexto jurídico-político de los avatares de los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas y el arribo de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007.



En el segundo capítulo, intitulado “Exclusión de la diversidad y poder intercultural en América Latina”, me di a la tarea de recurrir a los discursos de dominio impuestos a los pueblos indígenas tras la llegada de la invasión europea, y que trajeron a estas tierras el argumento de la igualdad de todas las criaturas de Dios, perteneciente al modelo organicista, inclusivo, asimétrico o de igualdad proporcional, que reconoció a los pueblos indígenas como parte suya para conducirlos a la fe civilizadora; la manera en la cual se concretaron estas relaciones políticas consistió en la separación de las plazas públicas entre repúblicas de indios y de españoles. Con la llegada del liberalismo, los impulsos de las Cortes de Cádiz y los procesos de independencia de América Latina, el modelo liberal tuvo que adaptar la población a éste, ante tal imposibilidad, las oligarquías tomaron el lugar de la soberanía popular y se dirigieron a hablar en nombre de las naciones cívicas. En estas historias, los pueblos indígenas no tuvieron cabida, por lo cual fueron vistos como un problema que había que entender y canalizar adecuadamente y, en consecuencia, se convirtieron en objeto de estudio.

En el siglo xx, el indigenismo como política de Estado, se diseña por la región como una cruzada para lograr la asimilación de los pueblos indígenas y obtener de una vez por todas las condiciones para ingresar a la modernidad. En Pátzcuaro, Michoacán (1940), tuvo lugar el primer encuentro indigenista que congregó a países de la región. Este programa regional de asimilación de los pueblos indígenas fue simultáneo a otros, llevados a cabo para resolver la crisis de la segunda posguerra, en este entorno aparecen las relaciones internacionales conducidas por la nueva concepción de la Cooperación Internacional, desde ellas se originan la Organización de las Naciones Unidas y el Acuerdo Bretton Woods, de donde provienen el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial con los que se



gestionaron las crisis internacionales, financieras y monetarias. También observamos aquí el entendimiento de las regiones mediante la tónica: Primer, Segundo y Tercer mundos. Ambos esfuerzos, el regional latinoamericano, de negación de sus raíces, y el internacional, imponiendo sus propias reglas económicas, han levantado respuestas de resistencias como los derechos a ser diversos en la economía, en las lenguas, en las relaciones con el hábitat, en la concepción del desarrollo y bienestar, etcétera.

Más adelante en este mismo capítulo, retomé las acciones de inconformidad de algunos pueblos indígenas en nuestra región, como es el caso del levantamiento zapatista en Chiapas el 1 de enero de 1994, el cual marca un antes y un después en la lucha por su dignidad y demandas. Los acuerdos entre el gobierno y los alzados, firmados en San Andrés Larráinzar en 1996, su incumplimiento en 1997 por la presidencia de México y la negativa del Congreso de la Unión en 2001 para resolverlos favorablemente, llevaron a los pueblos zapatistas a continuar sus luchas y resistencias con la fundación de las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, en agosto de 2003. En estas comunidades zapatistas y en otras más se construyen proyectos que recrean sus tradiciones para innovar frente a los acechos permanentes de las autoridades federales y estatales.

En otros países del continente, como Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009, se refundaron sus Constituciones en las que se proclaman ser Estados plurinacionales e interculturales. En teoría, ambos son ejemplos de nuevos derroteros políticos y jurídicos que, por lo pronto, renuevan las aspiraciones de poder inclusivo y participativo para los pueblos, ya sean o no indígenas. Las fuerzas políticas y económicas internas y globales serán factores a considerar por los gobiernos para llevar estas aspiraciones a sus potencialidades alternativas o bien para sólo administrar su formalidad innovadora.



En el siguiente capítulo: “Samuel Ramos y los valores universales”, abordé a una destacada figura del medio académico filosófico mexicano, quien si bien abrió camino a la vida académica no consideró la diversidad cultural manifestada en los pueblos indígenas como parte de las coordenadas para un humanismo futuro. La filosofía de Samuel Ramos propone la asimilación de los indígenas, echa mano de todo un programa ético frente a la crisis de valores y tiene el supuesto de que la separación del indio de su cultura es la mejor opción. Al seguir sus planteamientos, la claridad de sus reflexiones filosóficas y la conciencia de la crisis mundial contrastan con el sesgado pero contundente rechazo a la diversidad cultural.

En el cuarto capítulo: “El proyecto ético político para las asociaciones pluriétnicas: Estado plural y ciudadanía restringida”, acepté de manera simbólica la estafeta del autor anterior, para ir en busca de otro autor que sí diera cabida a una inclusión del entorno desigual y diverso, culturalmente hablando. Me refiero a la obra de Luis Villoro, en la que se encuentran respuestas distintas a las de asimilación, integración o desaparición de la diversidad cultural, ya que propone espacios comunes de política y ética para la autonomía de los pueblos indígenas. Es así, que en este apartado presento derroteros donde considero el ofrecimiento villoreano de la construcción de límites y máximos de convivencia, como una preocupación que no le pertenece a una sola tradición o pueblo, sino que son valores que convocan a todos los pueblos.

La propuesta de Villoro sobre la justicia por vía negativa se mantiene sugerente para vincular el problema de la participación y la exclusión, su concepción de ciudadanía restringida se coloca como una opción y objeto de debate frente a distintas propuestas que hablan de ciudadanías diferenciadas, complejas, ampliadas, de solidaridad, etc., que dejan abierta la cuestión: ¿cómo asegurar la participación



de los pueblos indígenas en la plaza pública sin que eso signifique que el factor étnico se convierta en un obstáculo para la ciudadanía igualitaria y al mismo tiempo ésta no sea excluyente de la diversidad cultural?

Villoro pertenece a la clase de filósofos que resuelven sus formulaciones y, al mismo tiempo, conversan con sus posibles interlocutores. Al destacar sus reflexiones sobre el Estado plural como propuesta que reconoce la participación de las autonomías desde la comunidad de los pueblos indígenas, la pregunta que me sugirió es la siguiente: ¿será ésta la respuesta más radical que podamos pensar para transformar las prácticas políticas y jurídicas?

Desde este cuestionamiento es que formulé el siguiente y último apartado: “La dignidad intercultural y su fundamentación”, que tiene que ver con las preocupaciones presentadas en los capítulos anteriores. Una de ellas —como señalé arriba— es si el Estado plural es la mejor opción para atender la interdependencia de los derechos humanos y dar cauce a la participación de los derechos de los pueblos indígenas. Pues como sabemos, existen otros tipos de Estado, como los plurinacionales e interculturales ya mencionados, representados por Bolivia y Ecuador, que han enfilado sus propuestas desde formas híbridas que reúnen valores de distintas tradiciones culturales con los derechos humanos.

Además de estas situaciones, me interesé en estudiar su relación con los factores de interculturalidad y plurinacionalidad como instituciones que idealmente se proponen brindar otras bases de desarrollo que no pasen por alto el factor de la diversidad cultural como un derecho humano. La lectura de los estudios coordinados por Boaventura de Sousa Santos, Agustín Grijalva y José Luis Exeni me permitieron avizorar distintos problemas éticos y los apliqué a lo largo del libro, específicamente en los capítulo II y IV, por ejemplo



cuando abordé la situación de las mujeres violentadas al interior de sus comunidades. En estos planteamientos se muestran puntos álgidos para la actuación de enfoques éticos de derechos humanos, que hacen necesario contar con interpretaciones hermenéuticas no sólo de formas jurídicas, sino de contenidos y principios éticos de la dignidad universal intercultural. Aunado a lo anterior es necesario también reconocer que las propuestas de solución no pueden venir de ejercicios teóricos anticipados, sino de las alteridades involucradas así como en su practicidad. La reflexión filosófica sobre estas preocupaciones requiere recoger las voces de la alteridad y de sus disidencias, por eso son tan relevantes los estudios que ofrecen las ciencias sociales y los testimonios de quienes ponen en marcha la vida intercultural, es decir, los agentes prácticos.

Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM el apoyo a la publicación de este libro financiado a través del Proyecto PAPIIT: *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*, IN 400412. A todos los miembros del equipo de investigación les manifiesto mi reconocimiento. Mi gratitud para la Dra. Estela Morales Campos quien apoyó la realización de los eventos internacionales en los que se presentaron los resultados de las investigaciones. Al Dr. Adalberto Santana también le agradezco las facilidades brindadas para el desarrollo de las actividades involucradas con el Proyecto.

# Capítulo I



## DE LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS A LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS\*

### CUESTIONES PRELIMINARES

Las poblaciones minoritarias son una constante en la historia de la humanidad, se pueden observar diferentes formas de coexistencia entre grupos mayoritarios y minoritarios a lo largo y ancho de las sociedades humanas. Aquí consideramos su relación a través de los derechos humanos y, por ello, no la remontamos más allá de las relaciones políticas modernas y contemporáneas en cuanto pertinentes para comprender cómo las minorías fueron tratadas políticamente, ya que la experiencia en Europa influyó en el tratamiento que se les dio a los pueblos indígenas de América Latina en la conformación de los Estados nación; en tales momentos a es-

\* La primera versión se presentó en el Seminario de Investigaciones de este Proyecto PAPIIT y se publicó en *Minorías sociales en América Latina en la era de la globalización*, Adalberto Santana y Tae Hwan Ahn [coord.], México, UNAM-UEEBIE-FIEALC, 2014. Ahora aquí presentamos los resultados finales con la incorporación de las observaciones recibidas.



tos pueblos se les declaró la guerra en nombre de las nuevas naciones cívicas.

Por esas razones es que mencionamos los rasgos más importantes de las políticas nacionales de exterminio, asimilación, incorporación e integración, como versiones de la negación y/o minusvaloración de la diversidad cultural de estos pueblos indígenas.

La normatividad de los derechos humanos de las minorías es reciente, comenzó a través de estipular las garantías de respeto para los individuos pertenecientes a ellas, posteriormente, apareció la mención de los derechos de las minorías en su dimensión colectiva. La normatividad para reglamentar los derechos humanos de los pueblos indígenas es todavía más reciente que la de las minorías. Es relevante mencionar que si bien ambos, minorías y pueblos indígenas, han tenido experiencias de exclusión que los semeja, hay también diferencias que es necesario señalar.

Es por esto que abordaremos las definiciones que sobre las minorías se han dado en Pactos, Declaraciones, Convenios, etc., con el objeto de esclarecer el andamiaje filosófico político que las han sustentado para introducir después el sentido colectivo de los derechos de los pueblos indígenas.

#### LAS MINORÍAS EN LA PERSPECTIVA LIBERAL

La pérdida de la supremacía de la Iglesia católica apostólica y romana, y la aparición de nuevos credos religiosos causados por la Reforma protestante en Europa, trastocaron las formas sociales y políticas entre los poderes seculares y eclesiásticos. Las guerras religiosas del siglo XVI pusieron en evidencia la incapacidad para dirimir de manera pacífica las diferencias culturales y religiosas. El fraccionamiento



religioso estuvo acompañado de la participación de los poderes seculares ligados a las nuevas conformaciones territoriales; reyes y príncipes apoyaron ya bien a las exigencias protestantes o a las católicas. Los poderes seculares primero respaldaron la causa de Lutero y luego la de Calvino, con lo que protegieron sus propios intereses económicos y políticos. La oposición ideológico-política al movimiento reformado estuvo representada por la Contrarreforma, un movimiento intelectual que involucró a gobiernos seculares y confesionales, pues detrás de ella se encontraban España y la Iglesia romana.

La coexistencia entre grupos pertenecientes a distintas culturas ya se había presentado antes del proceso de conformación de las relaciones modernas, pero en este período los objetivos políticos tuvieron distintas finalidades, por ejemplo, la pretensión de la asimilación de las minorías a la mayoría, exigiendo que las diferencias y las preferencias culturales se llevaran al ámbito doméstico para no afectar la constitución de la dimensión pública. Lo nacional de estas minorías puede entenderse como sus costumbres, lengua y religión que les conformó una identidad porque son prácticas y formas de ser que a todos los miembros les dota de un sentimiento de pertenencia, sin llegar a constituirse necesariamente en Estado;<sup>1</sup> son éstas, según los casos y las circunstancias, las que fueron objeto de asimilación e incorporación, exterminio o desplazamiento.

En el primer caso, la asimilación y la incorporación, las minorías nacionales y religiosas contribuyeron a consolidar las formas modernas de poder político ya que participaron en su desarrollo y fortalecimiento. En este sentido, son parte del proceso de transformación de los deberes de obediencia de los súbditos a su rey, a los

<sup>1</sup> Véase Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 15.



de resistencia frente a las autoridades que proscribieran sus creencias religiosas. De esta forma, se sentaron las bases para la aparición de los derechos de los individuos para elegir sus creencias religiosas y el derecho de resistencia, ya no como súbditos sino como ciudadanos.

Las minorías fueron tratadas con tolerancia como parte de la solución a los interminables conflictos políticos en la conformación del Estado-nación y de las mayorías nacionales; la tolerancia nació como una medida política estratégica y posteriormente se desarrolló en posturas éticas que elaboraron las obligaciones de respeto a las opiniones y las creencias de todos los ciudadanos en sus relaciones cívicas y sociales. Así definidas las cosas, la tolerancia resolvió el derecho y la libertad de los individuos pertenecientes a las minorías y mayorías religiosas y nacionales, sin llegar a obstaculizar el proceso de conformación de las nuevas relaciones de poder; además, con la tolerancia como valor ético-político se obtuvo el modelo o paradigma para solucionar conflictos o diferencias sin obstruir la libertad, ni arriesgar la paz y obtener estabilidad política. De este modo, pudieron darse las condiciones de la llamada cultura nacional correspondiente a las mayorías, es decir, a la comunidad igualitaria de ciudadanos.

Esta manera de plantear la convivencia se fundamenta en la afirmación de que los individuos tienen derechos previos a la sociedad civil y política, y que es a través de la reunión voluntaria de cada uno de ellos que convienen y pactan el origen del poder político. El poder proveniente de este contrato tiene como primera obligación asegurar los derechos naturales, imprescriptibles e inalienables de todos los hombres; sin embargo, no contrajo compromisos con las costumbres y sentimientos de pertenencia previos, puesto que éstos fueron interpretados como fuerzas opuestas a la igualación de todos los individuos frente a la ley.



La perspectiva iusnaturalista moderna que edificó al liberalismo, nos referimos a la filosofía política de John Locke, entiende el poder como un poder limitado por los derechos naturales y para hacerlos cumplir los reconoce en un cuerpo de derechos positivos, así el sujeto de estos derechos es el individuo sin distinciones a causa de su nacimiento o pertenencia cultural.

Por otro lado, las minorías nacionales se refieren a grupos humanos que decidieron perdurar como comunidad con tradiciones y continuidad en el tiempo y en el espacio; su territorio es el hábitat donde se asienta la comunidad, o bien, un imaginario cuya función simbólica dota de cohesión y conciencia de pertenencia.<sup>2</sup> La nación de las minorías es, en este sentido, anterior a la aparición del Estado nacional, porque no tiene relación alguna con la idea de soberanía nacional a la que está ligada aquél y que se sustenta en la voluntad de los individuos como conjunto de ciudadanos iguales para la libertad.

En contraste, las minorías nacionales que se mantuvieron como grupos separados y bien diferenciados no formaron parte de las grandes narraciones de acontecimientos, sino que como pueblos sin historia no fueron considerados a manera de sujetos de los relatos cívicos e institucionales de la modernidad, tampoco se beneficiaron de los derechos humanos.

El ámbito de lo público se conformó mediante la homogeneización jurídica y el principio de no discriminación entre los individuos. El liberalismo político justificado sobre la fundamentación ética que comprende al individuo autónomo dueño de sí mismo, con la capacidad de hacer todo lo que no ponga en riesgo la paz entre los individuos, adquirió el carácter de una conciencia histórica con una misma trayectoria y un mismo destino para compartir una cultura cívica de

<sup>2</sup> Véase Villoro, *op. cit.*, pp. 13-37.



tolerancia para disentir y resolver desacuerdos sin tener que abandonar la comunidad de ciudadanos. De hecho, este ciudadano es el destinatario de los principios de igualdad de derechos para la libertad y propiedad proclamados en las *Cartas Americanas* y en la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* del siglo XVIII, documentos que significaron la coronación de la concepción moderna de libertad.

En América Latina se importó este modelo con sus nociones de ciudadanía acordes con las aspiraciones de instauración de Estados independientes, situación que explica sintéticamente Jorge Pinto:

El Estado y la nación que construimos en el siglo XIX no admitió ni la diversidad ni el respeto por las formas culturales alejadas de la racionalidad occidental. Y convencidos que la unidad nos haría más fuertes, uniformamos un país [...] que aplastó nuestras expresiones culturales más ancestrales y debilitó nuestra identidad.<sup>3</sup>

En Europa, la crítica de los derechos humanos desde la izquierda marxista consistió en desvelar lo que hay detrás del aspecto formal de la igualdad de la que se habla en los derechos del hombre. Marx denunció que son más bien la generalización de una idea particular de hombre: el burgués, que justifica la alienación y explotación de una clase social a otra, que oculta las desigualdades reales y, por tanto, la igualdad proclamada en los derechos humanos no las extermina. A pesar de la crítica de Marx a la perspectiva individualista,<sup>4</sup> y que

<sup>3</sup> Estas son las palabras de Jorge Pinto Rodríguez aplicadas a la *chilenidad* en su magnífico libro: *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, p. 275. Versión en línea: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0027516.pdf>

<sup>4</sup> Marx se refiere a los derechos humanos de manera crítica en *La Cuestión Judía*, *La ideología alemana*, y en *El Capital*.



inspiró la defensa de los derechos económicos, sociales y culturales que propugnaron ir en contra de los efectos de la división de las clases sociales, el problema del respeto a las minorías estuvo marcado por la concepción de que son pueblos sin historia, desincorporados de las luchas de reivindicación o bien del progreso.<sup>5</sup> Es por ello que los derechos de las minorías no se reducen a las demandas de los derechos individuales o económico-sociales, derechos conocidos como la primera y segunda generaciones. Veamos por qué.

La modernidad se identificó con la superación de los estamentos y grupos separados para lograr una sociedad cohesionada, las minorías fueron una fuerza en sentido contrario, no protagonizaron la evolución de las relaciones políticas modernas sino, en algunos casos, representaron un compás de espera para ser asimiladas, en otros, para ser desterradas o exterminadas. En esta historia, las minorías no tuvieron Declaraciones que las protegiesen de las mayorías.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> La referencia de Hannah Arendt acerca de que fue Otto Bauer quien acuñó el término de las minorías como pueblos sin historia, se consulta en *Los Orígenes del Totalitarismo*, p. 347. Y para contar con un reconocimiento de las posturas de Marx y los marxistas desde un panorama general véase: Héctor Díaz Polanco, “Etnia, clase y cuestión nacional”, en *Cuadernos Políticos*, pp. 53-65. Versión electrónica: <http://www.bolivare.unam.mx/cuadernos/cuadernos/contenido/CP.30/30.6HectorDiaz.pdf>

<sup>6</sup> Will Kymlicka señala que la perspectiva liberal también alberga a grandes defensores de los derechos de las minorías. Como es el caso de Leonard T. Hobhouse quien las apoyó a través del programa de protección instaurado en la Sociedad de Naciones. Véase *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, pp. 78-87. Es importante mencionar que no podemos desarrollar la postura liberal en sus matices, porque abarca autores con diferencias profundas, desde el liberalismo posesivo hasta el igualitarismo liberal, es decir, desde John Locke hasta John Rawls, pasando por los utilitaristas como Jeremy Bentham y John Stuart Mill que objetaron y se opusieron, cada uno a su manera, a postular validez a los derechos naturales. Véase H. L. A. Hart, “Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill”, en *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1982.



A pesar de tenerlo todo en contra, las minorías diferenciadas no sólo no desaparecieron sino que se han mantenido con nuevas sub-especies: los desplazados, los apátridas, los desnacionalizados, sin papeles, etc. Poblaciones todas ellas que comparten el desamparo de la universalidad de los derechos humanos hasta nuestros días.

Hannah Arendt describe muy bien a las minorías modernas cuando señala que al uniformarse la humanidad en una sola a través de los derechos humanos, no hay ley que se aplique a la diferencia; por eso al producirse una nueva generación de minorías en el período entreguerras del siglo xx, éstas fueron el preámbulo de las creadas por el Estado nazi, en el que millones de personas desnacionalizadas y sin derechos a pertenecer a una comunidad estatal conformaron las condiciones para el holocausto. Por tanto, no existe “la minoría” sino “las minorías”, que son poblaciones con gran diversidad. Los apátridas del siglo xx presentaron rasgos y características históricas frente a las minorías nacionales preexistentes; de aquí que algunos especialistas<sup>7</sup> propongan su distinción, ya que el término incorpora a una extensa variedad de grupos.

Consciente de esta situación, Arendt afirma que es importante evidenciar que todas ellas están hermanadas, comparten experiencias de opresión, inferiorización y dominio, por lo que recomienda la realización de un estudio comparado entre la explotación colonialista y los pueblos europeos sin historia.<sup>8</sup> La condición de todas estas minorías es la de “no formar parte de la organización política”, lo que implica que todas ellas se hallaban arrojadas de la familia de naciones; porque no fueron objeto de leyes específicas con el sujeto o agente correspondiente, no había espacio para atenderlas desde sí

<sup>7</sup> Véase Natán Lerner, *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, pp. 19-37.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 372.



mismas, no se les quiso dar un lugar entre los derechos humanos, sólo en tratados que más bien fueron paliativos para su posterior integración o desaparición.

Los tratados [para las minorías] habían sido concebidos simplemente como un método indoloro y humano de asimilación, interpretación que, naturalmente, exasperó a las minorías. Pero no cabía esperar ninguna otra cosa dentro de un sistema de Naciones-Estados soberanas; si los tratados de minorías hubieran sido concebidos para ser algo más que un remedio temporal a una trastornada situación, entonces, las restricciones que implicaban a la soberanía nacional tendrían que haber afectado a la soberanía nacional de las antiguas potencias europeas. Los representantes de las grandes naciones sabían que las minorías en el seno de las Naciones-Estados tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas o bien liquidadas.<sup>9</sup>

## LAS MINORÍAS Y SUS DERECHOS

Al finalizar la Primera Guerra Mundial y firmados los Tratados de Paz, éstos tuvieron el propósito de lograr que los ciudadanos pertenecientes a minorías raciales, religiosas o lingüísticas no padecieran discriminación y fueran considerados en un plano de perfecta igualdad con los demás. Se establecieron medidas de protección de las minorías para preservarse como tales, lo que le valió a la Sociedad de Naciones, creada en 1919,<sup>10</sup> constituirse en una organización comprometida con la necesidad de resolver la discriminación de las personas pertenecientes a las minorías y, además, fortalecer la educación

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>10</sup> Esta organización entró en vigor el 10 de enero de 1920, se estableció en Ginebra Suiza. El 18 de abril de 1946 se celebró su última sesión.



en sus lenguas y sus culturas, pero siempre regida por el principio de la soberanía nacional.

Por lo dicho anteriormente, los más de veinte años de existencia de la Sociedad de Naciones significaron la oportunidad de presentar reclamaciones a nivel internacional debido al incumplimiento de la protección de las minorías como colectivo al interior de los Estados. Desde entonces, el ejemplo más activo lo ha tenido la Organización Internacional de Trabajo (OIT), creada en 1919 bajo el Tratado de Versalles al término de la Primera Guerra Mundial, hasta el momento<sup>11</sup> mantiene un papel de vanguardia en la defensa de los derechos laborales en el ámbito internacional. Esta visión de la OIT, respecto a los derechos económicos y sociales de las minorías ha tenido oposición, es por ello que las minorías nacionales han luchado para obtener un reconocimiento tanto de sus derechos individuales como sociales y colectivos. La oposición a los derechos sociales y colectivos proviene del paradigma liberal que resuelve las diferencias culturales como si fuesen entre individuos, como el caso de las variantes religiosas, cuyo andamiaje ideológico ya se ha señalado con anterioridad, por ejemplo, la definición de minorías de la Corte Permanente de Justicia Internacional en 1930 dice a la letra:

Un grupo de *personas* que viven en un determinado país o lugar, que tienen su propia raza, religión, lenguaje y tradiciones y que están unidas por esa identidad de raza, religión, lenguaje y tradiciones en un sentimiento de solidaridad, con vistas a preservar sus tradiciones, mantener sus normas de culto, asegurar la instrucción y educación de sus hijos conforme al espíritu y las tradiciones de su raza, y prestarse ayuda mutua los unos a los otros.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> En 1946 se convirtió en agencia especializada de la ONU.

<sup>12</sup> Natán Lerner, *op. cit.*, p. 22 (las cursivas son nuestras).



Se demarca que ellas están formadas por personas con diferentes razas, religiones, lenguajes y tradiciones. Este tratamiento fue el que prevaleció al disolverse la Sociedad de Naciones en 1946, el interés por las minorías decreció y exclusivamente la atención se centró en la protección de los individuos y no en la protección del colectivo. La nueva Organización de las Naciones Unidas (ONU) constituida en 1945, que nació como respuesta a los horrores del holocausto nazi, no mostró interés por las minorías, tanto en la *Carta de las Naciones Unidas* de 1945, como en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, no se hizo mención de ellas, pero sí del principio de no discriminación. En 1946 se creó la Comisión de Derechos Humanos,<sup>13</sup> y dependiente de ella se estableció la Sub-Comisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, en la que recayeron los preparativos del *Pacto de Derechos Civiles y Políticos* de 1966, su artículo 27 establece lo siguiente:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.<sup>14</sup>

La redacción de este artículo no provino de un consenso general de lo que ellas eran, por eso mismo no define qué sean, pero sí se encarga de aclarar quiénes son sus sujetos: los individuos o las per-

<sup>13</sup> En este ambiente aparecieron obras tan importantes como la de Thomas Humphrey Marshall, que vinculó el desarrollo de los derechos humanos con el de la ciudadanía en el Estado de Bienestar en la Inglaterra de la posguerra. Véase T. H. Marshall, *Ciudadanía y Clase Social*.

<sup>14</sup> Pacto de Derechos Civiles y Políticos. Versión electrónica en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>



sonas que pertenecen a las minorías. Esta descripción generó una serie de inquietudes que precisar, lo que condujo a que en 1977 el informante especial designado por la Sub-Comisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías, Francesco Capotorti, presentara un estudio de éstas, a las que define como:

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico, unas características que difieren de las del resto de la población y manifiestan incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma.<sup>15</sup>

Tal descripción de las minorías tiene diferencias respecto a la anterior: incluye el sentido grupal de la minoría en situación de inferiorización; es una definición que apela más a aspectos sociológicos que jurídicos, pero que también tendrá repercusiones en ese ámbito en tanto que al Estado se le solicitará una participación positiva en la protección de las diferencias culturales. Natán Lerner cita la opinión del gobierno de Finlandia, que en el año de 1985 se refiere a las minorías como “todo grupo étnico, religioso o lingüístico diferente de la mayoría de una determinada sociedad”. Desde Filipinas se propuso emplear el término de una manera más amplia y referirse mejor a “comunidades culturales” o “minorías culturales nacionales”.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> “A group of citizens of a state, consisting of a numerical minority and in a non-dominant position in that state, endowed with ethnic, religious, or linguistic characteristics which differ from those of the majority of the population, having a sense of solidarity with one another, motivated, if not implicitly, by a collective will to survive and whose aim is to achieve equality with the majority in fact and in law.” Definición de Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, p. 98, párrafo 568.

<sup>16</sup> Natán Lerner, *op. cit.*, p. 23.



Por lo que hemos visto, los derechos de las minorías son problemáticos pero su ambigüedad semántica no es el único problema. Este aspecto se revela cuando los mismos documentos de la ONU han tenido que delimitar cuáles son los alcances de sus derechos y porque con la aparición de los procesos anticolonialistas y los derechos de la tercera generación, las exigencias de las minorías y los pueblos indígenas contarán con otros elementos para sus reclamaciones.

La *Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos* (Carta de Banjul) adoptada en el marco de la Organización para la Unidad Africana (OUA) el 27 de julio de 1981, manifiesta la incorporación del proceso de liberación anticolonialista, en sus artículos 20 y 22 dice a la letra:

#### Artículo 20

1. Todos los pueblos tendrán derecho a la existencia. Tendrán el incuestionable e inalienable derecho a la autodeterminación. Decidirán libremente su status político y procurarán su desarrollo económico y social según la política que ellos mismos hayan escogido libremente.

2. Los pueblos colonizados u oprimidos tendrán derecho a liberarse de las ataduras de la dominación recurriendo a cualquier medio reconocido por la comunidad internacional.

[...]

#### Artículo 22

1. Todos los pueblos tendrán derecho a su desarrollo económico, social y cultural, con la debida consideración a su libertad e identidad y disfrutando por igual de la herencia común de la humanidad.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Aprobada el 27 de julio de 1981 durante la XVIII Asamblea de Jefes de Estado y Gobierno de la Organización de la Unidad Africana reunida en Nairobi, Kenya. <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1297.pdf?view=1>



El término pueblo no se emplea aquí únicamente como sinónimo de Estado, lo que recuerda la *Carta de las Naciones Unidas* cuando afirma: “todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación”, también da cabida a distintos destinatarios: a un sector de la población de un Estado o una minoría, o bien como pueblos indígenas; esta misma apertura de significados hace pensar en la condición de éstos pueblos en Estados independientes, por ejemplo, al hacer mención de los pueblos colonizados u oprimidos. La importancia de esta Carta es que:

[...] es muy innovadora y se separa de los instrumentos tradicionales de derechos humanos que dan preeminencia a los derechos clásicos, es decir, los individuales o liberales, para incluir en un mismo plano a los derechos colectivos —en su sentido más amplio—. Como resultado, la Carta Africana contempla no sólo derechos de las llamadas primera y segunda generaciones —algo por sí mismo único en los diversos sistemas internacionales de derechos humanos— sino además derechos de tercera generación o de los pueblos. La idea principal que se refleja es que los derechos individuales no son la única piedra angular, y por lo tanto, en la Carta Africana se procura integrar a las tradiciones africanas —preponderantemente con un matiz colectivo o comunitario antes que individual— a la herencia común de los derechos humanos.<sup>18</sup>

La *Carta Africana* contiene la mayoría de los derechos llamados de la tercera generación: a la autodeterminación de los pueblos, al desarrollo, a la paz, a la herencia común de la humanidad, a la iden-

<sup>18</sup> Yuria Saavedra Álvarez “El sistema africano de derechos humanos y de los pueblos. Prolegómenos.” en *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoInternacional/8/cmt/cmt20.pdf>, pp. 674 y 675.



tividad cultural, derechos a la seguridad colectiva de los pueblos, a la libre disposición de sus riquezas.<sup>19</sup>

Por su lado, la Organización Internacional del Trabajo, que en 1989, después de un proceso de revisión del Convenio 107 del año 1957, adoptó el Convenio 169 sobre *Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*, el cual se refiere a los derechos colectivos de los pueblos indígenas; por ejemplo, los artículos 13 y 14 de la OIT, defienden sus derechos de propiedad y posesión sobre las tierras y los territorios tradicionales, recogen sus denuncias sobre la transgresión de sus formas de vida; es un documento más bien de tipo procesal que un cuerpo de derechos. Esta vertiente es sensible a un tratamiento que ha sido bautizado como colectivista, que pugna por la ponderación de las bases culturales sobre las que se han apoyado las minorías nacionales y las exigencias de los pueblos indígenas.

Por tanto, la pregunta que surge desde aquí es: ¿qué pasa con los pueblos indígenas dentro de los Estados independientes? ¿Qué derechos tienen frente al Estado en el que se encuentran? Su solicitud a ejercer el derecho a la autodeterminación al interior de Estados independientes, ha venido a mostrar las limitaciones de la perspectiva liberal de los derechos humanos y la posibilidad de completarse con otros enfoques del ejercicio del poder que responda a las raíces de diversidad. Además, es importante tener presente que los derechos colectivos no se refieren a asociaciones profesionales, ni a las que tengan que ver con sociedades civiles de jugadores deportivos

<sup>19</sup> Véase Karel Vasak, *Pour les droits de l'homme de la troisième génération*, Estrasburgo, Institut International des Droits de l'Homme, 1979; 'Pour une troisième génération des droits de l'homme', en *Etudes et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'Honneur de Jean Pictet*, La Haya, Mouton, 1984. Consultar también *Symposium on the study of new human rights: the "rights of solidarity"* en <http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000407/040770eo.pdf>



y personas con alguna discapacidad, tampoco a los niños, ni a las personas LGBT.

En este último sentido, la Observación General 23 al artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos afirma en su número 5-1 lo siguiente:

Según los términos del artículo 27, las personas sujetas a protección son las pertenecientes a un grupo de minoría y que comparten en común una cultura, una religión y un idioma. De esos términos se desprende también que para la protección de esas personas no es indispensable que sean ciudadanos del Estado Parte en el que viven o se encuentran.<sup>20</sup>

En este artículo se dice plenamente que el Estado tiene que proteger a las personas pertenecientes a las minorías sean o no sus ciudadanos, aspecto que ya se venía gestando. Los números 6.2 y 7 dicen:

6.2. Aunque los derechos amparados por el artículo 27 sean derechos individuales, dichos derechos dependen a su vez de la capacidad del grupo minoritario para conservar su cultura, su idioma o su religión. En consecuencia, puede ser también necesario que los Estados adopten medidas positivas para proteger la identidad de una minoría y los derechos de sus miembros a gozar de su cultura y su idioma perfeccionándolos y a practicar su religión, en común con los otros miembros del grupo [...].

7. Por lo que se refiere al ejercicio de los derechos culturales protegidos por el artículo 27, el Comité observa que la cultura se manifiesta de muchas formas, inclusive un modo particular de vida relacionado con

<sup>20</sup> Asamblea General de las Naciones Unidas, Derechos de las minorías (art. 27) CCPR Observación general (*General Comments*) #23 al *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 08 de abril de 1994. Versión electrónica: <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/05/observación-general-23.pdf>



el uso de recursos terrestres, especialmente en el caso de los *pueblos indígenas* [...] El goce de esos derechos puede requerir la adopción de medidas jurídicas positivas de protección y medidas para asegurar la participación eficaz de los *miembros de comunidades minoritarias* en las decisiones que les afectan.<sup>21</sup>

La *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas*, aprobada por la Asamblea General el 18 de diciembre de 1992, en el preámbulo dice:

Inspirada en las disposiciones del artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos relativas a los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas.

Considerando que la promoción y protección de los derechos de las personas pertenecientes a *minorías nacionales* o étnicas, religiosas y lingüísticas contribuyen a la estabilidad política y social de los Estados en que viven [...].

Asimismo, el artículo 2 establece:

1. Las personas pertenecientes a *minorías nacionales* o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo. [...]

5. Las personas pertenecientes a minorías tendrán derecho a establecer y mantener, sin discriminación de ningún tipo, contactos libres y pacíficos con otros miembros de su grupo y con personas pertenecientes a otras minorías, así como contactos transfronterizos con ciu-

<sup>21</sup> *Idem.* (Las cursivas son nuestras).



dadanos de otros Estados con los que estén relacionados por vínculos nacionales o étnicos, religiosos o lingüísticos.<sup>22</sup>

Esta Declaración presenta la novedad de referirse con todas las letras a las *minorías nacionales*, el adjetivo “nacionales” muestra lo conflictivo del término minorías, aquí se evidencia la necesidad de mencionar el factor colectivo, aunque como vimos en la observación 23 al artículo 27, los esfuerzos primordiales van en la dirección de proteger los derechos individuales de las personas pertenecientes a las minorías, no obstante no se prescinde del factor colectivo porque es indisoluble del individual. El planteamiento que aquí surge y es muy importante para el caso de los derechos de los pueblos indígenas, es el que considera que el factor de las circunstancias o de los contextos es insoslayable para atender las demandas de respeto de la dignidad. En América Latina los pueblos indígenas han reclamado el reconocimiento de la diversidad representada por las matrices culturales a las que pertenecen como un derecho humano no solamente individual sino colectivo.<sup>23</sup>

#### LOS DERECHOS HUMANOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

El derecho de los pueblos indígenas a la diversidad cultural se exige como un derecho que se comparte y experimenta por el colectivo. Los derechos colectivos son distintos porque no quieren lo mismo que los individuales de la ideología liberal; no por ello, de antema-

<sup>22</sup> Aprobada por la Asamblea General en su resolución 47/135 del 18 de diciembre de 1992 (cursivas nuestras). <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>

<sup>23</sup> “La dignidad intercultural y su fundamentación”, pág. 143.



no, debemos tratarlos como excluyentes, solo una política en contra de ellos los interpreta como imposibles de proteger. Se requiere de un Estado que los haga respetar y sea capaz de lograr la coexistencia pacífica entre pueblos con diferentes formas económicas. Es importante mencionar que lo que hoy se nombra como derechos colectivos en América Latina tiene una ancestralidad que los hace más complejos, con una riqueza conceptual que reta a quienes pretenden encuadrarlos en una generación de derechos humanos específica, por ejemplo, Miguel León Portilla da cuenta de estas reclamaciones a través de una carta escrita originalmente en náhuatl, que data del 2 de mayo de 1556, por prominentes personas que se dirigen a Felipe II para denunciar: “los agravios y molestias que recibimos de los españoles, por estar entre nosotros y nosotros entre ellos [...] padecemos cada día tantas necesidades y somos tan agraviados que en breve tiempo nos acabaremos [...] porque nos echan de nuestras tierras y despojan de lo nuestro”.<sup>24</sup> Los contenidos incluidos en estas palabras son actuales y, al mismo tiempo, anteriores a las concepciones individualista y comunitarista liberales y socialista de derechos humanos, de ahí que sus derechos requieran ser comprendidos y protegidos con bases y propuestas que incluyan sus puntos de vista y concepciones del mundo. Veamos desde este señalamiento, algunas de las diferencias entre lo que solicitan los derechos de las minorías y los pueblos indígenas

Tanto los pueblos indígenas como las minorías desean generalmente conservar y promover su identidad. Sobre el terreno se pueden hallar situaciones en las que un grupo indígena se encuentre en posición similar a la de una minoría e, igualmente, algunas minorías pueden tener

<sup>24</sup> Miguel León Portilla, “La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Americanos*, p. 164.



un apego fuerte y de larga data a sus tierras y a sus territorios, al igual que los pueblos indígenas. Sin embargo, las minorías no tienen necesariamente el apego y las vinculaciones ancestrales, tradicionales y espirituales de larga data a sus tierras y territorios que suelen ser inseparables de la autoidentificación como pueblos indígenas.

En lo que se refiere a los derechos, las minorías han puesto de relieve tradicionalmente su derecho a que se proteja su existencia como grupo, a que se reconozcan su identidad y su participación efectiva en la vida pública y a que se salvaguarde su pluralismo cultural, religioso y lingüístico. En cuanto a los pueblos indígenas, también han puesto de relieve tales derechos, pero asimismo han propugnado tradicionalmente el reconocimiento de sus derechos a la tierra y a los recursos, de su derecho a la libre determinación y de su derecho a participar en la adopción de decisiones sobre las cuestiones que los afectan. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas exige que los Estados consulten y cooperen con los pueblos indígenas a fin de obtener su consentimiento libre, dado con conocimiento de causa, antes de emprender actividades de desarrollo que puedan afectarlos, en tanto que la Declaración de las Naciones Unidas sobre las Minorías enuncia un derecho más general a participar en la adopción de decisiones y exige que en las políticas y programas nacionales se tengan en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.<sup>25</sup>

A pesar de los distintos documentos a los que hemos acudido aquí, no se obtiene una clara diferenciación entre los derechos de las minorías nacionales y los pueblos indígenas, pues tienen imbricación. Para nosotros, las dificultades para diferenciarlos o relacionarlos tienen que ver con elementos y factores no solo jurídicos y

<sup>25</sup> *Derechos de las minorías: Normas internacionales y orientaciones para su aplicación*, p. 5. Versión electrónica: [http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights\\_sp.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_sp.pdf)



sociológicos, sino políticos y éticos. En algunas circunstancias, las minorías nacionales proceden en sus exigencias como si fueran pueblos con el derecho a la autodeterminación debido a sus proyectos propios para conservar sus culturas. Los pueblos indígenas en algunos países son mayorías pero tratados como si fueran minorías. En este sentido, los pueblos indígenas representan desafíos para ser comprendidos más allá de teorías políticas que han resuelto la creación de realidades virtuales como velos de la ignorancia que omiten evidenciar las asimetrías reales de desigualdad, pues no es tiempo ya de continuar sin ver sus diferencias como pueblos y naciones, las diferencias son para verlas y resolver su exclusión, no para acomodarlas por medio de modelos ineptos para conocerlas. Los derechos humanos de los pueblos indígenas son derechos para sus comunidades y para sus miembros, ellos mismos se han opuesto a ser definidos de manera oficial en el plano internacional, “insistiendo en la necesidad de preservar la flexibilidad y respetar el deseo y el derecho de cada comunidad indígena a la autodefinición. La ex Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, Erica Daes, reflejó esta postura al afirmar que ‘los pueblos indígenas han padecido las definiciones que otros les han impuesto’”.<sup>26</sup>

El estudio de Martínez Cobo proporcionó una definición práctica que dice así:

Las comunidades, los pueblos y naciones indígenas son los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión

<sup>26</sup> Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*, Ginebra, 2013, p. 6. [http://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManual-ForNRIS\\_SP.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManual-ForNRIS_SP.pdf). Consultado el 29 de julio de 2015.



y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios, o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de conformidad con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales.

En el Estudio se señala además que el indígena:

[...] es la persona que pertenece a una población autóctona por autoidentificación (conciencia de grupo) y que es reconocida y aceptada por esta población en calidad de uno de sus miembros (aceptación por parte del grupo). Esto otorga a las comunidades autóctonas el derecho y el poder soberano de decidir cuáles son sus miembros, sin injerencia externa.<sup>27</sup>

Es importante no perder de vista que el camino para la aprobación de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los*

<sup>27</sup> “Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems. [...] (1) occupation of ancestral lands, or at least of part of them; (2) common ancestry with the original occupants of these lands; (3) culture in general, or in specific manifestations, (4) language; (5) residence in certain parts of the country, or in certain regions of the world; (6) other relevant factors”, en José Martínez Cobo, Department of Economic and Social Affairs, Division for Social Policy and Development Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues, en *The concept of indigenous peoples*, Workshop on data collection and disaggregation for indigenous peoples, Nueva York, enero de 2004, p. 2. [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/workshop\\_data\\_background.doc](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/workshop_data_background.doc)



*Pueblos Indígenas* por la Asamblea General de la ONU, estuvo lleno de controversias y oposiciones, entre otras razones, porque no se veía con claridad que estos derechos colectivos de los pueblos indígenas no repitieran en automático el camino de las naciones a la descolonización, sino que son pueblos que se encuentran en Estados independientes, como es el caso de los pueblos indígenas en América Latina. Y otra razón que aún hoy sigue siendo causa de su rechazo es el supuesto de que su reconocimiento fomenta prácticas fundamentalistas, dogmáticas y cerradas, opiniones que han retardado la aprobación del Proyecto de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Organización de los Estados Americanos, ya que su preparación fue recomendada en el seno de su Asamblea desde 1989.

Consideremos ahora estos asuntos con mayor detenimiento, y proponemos hacerlo a través de los puntos de vista críticos y bien informados de John B. Henrilksen sobre los beneficiarios y los alcances de estos derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas, en el caso específico sobre su derecho a la autodeterminación. Este autor explica que es un principio y un derecho en la normatividad internacional de las Naciones Unidas, dado que éste es perentorio, su derogación no está permitida y sólo se enriquece a través de una concepción más amplia de la misma naturaleza.

El término pueblo no tiene una definición, en un sentido amplio incluye las siguientes características: 1. Una tradición histórica común; 2. Identidad étnica; 3. Homogeneidad cultural; 4. Unidad lingüística; 5. Afinidad ideológica y religiosa; 6. Vinculación territorial; y, 7. Vida económica compartida y en común.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> “(1) a common historical tradition; (2) ethnic identity; (3) cultural homogeneity; (4) linguistic unity; (5) religious or ideological affinity; (5) [*sic.*] territorial connection; and (6) common economic life. Moreover, the group should possess the



La Organización Internacional del Trabajo, a través del Convenio 169, precisa sus propios términos y define los alcances en sus lineamientos en la defensa de los derechos económicos, sociales y culturales. En el artículo 1.3 menciona: “the use of the term peoples in this Convention shall not be construed as having any implications as regards the rights which may attach to the term under international law”.<sup>29</sup>

John B. Henrilksen señala que el Convenio 169 no tiene competencia para interpretaciones legales del derecho a la autodeterminación; por ello, sostiene:

Indigenous peoples satisfy the criteria generally accepted for determining the existence of a people. The plain meaning of the term ‘all peoples’ thus includes indigenous peoples. There is no doubt that indigenous peoples are ‘peoples’ in all senses of the term, including for the purpose of the international law of self-determination of peoples.<sup>30</sup>

Este mismo autor explica que la implementación de este derecho puede cobrar distintas maneras de autodeterminación que no conducen al conflicto con la soberanía territorial o la unidad política de un Estado.<sup>31</sup>

Tal precisión del derecho a la autodeterminación se encuentra en el *Proyecto de la Declaración sobre los Principios del Derecho Inter-*

---

will or consciousness to be a people, and institutions to express the identity of the people. This is widely regarded as being the ordinary meaning of the term “peoples”, John B. Henrilksen, “Implementation of the right of Self-Determination of Indigenous Peoples”, en Marianne Jensen [ed.], *Indigenous Affairs*, p. 8. [http://www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/IA\\_3-01.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/IA_3-01.pdf)

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 8 y 9.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Estos son los sentidos de autodeterminación que el filósofo Luis Villoro va a analizar con relación al caso de los neozapatistas de Chiapas en su obra filosófico-política y que más adelante abordaremos en este libro.



*nacional referentes a las Relaciones de Amistad y a la Cooperación entre los Estados que facilitó su aprobación y fue la siguiente:*

*The establishment of a sovereign and independent State, the free association or integration with an independent State or emergence into any other political status freely determined by a people constitute modes of implementing the right to self-determination by that peoples. [...] Nothing in the foregoing paragraphs shall be construed as authorizing or encouraging any action which would dismember or impair, totally or in part, the territorial integrity or political unity of sovereign and independent States.<sup>32</sup>*

Los pueblos indígenas a través de representantes continuaron con la exigencia del reconocimiento de sus derechos humanos colectivos, a la autodeterminación y al autogobierno, y por fin el 13 de septiembre de 2007, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*<sup>33</sup> fue aprobada por la Asamblea General de la ONU. El artículo 8 dice a la letra: “Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura”.<sup>34</sup>

La autodeterminación ejercida a través de la autonomía y el autogobierno no exige la separación de los pueblos indígenas de los Estados,<sup>35</sup> estos modos son concreciones de la autodeterminación,

<sup>32</sup> José R. Martínez Cobo, *op. cit.*, p. 9 (las cursivas son nuestras).

<sup>33</sup> Fue aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. Disponible en línea: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf)

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>35</sup> Si bien es cierto que la autonomía no significa secesión en todos los casos, es posible que sea exigible en otros, como bien precisa el mencionado autor John Henrilsen siguiendo el espíritu del Report of the International Conference of Experts on the Implementation of the Right to Self-determination as a Contribution to Conflict Prevention: “Furthermore, the right of self-determination must also be regarded as establishing the right to separate from the existing state of which the



como queda establecido en la Declaración en el artículo 4; el derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones se establece en el artículo 5; en el 23, el derecho a definir su propio desarrollo y, en el artículo 34, a mantener y desarrollar sus estructuras institucionales, costumbres o sistemas jurídicos.<sup>36</sup>

## REFLEXIONES FINALES

El reconocimiento jurídico de estos derechos en los ámbitos nacionales son pasos que debieran ser impostergables porque los derechos a la paz, a vivir en un medio ambiente sin polución, al desarrollo, son todos ellos exigencias legítimas de los valores de nuestro tiempo como derechos humanos universales. La justiciabilidad es otro asunto que tendría que elaborarse al ser reconocidos, ya que es muy frecuente que los derechos humanos permanezcan en su formalidad y no como políticas en marcha, lo que da cuenta de que la justicia, desde enfoques de derechos humanos, sigue siendo endeble y con mayores riesgos para los pueblos indígenas de la región, y en riesgo extremo cuando no se les reconoce jurídicamente, pues es tanto como situarles en condición de indefensión interna, obligándoles a apelar a la norma internacional.

Ahora bien, la precariedad del reconocimiento y justiciabilidad de los derechos humanos de los pueblos indígenas, y de todos los demás derechos en nuestra región, tienen otros obstáculos como son

---

group concerned is a part, and to set up a new independent state, if the state concerned gravely violates its obligations towards a distinct people”, *op. cit.* p. 9.

<sup>36</sup> Véase Instituto Nacional de Derechos Humanos, *Situación de los derechos humanos en Chile. Informe anual*, p. 24. Disponible en línea: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/29228.pdf>



las brechas de pobreza y desigualdad; los opositores de estas garantías aducen que los derechos colectivos no debieran serlo porque además están a favor de la pobreza, el rezago y que, en última instancia, se defiende una forma de injusticia y no la justicia para estos pueblos, que debieran dejar sus culturas para incorporarse a la civilización, pues ellas son las que los mantienen en la marginalidad, etcétera, esto lo que muestra no es sólo ignorancia —que abona a las estrategias neoliberales contra las obligaciones de los Estados y la protección de los derechos humanos— sino que tergiversan su significado precisamente en contra de dar término a su discriminación y pobreza, ya que sin su reconocimiento se les condena a su exclusión.

Los Estados más desiguales no lo han hecho, como es el caso de Chile, así que si se logra su reconocimiento constitucional no tendrá por qué achacárseles que fomenten desigualdad, sino sería al contrario, se daría el primer paso para una nueva institucionalidad de derechos humanos. Lo que sucede es que los modelos económicos deberán cambiar a favor de políticas sociales y colectivas, y ese es el verdadero obstáculo para abatir y desaparecer el déficit de impartición de justicia e impunidad, que al no implementar los derechos colectivos se es más proclive a criminalizar su protesta y resistencia. Entonces, los Estados están fallando en sus obligaciones para con los derechos humanos. Dicho con otras palabras, para proporcionar seguridad, paz y beneficio de la integridad y del respeto de los pueblos indígenas, la exclusión debe ser confrontada desde la protección de sus derechos colectivos en interdependencia con los individuales y sociales. La historiadora argentina Isabel Hernández, frente a las relaciones entre los pueblos mapuche y las políticas de Chile y Argentina, se pregunta:



¿Podría la sociedad política y la sociedad civil no-mapuche de Chile o de Argentina, en forma consensuada, intentar reunir esfuerzos junto a la comunidad internacional, y junto a un claro liderazgo de las organizaciones mapuche, propiciar la implementación de una estrategia integral para combatir la discriminación cultural y el prejuicio étnico?.<sup>37</sup>

Tal cuestión es pertinente para reflexionar la condición de los derechos humanos en la región de América Latina, en todos los Estados en los que exista pluriculturalidad afrodescendiente, indígena, mestiza, blanca, etc., son retos para lograr enfoques y prácticas de interdependencia de los derechos humanos. Prosigamos con esta exploración, atendiendo la genealogía de la exclusión de los pueblos indígenas de las bases políticas, jurídicas y éticas de los Estados nacionales, en el siguiente apartado.

<sup>37</sup> Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, p. 196. [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7179/S2003714\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7179/S2003714_es.pdf?sequence=1)

# Capítulo II



## EXCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD Y PODER INTERCULTURAL EN AMÉRICA LATINA\*

### CUESTIONES PRELIMINARES

La *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007* es un acontecimiento en tanto culminación de un proceso que le mantuvo como *Proyecto de Declaración* por más de 20 años; y con ella se cuenta con la oportunidad de colocar el tema de la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos como criterios para las relaciones entre los Estados y los pueblos indígenas. Las mutuas influencias de las luchas de los pueblos indígenas en los ámbitos internacionales y los movimientos sociales nacionales son un fenómeno que se puede mostrar con

\* La primera versión de este texto se publicó en el libro colectivo que recogió los avances de las investigaciones del proyecto PAPIIT: *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*, Ana Luisa Guerrero [coord.], México, CIALC-Bonilla Editores, 2015. Después de considerar las observaciones recibidas tanto en el Coloquio de investigadores del CIALC como en el XVI Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, presento aquí sus resultados finales.



los casos de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), ya que en sus Cartas Magnas se proclaman Estados plurinacionales e interculturales. También se reconocen nuevos derechos como los de la naturaleza y se vinculan a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, así como a los demás tipos de derechos (individuales y sociales)<sup>1</sup>, lo que sin duda configura un suceso jurídico<sup>2</sup> que ofrece nuevos derroteros para los derechos humanos desde sus experiencias concretas.

En esta geopolítica, el reto de primer orden con respecto a la diversidad de sus pueblos indígenas es su reconocimiento para la marcha de su protección, atendiendo formas específicas de los países para responder a la indivisibilidad e interdependencia de los distintos tipos de derechos humanos. En muchos casos, los diálogos interculturales culminan en hibridaciones de valores provenientes de distintas tradiciones culturales y, en otros casos, resultan en conocimientos mutuos sin que se reúnan en claras hibridaciones pero sí con puentes de comunicación, porque el fin de la interculturalidad no es la desaparición de la diversidad cultural ni de los derechos colectivos de los pueblos indígenas ni tampoco disminuir los derechos individuales, sino obtener articulaciones entre todos ellos. Ahora bien, el compromiso con la interdependencia de los derechos humanos como interculturalidad implica retos a los Estados no sólo internos, como los que se han señalado con relación a la creación de nuevas institucio-

<sup>1</sup> Los derechos individuales son libertades de la persona, para elegir religión, de expresión, derecho a la justicia, derecho de pensamiento y opinión, para establecer contratos válidos; derechos políticos: de participación política, ya sea para elegir o bien ser elegido como autoridad. Los derechos sociales se refieren al bienestar social que el Estado tiene obligación de proteger en sus políticas públicas como derechos a la salud, al trabajo, a la educación, a la vivienda, etc.

<sup>2</sup> Danilo Caicedo Tapia señala algunas de las diferencias entre los procesos de estos dos países frente a la plurinacionalidad, véase: “Criminalización de las comunidades indígenas”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez [eds.], *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, pp. 211 y 212.



nes que la atiendan, sino también externos, como los que tienen que ver con las relaciones internacionales en los ámbitos económico y político, que sin duda pondrán a prueba los compromisos políticos y económicos diferentes a los de los derechos humanos, porque finalmente son escenarios de fuerzas de poder que empujan a alianzas o distancias frente a las empresas y corporaciones transnacionales, y presiones de las potencias, que se manifiestan en limitaciones para los Estados en sus compromisos con la protección y el respeto a los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas, por estas mismas razones, el reconocimiento constitucional de éstos no puede ser regateado pues se les condena a no contar con herramientas en defensa de su integridad.

Es pertinente que aclaremos qué entendemos por interculturalismo:

El interculturalismo en sentido ético es el ideal normativo que orienta el desarrollo político del Estado y los derechos humanos como indivisibles e interdependientes, a la vez transculturales e interculturados. Sus valores son: respeto y reconocimiento mutuo entre culturas, apertura al aprendizaje mutuo, condición de igualdad social, solidaridad, fraternidad y libertad. Además, tales valoraciones no pierden el contexto, ya que la interculturalidad no puede llevarse a efecto si no es desde una situación concreta. Las valoraciones éticas tienen que estar enlazadas a las teorías políticas para dimensionar la protección y la aplicación de los derechos humanos lo más profunda y amplia que las circunstancias permitan. Por esto es importante que el Estado pueda llevar a cabo el interculturalismo.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> En esta definición he seguido el concepto interculturalidad de Xabier Etxeberria, ver: Ana Luisa Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, pp. 91 y 92.



La apertura a los derechos colectivos y su reconocimiento<sup>4</sup> en América Latina está constituida por ideales más que por experiencias consumadas, se requiere su fomento para que obtengan arraigo, pues de otro modo pueden resultar en otras maneras de recrear viejos colonialismos. Por lo tanto, como ideal ético, la interculturalidad de los derechos humanos es una acicate en la búsqueda de mejores condiciones equitativas y contra las enormes desigualdades en América Latina.<sup>5</sup>

La atención a estos asuntos va de la mano con el reconocimiento de las estrategias de ocultamiento de la diversidad cultural, y una

<sup>4</sup> “Los tratados y convenciones internacionales han influido la legislación interna de los estados latinoamericanos. El primer país en reconocer el pluralismo jurídico y otorgar facultades jurisdiccionales a los pueblos indígenas fue Colombia (1991), después Perú (1993), enseguida Bolivia (1994, 2003 y 2009), Ecuador (1998) y Venezuela (1999). Más adelante las constituciones de Paraguay (1992) y de México (1992), también reconocieron con ciertas variantes los derechos de referencia y el pluralismo jurídico”, Thais Luzia Colaço, “El reconocimiento constitucional del derecho y la jurisdicción indígena como afirmación de la autodeterminación de los pueblos indígenas”, en revista *Alegatos*, p. 249. <http://gpaju.ufsc.br/files/2015/02/Revista-Alegatos-Artigo.pdf>. También disponible en [www.corteidh.or.cr/tablas/r33514pdf](http://www.corteidh.or.cr/tablas/r33514pdf). Consultadas el 25 de julio de 2015.

<sup>5</sup> Véase Ramiro Ávila Santamaría, “El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008”, en *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez [eds.]. Los estados plurinacionales latinoamericanos se distinguen de otros países también plurinacionales, por los planteamientos interculturales para las relaciones entre sus pueblos originarios y la justicia ordinaria. Podríamos describirlos como lo hace Luis Fernando Ávila Linzán: “[...] tal como lo hemos manifestado, la interculturalidad, como una expresión de un ‘constitucionalismo intercultural’ en los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador, va más allá de las culturas indígenas, y puede ser aplicada a otras expresiones culturales, tales como las culturas urbanas y las personas extranjeras”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva [eds.], “Disputas de poder y justicia: San Lucas (Saraguro)”, *op. cit.*, p. 378. Así también véase Idón Moisés Chivi Vargas, “El largo camino de la jurisdicción indígena”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez [eds.], *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, p. 333.



manera de contribuir a desvelarlas es a través de preguntarse por la función que han tenido las filosofías políticas y jurídicas en esa penumbra, y exhibir la genealogía del poder que<sup>6</sup> se apropió el “Foro” que defiende la dignidad sin dar paso a la participación de los pueblos originarios. Entendemos por cuidado de lo humano todas aquellas prácticas y justificaciones que son ofrecidas para la preservación de la vida de todos los miembros de una comunidad y sociedad, así como del respeto que se merecen y, desde nuestro punto de vista, podrían ser elementos constitutivos llamados a establecer los cimientos en la construcción de comprensiones interculturales de los derechos humanos y de la dignidad de todos los humanos como individuos, grupos y colectivos.

#### LA CONCEPCIÓN OCCIDENTAL INDIVIDUALISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS ANTE LA PRESENCIA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Las respuestas y posturas desde la filosofía tienen un gran espectro, que pueden ser englobadas en dos grandes grupos: quienes conciben los derechos individuales como los únicos derechos humanos universales, sin la inclusión ni el conocimiento de principios éticos provenientes de la diversidad cultural. Y, por otro, se encuentran los que entienden a los derechos humanos como valores relativos a las culturas que los generan, es decir, ellos valen sólo al interior de cada una de ellas porque el alcance de los valores se define por las reglas y normas provenientes de sus propios referentes. En consecuencia, sólo existen derechos humanos culturales y éstos no son universales.

<sup>6</sup> Es decir, aquí no entendemos la deconstrucción como un método positivista ni como el medio para destrozarse una perspectiva filosófica, sino más bien la consideramos un recurso de análisis para articularla a la genealogía de los discursos de la exclusión de la diversidad cultural.



Tales planteamientos pueden expresarse en una forma disyuntiva exclusiva: o universalismo abstracto o relativismo cultural sin término medio.<sup>7</sup> Esta primera manera no se mantiene en oposición total porque cuando analizamos los supuestos sobre los que se levanta cada una de esas formas alternativas vemos que establecen ideas coincidentes; por ejemplo, el universalismo abstracto —en tanto que es un producto cultural— se podría afirmar que es válido únicamente para sus miembros, por lo que la universalidad de los valores que pretende representar está más bien apoyada en la capacidad de su cultura para imponerse en otros sitios del planeta y no en la consideración de argumentos y razones que incluya a todos los humanos que no pertenezcan a su tradición cultural, como las culturas que tienen otras formas éticas. Resulta ser así la generalización de una perspectiva de lo universal que, utilizándola desde el poder, justifica el dominio e inferiorización de una cultura sobre otra.

El relativismo cultural,<sup>8</sup> por su lado, sostiene que los valores sólo tienen vigencia al interior de las culturas y, en consecuencia, no es posible crear valores y teorías éticas que resuelvan la búsqueda de principios comunes. Esta perspectiva conduce a callejones sin

<sup>7</sup> Un texto clave para comprender el relativismo cultural desde la Antropología y que al mismo tiempo muestra su rechazo es el de Donald E. Brown, *Human Universals*. En el ámbito filosófico latinoamericano son relevantes los siguientes textos: Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*; Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*.

<sup>8</sup> Para una presentación de las diferencias conceptuales entre relativismo cultural, relativismo moral y ético, que aquí he seguido y aplicado libremente, consultar el libro de José Rubio Carracedo, *El hombre y la ética*, p. 241. Para consultar las propuestas de expertos en el tema de los derechos humanos y los pueblos indígenas recomiendo los siguientes autores: Magdalena Gómez Rivera, *En busca de la costumbre jurídica*, *Boletín indigenista*, núm. 4, enero-febrero, 1990, Instituto Nacional Indigenista, México; Rodolfo Stavenhagen, *Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas*, *Misión México*, México, ONU, 2004.



salida en la tarea de obtener principios que promuevan el respeto de todos los individuos, grupos y culturas más allá de estrategias de dominación o imposición, además, y esto es muy relevante, de acuerdos mínimos que puedan y permitan las propuestas del respeto de todos los humanos. Es decir, el relativismo cultural puede desembocar en un relativismo ético que afirme la imposibilidad de crear principios que acerquen a las culturas, se supone aquí que la razón es débil e incapaz de elaborar una ética que, aceptando el relativismo moral, pueda ofrecer principios éticos en términos incluyentes de matrices culturales distintas. Desde aquí, se podría llegar a justificar que cualquier individuo, grupo o colectivo sean considerados objetos a disposición de quienes tengan el poder para disponer de ellos en el territorio al que ingresen o se encuentren.

Ambas posturas son coincidentes en negar las posibilidades de una ética apta para el diálogo entre las culturas, ya sea porque en el proceso racional la diversidad moral no signifique un elemento importante y sí un obstáculo para plantear la universalidad de principios, o porque se plantee que no hay nada universal ni tampoco algo parecido a una capacidad humana para crear principios éticos interculturales y universales. Una y otra sólo validan su propia idea de lo valioso sin contrastarse a través de la diferencia, tampoco intentan intercambios y pérdidas de contenidos como factor hermenéutico de paso para entrar en mutuos contactos, las dos posturas en cambio sólo proponen autorreferencias, ciegas al valor de lo que está fuera de sus universos.

La exigencia de la fundamentación intercultural de los derechos humanos proviene de la necesidad de entender la diversidad cultural y su relación con los derechos humanos como dignidad universal. El punto central es que en la justificación de los derechos humanos universales se requiere de mayor presencia y participación de pers-



pectivas interculturales como forma de dar cuenta de la interdependencia de todos los derechos humanos.

En nuestra región latinoamericana, el indigenismo ha sido la estrategia más estructurada para asimilar a los pueblos indígenas; en contraparte, los Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia levantan expectativas al proyectar instituciones en la dirección opuesta inclusiva de los principios éticos de los pueblos indígenas. Veamos a continuación algunos de los discursos y apoyos filosóficos que han servido al poder excluyente y, posteriormente, avizoraremos algunos elementos de ruptura con este tipo de poder a partir de las aportaciones de la plurinacionalidad y de la interculturalidad, ya mencionadas, y con ellas mostrar las razones por las que se requiere la participación ética de la diversidad cultural a la hora de fundamentar los derechos humanos y la dignidad.

#### LA CONSTRUCCIÓN DEL PODER EXCLUYENTE DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

La colonización europea en lo que hoy conocemos como América Latina<sup>9</sup> tuvo en el pensamiento político de la llamada Segunda Escolástica a su más fuerte influencia intelectual. Esta filosofía de la evangelización de los pueblos originarios indígenas se justificó sobre ciertos principios, por ejemplo el que dice: toda creatura es hija del mismo y único Dios. Así como también se valió de la prescripción de que el tratamiento correcto de los indios consiste en el empeño de

<sup>9</sup> Con respecto al nombre que se le asigna a esta región del mundo, el líder aymara Takir Mamani, propuso el término *Abya Yala* para referirse a la totalidad del continente americano en lugar de llamar América Latina o Latinoamérica a la región, que es un nombre impuesto por los europeos. *Abya Yala* significa “Tierra en plena madurez”, “tierra fértil” y proviene de la etnia Kuna de Panamá.



lograr su conversión voluntaria para servir al Emperador y a Dios como máxima autoridad moral.

La igualdad que se predicó en este momento no era la igualdad de la modernidad liberal, ya que en el modelo organicista la justicia no es ciega ante las distintas funciones para lo que las partes fueron creadas. La justicia da a cada miembro lo que le corresponde del bien común, porque el todo es antes que el fragmento o la parte. Este fue el modelo social inclusivo jerárquico que otorgó dignidad de acuerdo a las tareas desempeñadas por las partes del cuerpo orgánico; por consiguiente, la concepción de dignidad es proporcional: se reparte con igualdad proporcional entre los grupos del organismo social y político, la que para los pueblos indígenas resultó ser una especie de clasificación de la que no podían desprenderse, destinándoles a adquirirla por medio de su evangelización, pues, de otra forma, si bien criaturas de Dios se perderían la oportunidad de corregir el camino.

Tal perspectiva filosófica tiene representantes muy importantes tales como Francisco de Vitoria,<sup>10</sup> quien sostuvo que el Emperador reinaba sobre una comunidad de pueblos libres; sin embargo, el origen de todo poder es divino no humano. Dios es quien da el poder a la comunidad de hombres, pensamiento que tuvo su concreción en “Las Leyes Nuevas para la Gobernación de las Indias”. Citamos las palabras que en 1542 pronunció Carlos I: “Ordenamos y mandamos que de aquí en adelante, por ninguna causa de guerra ni de otra alguna, se pueda hacer esclavos a los indios, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Recuérdese su discurso *De Indis & De Jure Belli*.

<sup>11</sup> Palabras recogidas por Jorge Mario García Laguardia, “Constitucionalismo y derechos humanos en América Latina”, en Abelardo Villegas, *et al.*, *Democracia y derechos humanos*, pp. 148 y 149.



Por consiguiente, la concepción de los pueblos indios como criaturas de Dios les reconoció un origen igualitario, que no significó que tuviesen el mismo valor social que los aristócratas y funcionarios españoles. No obstante, a pesar de ser una inclusión de dominación para los pueblos originarios, en los hechos, los encargados de imponer autoridad la interpretaron como inconveniente a sus intereses y la rechazaron, de aquí provienen las inconformidades de los defensores de los indios quienes vieron en esos actos injusticia y vejación.

“Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas pasaron a la historia, como los primeros que denunciaron las terribles violaciones a los derechos humanos de aquellas inmensas poblaciones”.<sup>12</sup> Las denuncias que el segundo hiciera en su obra y en su práctica han sido reconocidas por su fuerza y decisión en contra de los excesos de los encomenderos, pero hay otros personajes que no fueron de propaganda y más bien quedaron en la sombra hasta muchos años después, como es el caso de la obra del oidor Alonso de Zorita, quien relata en su *Breve y Sumaria Relación* la administración de justicia entre los indios mexicanos, que viene a proporcionar un cuadro sobre la destrucción de la economía agrícola autóctona.<sup>13</sup>

La solución que la Corona encontró para recuperar a los indígenas del dominio de los encomenderos fue a través de la separación entre indios y españoles<sup>14</sup> en la república de indios.<sup>15</sup> En esta historia

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Alejandro Lipschutz, recomienda interpretar a Zorita como "observador objetivo de las cosas de las Indias", *La Comunidad Indígena en América y en Chile. Su pasado histórico y sus perspectivas*, p. 57.

<sup>14</sup> La división entre repúblicas de indios y de españoles le sirvió a la Corona para paliar el pluralismo jurídico, que ha sido un fenómeno experimentado en muchos períodos históricos, que implicaba la existencia de ambas. Los estados plurinacionales en sus constituciones pretenden que el pluralismo jurídico sea intercultural, lo que significaría la construcción de una presencia jurídica realmente novedosa.

<sup>15</sup> “Para hacer eficiente el régimen colonial, se reconoció a algunas autoridades in-



de separación y dominación entre europeos e indígenas, los pueblos mapuche tuvieron una situación diferente en cuanto los Parlamentos operaron tanto en Chile como en Argentina como espacios políticos que llevaron los conflictos y las fuerzas de poder por otros mecanismos además de la guerra y el sometimiento. El caso chileno es muy importante para ilustrar las relaciones de pluralismo jurídico e interculturalidad durante la Colonia, como bien lo explica Jorge Pinto:

El Parlamento como mecanismo de entendimiento y distribución del poder funcionaba perfectamente. Las promesas de paz y amistad que se sellaban en ellos aseguraban la tranquilidad. Eran, sin duda, ceremonias rituales que mantenían el equilibrio en la Frontera.<sup>16</sup>

Con la llegada de las Cortes de Cádiz los pueblos indígenas estuvieron lejos de ser beneficiados de sus aires liberales, pues se les va a imprimir un duro golpe a sus formas de convivencia mantenidas en las repúblicas de indios en las que pervivieron costumbres y muchas otras de sus estructuras sociales.<sup>17</sup> Alejandro Lipschutz, en sus estu-

---

dígenas que servían de enlace con la Colonia, con el fin de facilitar la organización de los indios para el trabajo, el tributo y la evangelización. Se permitió la conservación de “usos y costumbres” indígenas mientras no afectasen la Ley “divina y natural”, el orden económico-político ni la religión católica. Se autorizó a los alcaldes de los pueblos de indios administrar justicia en causas entre indios, pero sólo cuando la pena no era grave, por la ideología de la inferioridad natural. Los casos graves debían pasar al corregidor español (Yrigoyen, 1999: 46-47)”. Citado en Raúl Llásag Fernández, “Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo xx: visibilizando el resurgir, avances y retrocesos”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva, *op. cit.*, p. 87.

<sup>16</sup> Para tener mayor conocimiento del desarrollo de los parlamentos mapuche acudir a Jorge Pinto Rodríguez en *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, p. 62.

<sup>17</sup> “[...] el pluralismo jurídico no es algo totalmente nuevo, que solo descubrimos a partir del contacto con otras culturas totalmente distintas. Ya existía de alguna



dios sobre cómo en las Cortes de Cádiz se promueve la abolición de las mitas o trabajo forzado del campesinado indígena para el hacendado o minero, destaca que su liberación se enfiló para nuevas extracciones de sus tierras. El párrafo que se pronuncia en la Comisión Ultramarina de las Cortes el 21 de octubre de 1812 da cuenta de ello:

Así pues, opina la comisión que podrían repartirse de las tierras inmediatas a la de los pueblos, con tal que no sean del dominio particular, tanto más cuanto en América hay [...] En esos espacios incultos, que no pertenecen a individuos ni comunidades. Más si las tierras de comunidad fuesen muy cuantiosas con respecto a la población del pueblo a que pertenecen, en este caso sería muy justo repartir en propiedad particular hasta la mitad de dichas tierras.<sup>18</sup>

Además de esclarecedor, el pasaje seleccionado por este antropólogo interroga el proceder que siglos más tarde se mantiene vigente: “Ya se delinean dos conceptos: ¿conservación de la comunidad, o repartición de sus tierras?” Asimismo, se refiere a que los padres de

---

manera incluso en el interior de los países europeos. La misma *common law* del mundo anglosajón es otro buen antecedente. De hecho pudieron aplicarlo también dentro del imperio colonial inglés, mediante su principio colonizador de *indirect rule*, que les hacía reconocer, siquiera teóricamente, los distintos derechos no escritos de muchos pueblos de todo tamaño y condición con los que se encontraban durante su expansión”. Xabier Albó, “Justicia indígena en Bolivia plurinacional”, en *Justicia Indígena plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni, *op. cit.*, p. 203. El caso chileno es muy importante para ilustrar las relaciones de pluralismo jurídico e interculturalidad, como lo explica Jorge Pinto: “El Parlamento como mecanismo de entendimiento y distribución del poder funcionaba perfectamente. Las promesas de paz y amistad que se sellaban en ellos aseguraban la tranquilidad. Eran, sin duda, ceremonias rituales que mantenían el equilibrio en la Frontera”, *op. cit.*, p. 62.

<sup>18</sup> Alejandro Lipschutz, *op. cit.*, pp. 75 y 76.



las nuevas patrias hispanoamericanas “están muy conscientes del gravísimo problema de la tierra para las masas indígenas”.

Miguel León Portilla sintetiza el proceso liberal del período para el caso de México de la siguiente manera:

A partir de la constitución que se promulgó en Cádiz en 1812 y que influyó tanto en los realistas, como en los insurgentes, y luego en las de Apatzingán (1814) y en la que se expidió en 1824, consumada la Independencia y establecida la república, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse a un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios, así como los juzgados. La imposibilidad de esgrimir derechos que les reconocían las *Leyes de Indias*, trajo consigo nuevas formas de marginación. La propiedad comunal de las tierras, las formas de gobierno indígenas, la salvaguarda de sus lenguas y de sus usos y costumbres, quedaron en grave peligro de desaparecer.<sup>19</sup>

En los procesos de Independencia del siglo XIX, los pueblos indígenas fueron llevados a la guerra, pero no llamados a participar en la construcción de las nuevas naciones desde su identidad étnica,<sup>20</sup> porque la creación de las Cartas Magnas en América Latina respondió al ambiente europeo liberal, cuyos ideales políticos bebieron de las fuentes de la Ilustración perteneciente a una tradición que tuvo otros referentes que no eran los de la igualdad proporcional de la Segunda Escolástica ni tampoco del entendimiento de las comunidades indígenas.<sup>21</sup> Bartolomé Clavero describe estos orígenes

<sup>19</sup> Miguel León Portilla, “Los pueblos originarios en la guerra de Independencia y en la Revolución de 1910”, en Miguel León Portilla y Alicia Meyer [coord.], *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, p. 21.

<sup>20</sup> José María Pérez Collados, *Los discursos políticos del México originario*, p. 58.

<sup>21</sup> Véase José Luis Orozco, “Los dos liberalismos”, en Abelardo Villegas, *et al.*, *Democracia y derechos humanos*.



nes jurídicos y su relación con los pueblos indígenas de la siguiente manera:

Los estados de lo que hoy llamamos América Latina nacieron en la primera mitad del siglo XIX dotándose en efecto, como cimientos, de constituciones, unas normas confeccionadas por las que eran en aquellos tiempos minorías de cultura europea, pero afectando seriamente a las mayorías entonces indígenas. Los planteamientos de alcance más general de tales constituciones ignoran esta presencia humana, la no europea, y sus disposiciones más específicas, cuando la advierten, lo que proyectan es una asimilación sin consideraciones ni siquiera de unos mínimos derechos que hoy diríamos humanos básicos por realmente elementales en cualquier tiempo, cuanto más, desde sus inicios, en el que ya se precia de constitucional. Aquellas constituciones de hace cerca de dos siglos predicaban libertades, a veces con verdadero empeño, pero también entendían que la humanidad indígena no habría de disfrutarlas hasta que no dejara de serlo, esto es, hasta que no abandonase todo aquello que estaba distinguiéndole, desde culturas y lenguas propias hasta control de territorio y manejo de recursos, todo ello.<sup>22</sup>

Por lo que hemos visto, los derechos del hombre y del ciudadano no embonaban con los pueblos indígenas: éstos no cumplían con los requisitos de las luces de la autonomía individual, no eran dueños de sí mismos, pero ¿quiénes lo eran? Los países de nuestra América, tras la primera colonia eran sociedades corporativas, lejos estaban de ser pueblos revolucionarios burgueses. Refiriéndose a la historia de México, Jesús Rodríguez y Rodríguez los describe del siguiente modo:

[...] la consumación de la Independencia, lograda a través de un acuerdo entre las clases altas que detentaban el poder político y económico

<sup>22</sup> Bartolomé Clavero, *Geografía jurídica de América Latina*, p. 22.



(es decir los españoles), el alto clero y los criollos ricos, mineros y latifundistas, si bien dota al país de plena autonomía, y por tanto le permite plantear y definir su propia organización, lo obliga a encarar problemas mayúsculos de todo tipo, pero principalmente de carácter económico, social y político, entre los cuales el más ingente y el que más hondo calaba era el de la desigualdad socioeconómica que se había originado desde la conquista.<sup>23</sup>

Tras los procesos de independencia de América Latina, las oligarquías hablaron en nombre de la soberanía popular, usurparon su lugar, esta fue la manera por la que el poder democrático no tuvo una base popular, por lo tanto no existió.<sup>24</sup>

Pablo Mariman Quemenado explica la peculiaridad de los pueblos de indígenas Mapuche que, a pesar del tributo que rindieron al régimen colonial, vendieron, compraron y consumieron su propia economía y mantuvieron una independencia territorial. Señala que mientras el colonizador español no se internó en sus territorios, los conflictos y enfrentamientos pudieron ser canalizados a través de los Parlamentos.<sup>25</sup> Asimismo, afirma que al llegar la independencia de Chile, O'Higgins establece la condición de ciudadanía para todos

<sup>23</sup> Jesús Rodríguez y Rodríguez, *Antología Clásicos Mexicanos de los Derechos Humanos de la Independencia a la Constitución Vigente*, p. 9.

<sup>24</sup> “La declaración de la igualdad jurídica de todos los mexicanos dejó a los indígenas acostumbrados a un régimen tutelar, indefensos y a merced de los criollos; de tal suerte que la igualdad de derechos agudizó la desigualdad de fortunas. Por un lado los latifundios, detentados por una aristocracia terrateniente, crecen a costa de los terrenos de las comunidades indígenas, mientras que, por otro lado, las condiciones laborales del peón y del artesano empeoran a grado tal que, de su situación de servidumbre al estilo feudal, pasan a otro de virtual esclavitud”. Jesús Rodríguez y Rodríguez, *op. cit.*, p. 9.

<sup>25</sup> Pablo Mariman Quemenado, “La República y los Mapuche”, en Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca Piutrin, *et al.*, *TA IN FIJKE XIPA RAKIZUAMELUWUN. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, p. 70.



indios y no indios, pero posteriormente en las constituciones de Chile de 1823 y 1828 se define la calidad de ciudadano con “El carácter extremadamente elitista” y cita un texto de la Constitución del 23:

Es ciudadano chileno en ejercicio de sufragio en las asambleas electorales, todo chileno natural o legal que habiendo cumplido veintiún años o contraído matrimonio tenga alguno de los siguientes requisitos: una propiedad inmueble, un giro o comercio propio; una inversión, industria, ciencia o arte de utilidad; la adquisición del mérito cívico y la calidad de católicos romanos.<sup>26</sup>

En la Constitución de Chile de 1828 se discutieron las definiciones de nación y territorio, sin considerar los antecedentes de los Parlamentos que aún en este periodo siguieron funcionando, como fueron los Parlamentos de Yumbel (1823) y Tapiwe (1825), pero no sólo funcionaron sino que nunca fueron suprimidos por ninguna ley, por tanto, el que se hayan evitado mencionar para bien o para rechazarlos, significa, como lo señala Pablo Mariman: “un vacío jurídico” y con ello afirma que la República “se estrella con el derecho de los pueblos, [...] con su propio estado de derecho”.<sup>27</sup>

En este mismo tenor de ideas, Jorge Pinto ya explicaba que los pueblos mapuche no mostraron simpatía por el proceso emancipador ya que los Parlamentos como medio político ya habían logrado pactar con los conquistadores y, por otro lado, desarrollaron “la absoluta complementariedad de las redes indígenas con las redes capitalistas y la articulación de toda la región con el resto de la economía colonial”, lo que también les dio independencia, por ello no iban a arriesgar su pérdida sin luchar por ella, y es esta “la clave para

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 85.



entender lo que la historiografía liberal del siglo XIX denominó ‘Guerra a Muerte’ contra los pueblos mapuche”.<sup>28</sup>

Para el caso de Bolivia, René Guery Chuquimia describe el proceso constitucional así:

Por eso el estado boliviano y su constitucionalismo nacieron sin una conciencia nacional, ignorando o en su caso excluyendo la dignidad de dicha base social, creyendo que el imaginario de la naciente conciencia nacional de unos cuantos libertadores e independentistas conformaba un poder legítimo. En otras palabras, el Estado boliviano nació sin nación, o lo que es lo mismo decir sin su alma.<sup>29</sup>

Se comprende por tanto, que la modernidad les arrojó a los pueblos indígenas un nuevo golpe en tanto que el ideal político así lo exigió: deshacerse del pasado, de todo el pasado para poder innovar, y en ese olvido los pueblos indígenas perderían una vez más, pues ya eran doblemente antiguos, atrasados y bárbaros.<sup>30</sup>

Al interior de los estados independientes latinoamericanos la cuestión social cobró el lugar central en la búsqueda de estabilidad y fortalecimiento, cuyo objetivo consistió en instituir la unidad nacional. Los pueblos indígenas resultaron ser un problema al que había que “estudiar” para saberlo resolver.

Aparecen los estudios sobre los indígenas con la finalidad de formalizar su educación e integración.

Así fue que en 1910 se fundó en Brasil la primera institución contemporánea de corte indigenista: *Serviço de Proteção aos Índios*. Hacia el fin

<sup>28</sup> Jorge Pinto Rodríguez, *op. cit.*, pp. 67 y 23.

<sup>29</sup> René Guery Chuquimia Escobar, “Historia, Colonia y derechos de los pueblos”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni, *op. cit.*, p. 174.

<sup>30</sup> Véase, Abelardo Villegas, *Laberintos del liberalismo*, *op. cit.*, pp. 104 y 105.



del Porfiriato en México, A. Belmar, magistrado de la Suprema Corte, pensó y redactó la primera organización científica indigenista, la Sociedad Indiana Mexicana, que proponía: estudio de razas, costumbres y lenguas de los indios, estímulos a la educación, celebración de congresos anuales, publicación de boletines, trabajos arqueológicos y algo más trascendente y muy difícil: crear en los mexicanos un ambiente comprensivo para los indígenas.<sup>31</sup>

En la primera revolución del siglo xx, la de México, las demandas populares se coronaron en la Constitución de 1917, que fue la primera Carta Magna en reconocer los derechos sociales (vendrían después la alemana y la soviética). En este período los pueblos indígenas fueron parte de un problema agrario, que debía resolverse con el reparto de tierras y en la cruzada por la consolidación del Estado monocultural.

El impacto de la Revolución Mexicana, un sentimiento nacionalista y anti-imperialista en diversos países y la preocupación declarada por la situación de las poblaciones indígenas, entre otros factores, llevaron a que la Octava Conferencia Internacional Panamericana (Lima, Perú, 1938) resolviera “que el Congreso Continental de Indianistas estudie la conveniencia de establecer un Instituto Indigenista Interamericano.” (Marroquín, 1977: 59) El acuerdo se concretó en 1940, en Pátzcuaro, Michoacán, con la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano, disponiéndose la creación de tres órganos indigenistas que debían operar coordinadamente: “los Congresos Indigenistas Interamericanos, el Instituto Indigenista Interamericano y los Institutos Indigenistas Nacionales”.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Diccionario de Filosofía Latinoamericana, “Indigenismo”, en *Pensamiento y Cultura de Nuestra América*: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/indigenismo.html>

<sup>32</sup> Carlos Zolla y Emilio Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, pp. 290 y 291. Disponible en línea: [www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num\\_pre=74](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=74)



Los criterios que se promovieron en el Primer Congreso Indigenista Interamericano se establecieron en los siguientes términos:

Surgen conceptos como el de la “asimilación” de las comunidades étnicas al desarrollo general, en el que aparece como condición más o menos determinante suprimir los rasgos originarios, el de “incorporación” que propone la obtención de una mezcla uniforme de razas y cultura; y el de “integración”, que preconiza acelerar un proceso inexorable tendiente a borrar las fronteras culturales entre los valores y formas de vida de la sociedad dominante y los que se conservan en las sociedades que se consideran marcadas por el atraso.<sup>33</sup>

No obstante los impulsos estatales que recibió la ideología indigenista,<sup>34</sup> comenzaron los cuestionamientos en los años setenta del siglo xx: ¿Por qué el indigenismo, por qué Occidente se auto arroga el derecho de ser la única y más alta opción?

El ideal era integrar, aculturar, establecer contacto entre dos culturas, en el sentido de que ambas culturas se pasaran recíprocamente ciertos rasgos culturales, lo cual es la aculturación. Pero ¿qué? ese es el punto a discusión. ¿Qué es lo que queremos conservar o creemos que es bueno conservar de las viejas culturas y qué es lo que ellas deben retener o apropiarse de nuestra cultura occidental? Es un error fatal el creer que todo lo occidental es perfecto y que tenemos que sustituir todo lo

<sup>33</sup> “Instituto Nacional Indigenista, 30 años después, revisión crítica”, pp. 10 y 11.

<sup>34</sup> “Este afán de modernización estará en congruencia con las políticas indigenistas de entonces en América Latina a través de la política de la integración del indígena a la sociedad nacional como único medio para resolver la situación de atraso y la construcción de estados nacionales, ideal del indigenismo hasta los primeros años de la década de los años 1970 en que se empezará a dejar tal postura y emergerá el indianismo”, René Guery Chuquimia Escobar, “Historia Colonia y derecho de los pueblos indígenas”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni, *op. cit.*, p. 183.



indígena por lo occidental. No tiene sentido, ni antropológico, ni científico, ni moral, ni nada.<sup>35</sup>

En este sentido es que Federico Campbell expresa lo que el indigenismo pretendió contestar sin la participación de los indígenas: ¿qué es el indio, por qué es el indio, qué le falta al indio, qué podemos hacer por el indio? El indígena para ser parte de las luchas sociales tenía que ser colocado dentro de los referentes que lo identificaran con un lugar, porque la condición étnica y colectiva no era visible como lucha social, de aquí que la alternativa consistiera en ser reconocido como oprimido en el entendimiento de la búsqueda de mejores condiciones sociales bajo el esquema de la lucha de clases.

El presidente Lázaro Cárdenas lo afirmó así [el indígena] “es un problema de emancipación esencialmente igual al ‘del proletariado de cualquier país’”.<sup>36</sup> Esta perspectiva tuvo implicaciones en los movimientos de izquierda que no vieron en las demandas étnicas formas auténticas de lucha, a menos que estuviesen subsumidas a las del proletariado.<sup>37</sup>

Ahora bien, el movimiento indigenista que congregó a países de la región para atender sus rezagos comunes en la segunda mitad del siglo xx, fue simultáneo de otros llevados a cabo para resolver la crisis de la segunda posguerra, en los que aparecen las relaciones interna-

<sup>35</sup> INI, 30 años después, *op. cit.*, p. 119.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>37</sup> Miriam Lang opina al respecto: “En el pasado, las propias izquierdas han exhibido a menudo prácticas coloniales, promoviendo miradas eurocéntricas en lugar de partir de un análisis histórico y situado de la cultura y sociedad concretas que les rodeaban en América Latina”, Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni, *op. cit.*, p. 7. No obstante esta condición generalizada de la izquierda, destaca la obra de José Carlos Mariátegui quien sí efectuó una propuesta original llamada “socialismo indoamericano” desde el Perú, consultar: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.



cionales conducidas por la concepción de la Cooperación Internacional, desde las que se originan la Organización de las Naciones Unidas y el Acuerdo Bretton Woods, de donde provienen el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, con los que se gestionaron las crisis internacionales, financieras y monetarias. También observamos aquí el entendimiento de las regiones mediante la tónica: Primer, Segundo y Tercer mundo y, posteriormente, las relaciones Norte-Sur. Así como también el colonialismo estadounidense o la *Pax Americana* que promueve en América Latina la idea de que las luchas sociales son contrarias a la estabilidad política y a las conquistas de la consolidación económica de la región; esta ideología se empleó para cancelar la vía democrática pacífica en su transformación política, como en el caso de Chile, y justificó los regímenes dictatoriales.

Respecto a las estrategias indigenistas latinoamericanas dirigidas a que sus pueblos indígenas aprendieran en qué consiste el progreso personal y el de la nación, no lograron desaparecer las luchas de resistencias de los pueblos indígenas, que trascendieron más allá de los países en los que se encuentran adscritos, por ejemplo, sus demandas fueron recogidas en la Organización Internacional del Trabajo; esta es una institución creada desde la Sociedad de Naciones en 1919 y su sobreviviente, que ha representado desde entonces un papel decidido en la defensa de los derechos laborales y posteriormente de los derechos colectivos.

En 1989, después de un proceso de revisión del Convenio 107 de 1957, la OIT adoptó el Convenio 169 sobre *Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*, que se refiere a los derechos colectivos de los grupos nacionales y de los pueblos, por ejemplo, el artículo 14<sup>38</sup> defen-

<sup>38</sup> Artículo 14: 1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de



dió los derechos de propiedad y de posesión sobre las tierras, recogiendo las demandas de los pueblos indígenas en su ya muy antigua denuncia sobre la transgresión de sus formas de vida.

La otra carrera normativa ya mencionada es la que se ocupa de los lineamientos para encausar y corregir las crisis del sistema capitalista, que muestra una vez más el paralelismo entre los acuerdos a favor de los intereses de la economía capitalista y la normatividad de derechos humanos. Son dos luchas distintas con normatividades que pueden confrontarse, pero también son campos que mantienen relaciones y se retroalimentan, como se puede observar cuando en América Latina los derechos humanos se interpretan desde indicadores de desarrollo capitalista; por ejemplo, con la aplicación del Consenso de Washington surgido en 1989, que en nombre de la lucha en contra de la pobreza han afectado, y no en su beneficio, las denuncias y luchas de los pueblos indígenas y de toda la economía de los países latinoamericanos. Además, los resultados de estas estrategias económicas no muestran mejoras en la región latinoamericana, la más desigual del planeta.

Regresando a la normatividad de derechos humanos y su relación con los derechos de los pueblos indígenas, México ratificó en 1990 el Convenio 169, cuya influencia se hizo sentir cuando en 1992 la

---

los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes. 2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. 3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados. Dirección electrónica: [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf)



nación mexicana reconoció su pluriculturalidad sustentada en sus pueblos indígenas.

El levantamiento zapatista en México el 1 de enero de 1994 mostró la voz de las exigencias de dignidad, y con ellas echaba por tierra las creencias de no ser capaces de una guerra por otro México nunca más sin ellos. Los acuerdos de San Andrés Larráinzar se mantienen sin ser cumplidos, recordemos algunos de sus pasajes:

[En febrero de 1996] Las partes (el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal) plasmaron en ellos por consenso un marco que contemplara el reconocimiento en la Constitución de los derechos de los pueblos indios. Sus derechos individuales, de personas, y sus derechos colectivos, de pueblos (no poblados). Las reformas constitucionales e institucionales derivadas de estos acuerdos significarían, llanamente, una modificación sustancial del pacto social (hacia uno más igualitario y revocable) que el estado debería reflejar con nitidez, modificando leyes y códigos de todo tipo para hacer coherentes los ordenamientos de todo nivel con estas primeras reformas.<sup>39</sup>

Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometieron a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento: se propone al Congreso de la Unión reconocer, en la legislación nacional, a las comunidades como entidades de derecho público, el derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera [comps.], *Los Acuerdos de San Andrés*, p. 9.

<sup>40</sup> [http://komanilel.org/BIBLIOTECA\\_VIRTUAL/Los\\_acuerdos\\_de\\_San\\_Andres.pdf](http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf), p. 49.



A partir de 2001, el apartado A-VIII del artículo 2° reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, y la forma en que podrán ejercerla. Se lee:

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.<sup>41</sup>

Sin embargo, como lo afirma López Bárcenas:

[...] las reformas a la Constitución [reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001] en materia indígena no resuelven el conflicto armado de Chiapas, ni las demandas centrales de los pueblos indígenas del país, que era uno de sus propósitos, porque no atienden las causas que le dieron origen.

En el terreno de lo jurídico bien se puede afirmar que en la reforma constitucional existe una suerte de simulación legislativa, porque si bien reconoce la existencia de los pueblos indígenas, remite su reconocimiento como sujetos de derecho a las constituciones y leyes de las entidades federativas, lo cual generará diversos problemas en la medida en que cada uno de ellos legisle de diferente manera y reconozca distintos derechos, cada uno con distinto alcance.

Algo similar sucede con el derecho a la libre determinación expresada en autonomía y otros derechos que tendrán el alcance que las legislaturas de los Estados donde se ubiquen decidan, lo que tendrá como efecto que existan diversos grados de reconocimiento de los derechos indígenas, como hasta ahora sucede.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En línea: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm>

<sup>42</sup> Guadalupe Espinoza Saucedo, *et al.*, *Los derechos indígenas y la reforma constitu-*



La Constitución del Estado mexicano de San Luis Potosí (Art. 9. VI.) hace reconocimiento a los pueblos indígenas como “sujetos de derecho público”, y en el Plan Estatal de Desarrollo se habla de ellos como actores autónomos en la toma de decisiones inherentes a su desarrollo, en uno de los objetivos de éste se dice: “Establecer los mecanismos para que las comunidades indígenas participen en procesos de formación para el desarrollo del potencial humano desde una perspectiva intercultural”.<sup>43</sup>

Pero no se explica en parte alguna qué se entiende por un desarrollo intercultural, tampoco se informa qué diálogos interculturales se han obtenido en este plan de desarrollo. La formalidad no alcanza la realidad si es que ella no se ve acompañada de profundos apoyos éticos, ya que la historia de los derechos humanos revela que su cabal respeto no se logra solamente con sus bases jurídicas, pues son un paso indispensable pero no son suficientes. La fuente ética es la que permite que ellos se activen como respuesta viva y comprometida ya sea para aplicarlos cuando están reconocidos o como sustento que justifiquen las demandas de nuevos derechos humanos, este fue el caso de la influencia del neozapatismo descrita por autores bolivianos al calor de la constitución de su país en 2009, afirman lo siguiente:

Lo plurinacional es una dimensión que plantea otro tipo de cambios en plena crisis del capitalismo, en plena crisis civilizatoria de la modernidad y de estos Estados. La propuesta indígena, que comienza con el levantamiento zapatista y termina con los levantamientos bolivianos,

---

*cional en México*, p. 36. [www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/LOS%20DERECHOS%20INDIGENAS%20Y%20LA%20REFORMA%20CONSTITUCIONAL.pdf](http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/LOS%20DERECHOS%20INDIGENAS%20Y%20LA%20REFORMA%20CONSTITUCIONAL.pdf)

<sup>43</sup> Plan Estatal de Desarrollo del Estado de San Luis Potosí (2009-2015). Disponible en línea: [www.cpte.gob.mx/sege/transparencia/2013/files/22-1/67/b/plan\\_estdesa.pdf](http://www.cpte.gob.mx/sege/transparencia/2013/files/22-1/67/b/plan_estdesa.pdf), p. 68.



es un planteamiento inquietante que va más allá de las propias propuestas políticas concebidas dentro de los límites de la modernidad.<sup>44</sup>

[...] los zapatistas entran en escena y abren un nuevo horizonte: el de las autonomías indígenas en los municipios rebeldes y que hasta hoy tienen el control de la justicia indígena, sedimentando mucho más el debate sobre autonomías jurisdiccionales obtenidas por los pueblos indígenas de la Costa Atlántica, allá por la Nicaragua de la Revolución Sandinista y la Constitución Política de 1985.<sup>45</sup>

Las mutuas influencias en la región han logrado que estos movimientos impacten la normatividad internacional de derechos humanos y que ésta sea, a su vez, el referente para la exigencia de reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas ahí donde no lo tienen o no son sujetos de derechos, o bien su reconocimiento no ha podido resolverse en acciones concretas a su favor de manera intensa y plena.

En México las reformas constitucionales del 10 de junio de 2011<sup>46</sup> de los derechos humanos y sus garantías, en las que se afirma que en materia de derechos humanos la interpretación se regirá a la luz de los tratados internacionales y de la Constitución, estarán en condiciones de ser un gran paso si es que tales reformas se apoyan en la creación de leyes secundarias, y si éstas se elaboran teniendo claramente la importancia de no jerarquizar los derechos humanos, es

<sup>44</sup> Raúl Prada Alcoreza, "Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico", en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez, *op. cit.*, p. 422.

<sup>45</sup> Idón Moisés Chivi Vargas, "El largo camino de la jurisprudencia indígena", *Ibid.*, p. 299.

<sup>46</sup> Reformas Constitucionales en materia de Amparo y Derechos Humanos publicadas en junio de 2011 (Relación de tratados internacionales de los que el Estado Mexicano es parte en los que se reconocen Derechos Humanos): <http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion>



decir, que permitan la protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas sin que se vean subsumidos a los intereses de los derechos individuales, desconociendo o ignorando que también se pueden encontrar argumentos a favor de la defensa de la individualidad en comunidad, que es otra perspectiva que ellos ofrecen para enriquecer a los derechos humanos.

Algunos especialistas sostienen que todavía esta reforma constitucional no se aplica y ya se le han puesto candados a sus alcances, en específico se refieren a la resolución de la Suprema Corte de la Nación, del 3 de septiembre de 2013, que dice que no deberán rebasarse límites constitucionales en tratados internacionales, pues con estas acotaciones pareciera se restringen los alcances de los derechos humanos. Si esto es así, la pluriculturalidad ya reconocida por el Estado no rebasará sus límites internos y no se acrecentará la influencia a profundidad de la normatividad internacional sobre derechos de los pueblos indígenas en México.<sup>47</sup>

Por otro lado, en 2014 se elaboró el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren a personas, comunidades y pueblos indígenas* por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en donde se dice:

<sup>47</sup> “El pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) resolvió ayer restringir la aplicación de los tratados internacionales de derechos humanos, suscritos por México, cuando sean contrarios a lo estipulado en la Constitución [...] José Ramón Cossío votó contra las restricciones avaladas por la mayoría, al considerar que el llamado principio *pro persona* —que supone que los jueces busquen ante todo aplicar la jurisprudencia que favorezca más al individuo— “ya no es tan universal; el principio *pro persona* prevalecerá en aquellos casos en los que la Constitución lo haya determinado. Subrayó que desde su punto de vista, el fallo sí representa “un retroceso”, porque el pleno abandonó criterios adoptados en resoluciones anteriores sobre la ampliación de derechos.” Nota de Jesús Aranda en el periódico *La Jornada*, del 9 de abril de 2013: <http://www.jornada.unam.mx/2013/09/04/politica/012n1pol>



La reforma en materia de derechos humanos busca la más amplia protección a partir de los mejores estándares de que ahora dispone el juzgador o la juzgadora. El criterio *pro persona* determina que la norma que mejor protege y da contenido a un derecho reconocido, debe ser tomada como base para la interpretación judicial en el caso específico.<sup>48</sup>

Este documento tiende a poner a tono la normatividad internacional de derechos humanos que ha incorporado las reclamaciones y denuncias de las vejaciones que los pueblos indígenas experimentan a causa de distintos agresores, como son las empresas transnacionales y la destrucción del medio ambiente, para que sean elementos considerados en la impartición de justicia interna, y que significa una iniciativa que comienza a abordar la aceptación de la carencia de respuestas a las demandas de justicia y derechos humanos para los pueblos indígenas, es relevante en este sentido, pero insuficiente por sí mismo para cambiar las cosas, se espera que el Estado se haga cargo de cumplir con los pueblos indígenas, es por ello que los pueblos zapatistas de Chiapas permanecen en resistencia, desarrollando su autonomía y manteniendo su dignidad frente al acecho de los gobiernos, a la vez que practican desde abajo la defensa contrahegemónica de los derechos humanos. Pero no es el único camino para su defensa, los procesos de otros pueblos en otros lugares han logrado colocar su reconocimiento dentro de la institucionalidad del Estado, como a continuación se aborda.

Los estados plurinacionales latinoamericanos de Bolivia y Ecuador obtuvieron nuevas Cartas Magnas, por ejemplo, la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en su Artículo 8 declara lo siguiente:

<sup>48</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, p. 7. Disponible en: [www.supremacorte.gob.mx](http://www.supremacorte.gob.mx)



I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.<sup>49</sup>

Con estas transformaciones en la Constitución, el gobierno de Bolivia se obliga a la puesta en marcha de procesos interculturales y plurinacionales, lo que se dice fácil pero se requieren de aprendizajes coordinados, significando la acción comprometida de todos los actores involucrados, es decir, todos los miembros constitutivos, de ahí su profundidad como reto a obtener, ya que deberán encauzar los derechos humanos solidarios entre los distintos pueblos ya sean indígenas, afrodescendientes o poblaciones mestizas y blancas, etcétera.

Al respecto, la Constitución ecuatoriana establece varios elementos que determinan la construcción de un nuevo Estado al menos en teoría, como la interculturalidad y la plurinacionalidad, que son puestas en relación con el reconocimiento como sujetos de derecho a las nacionalidades, las comunidades y los derechos de la Naturaleza. Además, se incluyen principios de justicia indígena de *sumak kawsay* o buen vivir.

<sup>49</sup> Título I Bases Fundamentales del Estado, Capítulo segundo: Principios, Valores y Fines del Estado. Véase en: <http://www.presidencia.gob.bo/documentos/publicaciones/constitucion.pdf>



Sin embargo, poner en marcha estos enfoques ha significado enormes dificultades, tantas que incluso se dice que hay negación de dichas normas constitucionales o, en su defecto, su aplicación no pasa de ser aleatoria o parcial, lo que está provocado protestas y resistencias de los pueblos indígenas.<sup>50</sup>

Las relaciones entre la interculturalidad y la plurinacionalidad se entienden recíprocas. Es decir, los distintos poderes y sus niveles de representación deberán ser investidos de participación intercultural. Lo anterior no significa pluralidad política sino vertebración política de la diversidad cultural, por ejemplo, el respeto del derecho de consulta significa un límite de acción para los gobiernos frente a los territorios de los pueblos indígenas. Porque la consideración de los puntos de vista de los pueblos no significa la pluralidad partidista o el derecho de expresión sin ir más allá de ellos, sino que, sin estar en oposición a estas libertades, son algo más: la inclusión de los derechos colectivos de los pueblos para vivir en plenitud en sus territorios libre de polución, sin tener la amenaza del destierro y el desplazamiento.

Ahora bien, la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas tienen una relevancia decisiva para la aparición de democracias que reconozcan compromisos interculturales, en cuanto que los alcances inclusivos de los derechos individuales y liberales se ponen en juego, así como los modelos de justicia liberales, comunitaristas, socialistas, etc., frente a la promoción y provocación de diálogos de justicia y democracia. Es decir, se trata aquí de situaciones harto problemáticas pues el conflicto y las grandes distancias entre las bases sociales liberales y las de los pueblos indígenas no siempre se

<sup>50</sup> Danilo Caicedo Tapia, “Criminalización de las comunidades indígenas”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, *op. cit.*, p. 214.



salvarán ni se llegarán a acuerdos de respeto en la disidencia, pero la democracia intercultural no puede esperar a que las prácticas de solidaridad lleguen por otros lados que no sea el conflicto, pues éste es parte de la vida democrática.

En los Estados en los que las justicias indígenas y la justicia ordinaria tienen reconocimiento a la par, como el caso de Bolivia, cuyos límites son los derechos humanos, van a permitir muchas otras igualaciones que deberán contar con esfuerzos muy importantes en todos los campos sociales, porque como Boaventura de Sousa Santos señala, la igualdad entre las justicias indígenas y la ordinaria quiere decir que el pluralismo jurídico podrá ejercitarse con criterio intercultural, lo que viene a traducirse en la puerta de entrada a muchas contradicciones y que los más vulnerables, como son las mujeres, sean los protagonistas de todos los déficit de respeto en ambos campos culturales. En el mundo occidental las mujeres no han dejado de ser objeto de violencia, discriminación y sujeción, y en algunos pueblos indígenas también padecen violencia con sus propios tintes, de ahí la observación de que muchas elijan resolverla en la justicia ordinaria y no en la justicia de sus comunidades.<sup>51</sup> Es por esto que cobra gran importancia el señalamiento de Judith Salgado, cuando destaca las solicitudes de las mujeres indígenas a sus comunidades de revisar dentro de sus propias cosmovisiones las relaciones entre hombres y mujeres, para hacerlas partícipes y desde dentro de ellas encontrar la desaparición de la violencia. Y cita la Declaración del Encuentro Internacional de Mujeres Indígenas en Quito-Ecuador:

[...] Al mismo tiempo, exigimos que las autoridades indígenas responsables de la aplicación de la justicia ancestral revisen las formas de resolución

<sup>51</sup> Judith Salgado, “El reto de la igualdad: género y justicia indígena”, en Boaventura de Sousa Santos y Grijalva, *op. cit.*, p. 253.



de casos de violencia contra las mujeres, incluyendo violencia física, psicológica, sexual, pago de alimentos, adulterio, conflictos de herencia, acceso a la tierra e impedimentos de la participación de las mujeres, y hagan partícipes a las mujeres indígenas organizadas en este proceso.<sup>52</sup>

Se esperan tensiones y desacuerdos en estas condiciones de aproximación intercultural, puesto que serán ocasiones para exponer las diferencias entre los valores definidos por la tradición occidental y los que se cultivan en los pueblos indígenas y afrodescendientes. La legitimidad de estos procesos estará dada por el enraizamiento de prácticas de diálogo y de conocimientos mutuos. Todas estas acciones requerirán o requieren de actitudes que vayan más allá de las que soportan las prácticas de la tolerancia liberal, es decir, se fomentarán acercamientos efectivos y reales. El Estado plurinacional adquiere el compromiso de crear puentes solidarios entre las culturas, es por ello que el valor de la tolerancia, como aceptación de la diferencia que no se toca ni interactúa, no es un valor que se oponga a la asimilación de una cultura sobre otra porque la tolerancia puede omitir lo que no entiende y justificar la dominación o exclusión. Agustín Grijalva explica la relación entre plurinacionalidad e interculturalidad de la siguiente manera:

[...] la plurinacionalidad sin interculturalidad se reduciría a un agregado de nacionalidades sin proyecto común ni relaciones; mientras la interculturalidad sin plurinacionalidad quedaría reducida a un ideal de relaciones intersubjetivas igualitarias sin la transformación política e institucional que esta nueva igualdad requiere.

[...]

Para trazar un paralelismo, así como el nivel federal en un Estado federal opera como un nivel de relación entre los diversos Estados, sin

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 273.



suprimir su propio ámbito, el nivel plurinacional debería operar como un nivel de internacionalidades, donde los pueblos indígenas y la sociedad nacional desarrollen relaciones interculturales igualitarias.<sup>53</sup>

Las experiencias interculturales también pueden desembocar en la creación de conceptos híbridos que, no obstante, conserven la diversidad cultural de donde dimanen los orígenes de sentido en él reunidos. Ejemplo de esta experiencia es “el concepto de Derechos de la Naturaleza”, que es un derecho reconocido en la Constitución de la República del Ecuador<sup>54</sup> y en Leyes especiales en Bolivia,<sup>55</sup> que provienen del intercambio de distintas concepciones éticas. Boaventura de Sousa Santos así lo señala: “El concepto de derecho viene de la cultura eurocéntrica y del derecho moderno, pero su aplicación a la naturaleza, concebida como Madre Tierra o *Pachamama*, es una contribución de la cultura andina originaria”.<sup>56</sup>

La interrogante de estos autores es por la posibilidad de confrontar las políticas neoextractivistas, es decir, ¿es posible defenderse del neoliberalismo?<sup>57</sup> ¿Es posible que el buen vivir como *sumak*

<sup>53</sup> Agustín Grijalva J., “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva, *op. cit.*, pp. 74 y 75.

<sup>54</sup> Véase *Constitución de la República del Ecuador*, Título II DERECHOS, Capítulo séptimo: Derechos de la naturaleza. Disponible en: [www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)

<sup>55</sup> Véase Estado Plurinacional de Bolivia, *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para el Vivir Bien*, La Paz, 2012. Disponible en: [www.mmaya.gob.bo](http://www.mmaya.gob.bo)

<sup>56</sup> Boaventura de Sousa, “Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, *op. cit.*, p. 39.

<sup>57</sup> “Según Correa, con ese petróleo del Yasuní se conseguirán más de 18 mil millones de dólares, y que con ello, la Amazonia podría salir con “holgura” de la pobreza.” Consultar: Eduardo Gudynas en su blog *Acción y reacción*, publicado el 31 agosto de 2013.



*kawsay* o *suma qamaña* de los pueblos originarios florezca para un encuentro intercultural que proteja sus derechos a ser distintos?

Para el caso de Bolivia las palabras de Raúl Prada Alcoreza resumen esta preocupación:

[...] hay dos proyectos que no se pueden juntar y que ya se están enfrentando. Uno plantea la continuidad del modelo extractivista, capitalista, dependiente y desarrollista; es la continuidad de todo lo que se ha hecho en la república hasta ahora. El modelo extractivista es un modelo colonial porque el carácter colonial de la geopolítica del sistema-mundo capitalista es reducirnos a exportadores de materias primas. El otro modelo es el indígena, el modelo del vivir bien.<sup>58</sup>

La plurinacionalidad representa una utopía cuyos primeros signos jurídicos se están dando, pero también, a la par, existe una oposición que podría conducir al retroceso. Coincido con Boaventura de Sousa cuando dice:

El futuro de la justicia indígena depende de saber si el timón va en la dirección del capitalismo dependiente (neoextractivista) o en la dirección del *sumak kawsay* o *suma qamaña*.

Si de verdad se busca cumplir el mandato constitucional de una coordinación entre justicias en un Estado plurinacional, habrá que ir caminando lentamente de las dualidades de saberes jurídicos a las ecologías de saberes jurídicos. Será un camino políticamente muy difícil, con mucho sufrimiento humano, ardua lucha política, mucha incomprensión y fuerte polarización. Es quizás una utopía. Sin embargo, una utopía realista.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Raúl Prada Alcoreza, “Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez, *op. cit.*, p. 416.

<sup>59</sup> Boaventura de Sousa Santos, “Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, *op. cit.*, p. 50.



## REFLEXIONES FINALES

En América Latina, los derechos humanos frente a los pueblos originarios no han podido derribar los obstáculos para que se produzcan los intercambios de razones y puntos de vista en aras de comprensiones del cuidado de lo humano, que sean los soportes éticos, jurídicos y políticos transicionales hacia la interculturalidad como forma de vincular la interdependencia de los derechos humanos. Las filosofías del derecho y políticas que sostengan que los derechos humanos son válidos solamente si son formas lógicas vacías de contenido, están cumpliendo con un requisito parcial y para ser completado tendría que incorporar las formas lógicas de los principios éticos de los pueblos indígenas sin pérdida de rigor y sin tener que ser señalados de eurocéntricos.<sup>60</sup> Es por esto que las constituciones plurinacionales e interculturales son innovaciones que no pueden dejar de ser ponderadas en la región, para ser objetivos que descansen en prácticas sociales y civiles y no como otra formalidad de la que no se llegue a concreciones, así lo menciona Caicedo Tapia para el caso de Ecuador:

[...] dicho texto constitucional representa al menos en lo conceptual un cambio sustancial con respecto a sus antecesoras, así como con otras normas constitucionales de la región hasta la fecha. Así nos encontramos ante un texto donde hay cuantiosos avances en cuanto a derechos, avances que deben ser rescatados, puestos en práctica e impedir que sean desconocidos.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Véase Otfried Höffe, *El proyecto político de la modernidad*, p. 133. En América Latina el pensamiento ético de Ernesto Garzón Valdés va por este camino, véase “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Derechos sociales y derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, *et al.*, pp. 221-245.

<sup>61</sup> Danilo Caicedo Tapia, “Criminalización de las comunidades indígenas”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, *op. cit.*, p. 241.



Si tales constituciones consiguen la oportunidad de los pueblos indígenas para su participación en la convivencia pacífica, aunque conflictiva, abierta a nuevos sentidos de la política y de la ética, entonces, estaremos frente a vertientes políticas que han logrado que sus instituciones descolonizadoras creen criterios de los derechos humanos interculturales.

Los desarrollos jurídicos pueden tener otras vías, por ejemplo, las seguidas en el documento: *El Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren a personas, comunidades y pueblos indígenas*, de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en México, que tiene por objetivo formar criterio para impartir justicia a los pueblos indígenas, considerando sus derechos como personas y como colectivos, así se lee:

Consideramos que el Poder Judicial de la Federación atraviesa por un momento histórico. Esta es una etapa fundacional de lo que será el futuro de la impartición de justicia en México. Las reformas constitucionales de los últimos años, han puesto en el centro de la actividad del Estado y de la labor jurisdiccional, el respeto irrestricto de los derechos de las personas y los colectivos. En ese sentido, el reconocimiento de los derechos indígenas coloca a las y los juzgadores ante la necesidad de que existan interpretaciones judiciales que rebasen la visión formalista y permitan que el sistema jurídico vigente responda desde un lenguaje de derechos, a viejos problemas de falta de acceso de las y los indígenas a la justicia que imparte el Estado.<sup>62</sup>

El levantamiento zapatista dio visibilidad internacional a la condición de injusticia y rebeldía de los pueblos indígenas, otros movi-

<sup>62</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, op. cit., p. 9.



mientos en la región han logrado importantes reconocimientos a sus derechos y también de nuevos derechos como son los de la Naturaleza o Pachamama, que dan cuenta de las relaciones estrechas entre los movimientos locales y su influencia en la región, ya que se convierten en referentes de apoyo a pueblos indígenas de otros países para demandar que sus gobiernos adopten estándares de derechos humanos y creen los cauces adecuados para su protección.

Los desarrollos normativos de derechos humanos de los pueblos indígenas están causando un nuevo pluralismo jurídico para responder a las demandas de las víctimas indígenas causadas por la cerrazón al conocimiento de sus cánones de justicia, por ello las relaciones entre derecho, ética y política, tiene el llamado a transitar con sensibilidad a las circunstancias de viejas deudas con modelos de justicia más allá del liberal y social para ingresar en la interculturalidad del pluralismo jurídico.

Además, existen países latinoamericanos cuyos marcos normativos (Bolivia y Ecuador, por ejemplo) y resoluciones (jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia) son un ejemplo claro de la posibilidad de coexistencia y coordinación de diferentes sistemas de justicia y han marcado un nuevo paradigma de pluralismo jurídico.<sup>65</sup>

Como vimos a lo largo de este apartado, las negativas y oposiciones al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, han hecho que los derechos humanos se conviertan en otras formas de colaborar en contra de estos pueblos. En nuestra región, donde la impunidad no es la excepción y los pueblos indígenas son los más afectados por la falta de equidad, los derechos humanos abiertos a las víctimas no son alternativas, son necesidades

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 10.



para conducir una política democrática y una vía para saldar las deudas históricas de exclusión con los pueblos indígenas. Por tanto, para que funcionen los derechos humanos de acuerdo con su espíritu de establecer reglas para el ejercicio de la autoridad, es indispensable que estén considerados los derechos colectivos de los pueblos indígenas como derechos auténticos.

Para usar palabras de Bobbio: “es tiempo de los derechos humanos”, es tiempo de que los derechos de los pueblos indígenas tengan un lugar inobjetable entre los derechos humanos con tal contundencia que, sin ellos, no se conciba su legitimidad, es decir, que se valoren como partes fundamentales de los derechos humanos. El Protocolo arriba mencionado es importante porque evidencia esta situación, pero lo realmente fundamental es que diera paso a profundizaciones reales abiertas a la creación de otros documentos que desarrollen este tema de justicia, además acompañados de prácticas cívicas en sus distintas dimensiones, para exigir la indivisibilidad e interdependencia de todos los derechos humanos por parte de la población toda, y desde la consideración de las circunstancias de las víctimas.

Esclarecer equívocos todavía presentes, como la creencia que sostiene que la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas significa tanto como estar a favor de su pobreza e indignidad, requiere de continuos emplazamientos críticos de esas formas de justificar su exclusión. Así, pasemos a la propuesta de valores universales y de humanismo del filósofo Samuel Ramos que propuso no contar con la contribución de los pueblos indígenas.

# Capítulo III



## SAMUEL RAMOS Y LOS VALORES UNIVERSALES

### PANORAMA GENERAL

**E**l pensamiento de Samuel Ramos nos ayudará a comprender propuestas que sin ser reconocidas por sus puntos de vista sobre la diversidad cultural, han tenido un fuerte impacto en su omisión como tema de primer orden en la filosofía. Es común que al acercarnos al estudio de los pueblos indígenas nos interese más en autores que expresen y aborden ampliamente el aspecto de los derechos de los pueblos indígenas, o bien nos ocupemos de sus opositores, pero no así de todos aquellos que trataron o tratan el tema de manera marginal; este es el caso de Samuel Ramos, quien nunca concibió un reconocimiento de los pueblos indígenas en la cultura del presente, y que representa una postura que es predominante en la interpretación de los problemas éticos que prescinden de la incorporación de este tema al no considerarlo importante pero que, al hacerlo, justifican valores universales sin la diversidad cultural de los pueblos indígenas de México y de la región latinoamericana.



Samuel Ramos se ocupó de las causas de la crisis de valores y propuso la búsqueda de valores universales y un nuevo humanismo. En esta ocasión vamos a centrar la exposición sobre su obra publicada en 1940, precisamente intitulada *Hacia un nuevo Humanismo*. En este año Ramos ya contaba con un lugar importante en el medio filosófico mexicano. Su gran libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado en 1934, es paradigmático frente a sus producciones, ya que representa el eje temático más importante de sus abordajes filosóficos, integrados por las cuestiones sobre el ser del hombre y la circunstancia mexicana. Lo dice así:

He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos [...] Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él.<sup>1</sup>

La presencia filosófica de Samuel Ramos en la vida académica e intelectual de México continuó y afianzó el análisis filosófico centrado en el ser del mexicano, cuyos antecedentes se pueden establecer en las obras de José Vasconcelos (1882-1959) y Antonio Caso (1883-1946).<sup>2</sup> Por otro lado, Ramos ejerció una enorme influencia en otros inte-

<sup>1</sup> Samuel Ramos, “El perfil del hombre y la cultura en México (Fragmento) I El indígena y la civilización”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I, p. 693.

<sup>2</sup> En el excelente libro *Filósofos mexicanos del siglo xx. Historiografía crítica latinoamericana*, del filósofo mexicano Mario Magallón Anaya, México, CIALC-UNAM, 2010, se encuentra un estudio al que recomiendo acudir a aquellos interesados en conocer una historia de las ideas que hace el seguimiento de las contribuciones de grandes pensadores preocupados por la presencia del indígena, tal es el caso de Abraham Castellanos. Asimismo, en este texto se ofrecen interpretaciones de las obras de Antonio Caso, José Vasconcelos, así como también de Leopoldo Zea.



lectuales, por ejemplo, en el grupo Hiperión, hecho resaltado por José Gaos.<sup>3</sup> A su vez, Ramos, desde la perspectiva orteguiana,<sup>4</sup> convirtió su propia circunstancia en problema filosófico, y aplicó las metodologías o procedimientos que en Europa se utilizaban para exponer sus puntos de vista. En este sentido, se podría afirmar que no hay diferencias entre Ramos y sus colegas pertenecientes a otras latitudes en cuanto que les hermanaba la circunstancia filosófica, sólo que Ramos se interrogó por el ser del hombre y la cultura propia. Dicho en palabras de Ramos: “La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia”.<sup>5</sup> De esta forma se propuso:

hacer ver que la crisis del humanismo en el mundo actual, es una crisis causada por la idea del hombre en que tal humanismo se sustentaba [...] proponer una nueva idea del hombre [...] proponer una solución mexicana a la crisis del humanismo europeo.<sup>6</sup>

Samuel Ramos nunca se sustrajo de los problemas universales de la filosofía, ni del impulso de diferenciar el pensamiento verdadero del ideológico. Es decir, que Ramos se haya ocupado de las posibilidades de la filosofía en México le permitió desplegar en argumentaciones filosóficas la interpretación de su entorno; eligió aceptarse como filósofo arraigado a su tiempo con lo que consolidó el camino para

<sup>3</sup> Véase José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, vol. II, p. 99.

<sup>4</sup> Véase Samuel Ramos, “Las capas del ser humano”, en “Programa de una antropología filosófica”, en “Hacia un nuevo humanismo”, en *Obras Completas vol. II. Hacia un nuevo humanismo...*, p. 39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, “La filosofía de la cultura mexicana”, en “Historia de la filosofía en México”, pp. 222 y 223. Véase aquí mismo la nota 16 de este apartado.

<sup>6</sup> *Ibid.*, “Biografía de Samuel Ramos”, por Juan Hernández Luna, p. xvii.



que otros autores también siguieran la ruta de la filosofía en y desde México y, posteriormente, a interrogarse como latinoamericanos.<sup>7</sup>

Pero, es necesario decir, que nunca obstaculizó otras maneras de hacer filosofía, cuando fue director de la Facultad de Filosofía y Letras, hizo “escuela” en el sentido de enraizar el pensamiento filosófico mexicano, al mismo tiempo que protegió el espacio de libertad de todas las demás asignaturas filosóficas.<sup>8</sup> Samuel Ramos simboliza esta actitud señera que sin recato alguno concibió como tarea filosófica el análisis de la trayectoria propia, o sea nuestro pasado y presente, como oportunidades de hacer filosofía.<sup>9</sup>

En México el desarrollo de la filosofía ha llegado al momento que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea surge el problema de incorporar y asimilar la filosofía a nuestro espíritu nacional. Puede decirse que una de las preocupaciones que más dominan en nuestro mundo filosófico es ésta: la de iniciar la formación de una filosofía propia.<sup>10</sup>

A partir de lo anterior, pueden esclarecerse los motivos que le condujeron a que en 1941 inaugurara la cátedra *Historia de la filosofía*

<sup>7</sup> La influencia que a su vez tuvo Ramos para filosofar de esta manera, también es referida por Gaos: “la filosofía de la ‘salvación de las circunstancias’ españolas planeada por Ortega y Gasset en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*”. Véase José Gaos, *op. cit.*, p. 99.

<sup>8</sup> “La Facultad de Filosofía y Letras que dirigió Samuel Ramos, 1945-1952, “abrió de par en par las puertas a todo espíritu superior y brindó al filósofo ‘transterrado’ un refugio de libertad que le permitió continuar sus especulaciones”, Samuel Ramos, “Biografía de Samuel Ramos”, en *Obras Completas vol. II, op. cit.*, p. xvii.

<sup>9</sup> En 1943 publicó: *Historia de la filosofía en México*, véase Samuel Ramos, *ibid.*, p. xvii.

<sup>10</sup> *Ibid.*, “La situación presente de la filosofía en México”, en “Historia de la filosofía en México”, p. 228.



en México en la que atendió la reflexión de las transformaciones de las ideas para pensar el momento crítico por el que el mundo y México atravesaban. Abelardo Villegas<sup>11</sup> centra muy bien este entramado sociopolítico al exponer que Ramos no coincidió con las políticas estatales indigenistas, porque éstas pretendieron que la cultura mexicana fuera distinta de las demás a nivel internacional y con ello ocupar un lugar en el concierto de naciones. La cuestión que quiero resaltar aquí, es que para manifestar su posición distante respecto del indigenismo, Ramos llegó a negar la influencia indígena y a calificar de nociva la pasividad de sus costumbres. Por ello, también sostuvo que la cultura mestiza, si bien contiene inautenticidad, como ya lo había dicho en el *Perfil del hombre*, es el punto de partida para desarrollar los valores universales, no desde la indígena. Es decir, Ramos propuso la cultura mestiza (mexicana) frente al mundo, pues ella es la protagonista adecuada a las condiciones mexicanas para ir al encuentro de los valores universales, por tal razón buscó la formulación de una filosofía que diese cuenta de la convulsión por la que se atravesaba y rectificar el camino.

Ahora bien, la crisis de valores no solamente se experimentaba en México, Ramos la encontró en las mismas entrañas de Occidente:

La presente guerra europea ha hecho el problema más agudo y más perentorio. Si la catástrofe actual no destruye la civilización europea es muy probable que sus actividades creadoras, en el orden del pensamiento, sufran un colapso por largo tiempo. Sólo América puede en estos momentos salvar la continuidad de aquella obra de cultura. Es la responsabilidad que los acontecimientos recientes han arrojado sobre nuestros hombros.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*.

<sup>12</sup> Samuel Ramos, "La situación presente de la filosofía en México", en "Historia de la filosofía en México", en *Obras Completas, op. cit.*, p. 228.



La pérdida de valores universales inunda las relaciones humanas tanto en los ámbitos nacional e internacional de la época. En específico en México, Ramos tuvo enfrente de sí la desigualdad, pobreza, rezago, injusticia, etc., que la Revolución mexicana no logró desaparecer; de tal forma, la conformación de una nación moderna, decía en *Hacia un nuevo humanismo*, consiste en no apartarse de Occidente, propugnó por una cultura que le confriese un lugar igual y no uno distinto. La filosofía tiene en estas aspiraciones una función primordial, pues al definir y plantear los problemas antropológicos de la crisis de la humanidad en la primera mitad del siglo xx frente al ideal a alcanzar, coloca a la filosofía en un sitio que ninguna otra disciplina tiene. “La filosofía existe en función de ciertos problemas de carácter general que no toca resolver ni a la religión, ni a las ciencias particulares, sino a una disciplina que desde un plan superior trata de abarcar la realidad en una visión de conjunto.”<sup>13</sup>

Así pues, la filosofía es posible porque el filósofo está vinculado al mundo, él se encuentra en las entrañas de la condición vital de la existencia humana. La filosofía tiene a su cargo la investigación de la conciencia normativa, y su misión no está en el hombre empírico, sino en lo que el hombre debe ser;<sup>14</sup> por esto mismo, ella no se opone a las ciencias particulares que estudian al hombre, ya que le corresponde el establecimiento del fin moral a través de reflexionar los valores universales que hacen de la sociedad una mejor morada humana.

En consecuencia, la tarea de la filosofía consiste en explicar las contradicciones de la civilización que le han conducido a ser instrumento de muerte y los valores que hay que perseguir. Para Samuel Ramos el conocimiento filosófico es circular, el punto de partida es la reflexión sobre la condición vital, luego se consideran los puntos

<sup>13</sup> *Ibid.*, “Sobre el concepto de la filosofía”, en “Hacia un nuevo humanismo”, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16.



de vista de las ciencias particulares, después, se regresa a los problemas antropológico-filosóficos.

La intuición directa revela que hay diversas estructuras ontológicas, la realidad no podría comprenderse si no se aborda por medio de ontologías regionales, y ellas son: “1.- El de los objetos reales, que comprende a su vez tres capas: a) hechos físico-químicos, b) hechos biológicos, c) hechos psicológicos. 2.- Objetos ideales que a su vez se dividen en: a) relaciones, b) objetos matemáticos, c) esencias. 3.- El mundo de valores. 4.- La existencia humana.”<sup>15</sup>

Cada una de estas ontologías requiere un abordaje propio a partir de métodos particulares. Ramos menciona que su preocupación está definida por la cuarta región: la ontología de la existencia humana.<sup>16</sup> Entonces, sus análisis tienen que ver con una antropología filosófica y desde ella es que caracteriza al hombre de su época como un ser encorvado por el peso de la crisis de valores, la cual, se puede ver expuesta en dicotomías destructivas: alma *versus* cuerpo, hombre *versus* mujer, joven *versus* viejo, burgués *versus* proletario. “El malestar de la conciencia moderna indica una falta de armonía del hombre con el mundo. La civilización ha venido a complicar la vida en grado extremo hasta el punto de desorientar al hombre en medio de la multiplicidad de cosas que él mismo ha inventado”.<sup>17</sup> Por lo tanto, ¿cómo debe ser el hombre?

<sup>15</sup> *Ibid.*, “Teoría de los objetos”, p. 25.

<sup>16</sup> “Estas investigaciones constituyen hoy una novísima modalidad de pensamiento que se ha llamado ‘filosofía existencial’ cuyo mayor tropiezo es, por lo pronto, la falta de principios *a priori* adecuados. Eminentes filósofos de nuestro tiempo han abierto la brecha hacia este nuevo dominio que está apenas en la fase de iniciación. En Francia Boutroux y Bergson, en Alemania Scheler, Hartmann y Heidegger, y en España Ortega y Gasset y García Morente son los más connotados exploradores de este nuevo continente”, *ibid.*, p. 25.

<sup>17</sup> *Ibid.*, “La crisis del humanismo”, en “Hacia un nuevo humanismo”, p. 8.



El hombre perdido e impedido para realizar los valores universales, indiferente de su tiempo, ejemplificado por el burgués, es el mayor obstáculo para la solidaridad espiritual y los valores universales. Para Ramos, afirmar que es necesario mostrar la existencia de factores psicológicos influyentes en la crisis del hombre moderno, le significa solamente datos que requieren ser sustentados desde una ontología de la existencia y así formar parte de una reforma espiritual, y ésta es condición indispensable para recuperar el equilibrio de su ser.<sup>18</sup> Dicho en otras palabras, el psicoanálisis, para referirnos a la disciplina que Ramos utilizó en *el Perfil del hombre*, le dota a la filosofía de información y conocimiento de la interpretación del inconsciente, para que ella relacione la psicología y la cultura del mexicano con otros problemas como el de los valores universales y la justicia, el proyecto de reorganización social, el mejor tipo de existencia, el bienestar y la felicidad de todos; inquietudes de su exclusividad, esto es, la totalidad de las aspiraciones humanas.

Antes de avanzar, es pertinente atender su concepto de la cultura:

[Es] un proceso de *humanización* que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea [...] En la cultura descubre pues [el hombre] la finalidad que exige para su existencia. Y esa finalidad consiste en crearse a sí mismo, enriqueciendo su vida a cada paso con valores nuevos. A esa función de dar a las cosas y a sí mismo una finalidad de valor llamamos espíritu.<sup>19</sup>

Ramos representó al hombre escindido con la figura del burgués, quien se aleja cada vez más de la cultura, de la justicia y del huma-

<sup>18</sup> De esto es de lo que se ocupa en su obra *El perfil del hombre del hombre y la cultura en México*. Ver *op. cit.*, *supra* nota 1 de este apartado.

<sup>19</sup> Samuel Ramos, "El hombre como 'debe ser'", en "Programa de una antropología filosófica", en "Hacia un nuevo humanismo", en *Obras Completas, op. cit.*, pp. 32 y 33.



nismo. Esta escisión es moral y la presenta como la oposición entre cultura y civilización en su máxima expresión. La civilización se rige por principios materiales y diverge de la cultura porque:

La civilización ha despojado al individuo de su libertad; aprisiona su espíritu con múltiples ligaduras y le impone una personalidad extraña. La voluntad propia del individuo, sus sentimientos, sus aspiraciones, su vocación sus fuerzas se revuelven impotentes bajo la máscara que le ha puesto el mundo exterior.<sup>20</sup>

El humanismo es la solución como ideal a seguir para combatir la infrahumanidad engendrada por el capitalismo y materialismo burgués. Para Ramos la filosofía de los valores y la antropología filosófica tienen los siguientes supuestos:

[La] antropología [filosófica] pretende llegar a una idea supra-histórica y supra-empírica que sólo retenga las notas que puedan convenir a cualquier hombre independiente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas [...] Averigua si es posible ordenar esos elementos en una jerarquía, conforme a una escala objetiva de valores.<sup>21</sup>

#### PROPUESTAS ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICAS

En su obra, Ramos propuso fundamentar la esencia del hombre, pero también ofreció una ley que entra en contradicción con dicho afán, y que por lo mismo resulta indispensable que aquí se aborde. Me refiero a la afirmación de que existe una ley “inmanente al hombre pa-

<sup>20</sup> *Ibid.*, “La crisis del humanismo” en “Hacia un nuevo humanismo”, p. 10.

<sup>21</sup> *Ibid.*, “Las teorías del hombre y la curva del humanismo”, en “Programa de una antropología filosófica”, en “Hacia un nuevo humanismo”, p. 35.



ralela al ritmo cósmico. El hombre cambia porque la ley primordial de todo lo que existe es el cambio, el constante devenir”.<sup>22</sup> Entonces, cómo es que la filosofía persigue la relación entre un fundamento que define la esencia humana y las notas universales y, al mismo tiempo, pretende establecer una ley del cambio permanente.

Abelardo Villegas en su libro *La filosofía de lo mexicano*, señala que cuando Ramos sostiene que existen valores que no dependen de nuestro punto de vista, cuya realidad es inalterable e intrínseca en la vida y que nuestra conciencia no puede ignorar o dejar de conocer, está planteando una escala de valores objetivos que está más allá de cualquier circunstancia.<sup>23</sup> Lo que conduce a la interrogante: ¿el hombre es su circunstancia pero es también una esencia que se tiene más allá de ella?

La forma en la que interpreta Ramos las inquietudes anteriores es la siguiente: hay que distinguir en el individuo el alma del espíritu. En la zona del alma tienen lugar las pasiones amorosas y los sentimientos, en la del espíritu se encuentran los actos íntimos a los que llama voluntad y pensamiento. Los fenómenos del alma se desarrollan en el tiempo, por ejemplo, se está contento un momento, un día, toda la vida; en cambio, los fenómenos espirituales suceden desde el reino de la objetividad. El espíritu tiene que ver con “la posibilidad de ser determinado por los objetos mismos”, para llegar a establecer una ley en el mundo ideal. El punto de partida es el individuo que trasciende su circunstancia y su meta es supra-individual.

[...] la noción de espíritu no corresponde a la significación tradicional de una entidad metafísica oculta tras los fenómenos [...] es una dirección

<sup>22</sup> *Ibid.*, “Conclusión”, en “Hacia un nuevo humanismo”, p. 72.

<sup>23</sup> Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, *op. cit.*, p. 128.



de la vida humana que es personal en su arranque, pero cuya meta es supra-individual [existe] como algo universal fuera del individuo.<sup>24</sup>

El espíritu significa no vivir para los intereses individuales sino para el mundo; este es el sitio de los espíritus humanos, en él se reúnen la “Verdad y la Norma”. Sin embargo, la “verdad de la norma”, dice Ramos, se da en las subjetividades que la validan y se convierten así en transubjetividades, pertenecientes a la cultura universal que las reconoce y les brinda el criterio para jerarquizar los valores. Porque, según Ramos, “hay un orden de valores objetivos que no dependen del placer ni del deseo”, la conciencia descubre el modelo puro por medio del cual comparamos los hechos reales para valorarlos. “Esta concepción es ni más ni menos que platonismo puro, sólo que Platón hablaba de Ideas y ahora hablamos de Valores”.<sup>25</sup> Los valores no están, como las ideas en otro mundo, el hombre es mediador del mundo de los valores y de la realidad, la cual, en tanto cultura puede hacer que se despierte la conciencia de los valores.

Los valores son fuerzas dinámicas que pueden hacerse realidad; se entiende que no cualquier cultura puede hacerlos realidad, se trata de una cultura que los pueda percibir, que los tenga como fin, es decir, es un círculo de búsquedas que va enriqueciéndose y no la generalización de un contexto. Para perseguir el ideal ético es necesario saber qué se busca, de otro modo no se procede a la acción. Aunque la realidad jamás se ajuste a él, no por ello el ideal dejará de serlo.

Los miembros de esa sociedad culta son individuos con personalidad, este concepto quiere significar la dimensión tanto individual

<sup>24</sup> Samuel Ramos, “Las capas del ser humano”, en “Programa de una antropología filosófica”, en “Hacia un nuevo humanismo”, *op. cit.*, p. 41.

<sup>25</sup> *Ibid.*, “El mundo de los valores”, en “Objetividad de los valores”, en “Hacia un nuevo humanismo”, p. 45.



como colectiva del ser humano. La personalidad es una categoría de la existencia humana que no es pura esencia sino, ante todo, es acción dirigida por normas objetivas; por eso, la auténtica moralidad es la que se muestra en “lo personal”, que es vivencia de la calidad moral nunca encerrada en sí misma, al contrario, está siempre abierta a las relaciones con los demás: así se manifiesta la personalidad del hombre. El cultivo personal de los valores que a todos les permita la plenitud de la dignidad, implica la existencia de éstos en forma objetiva y el esfuerzo por conquistarlos. Se podría interpretar esta idea diciendo que la cultura se refiere siempre a la esencia del ser humano, porque su naturaleza es cultural en tanto es histórica y objetiva.

En los planteamientos anteriores, obtenemos la vía de acceso a otro momento circunstancial que conduce al enfrentamiento de la presencia del individualismo burgués, ya que Ramos pondera la vida colectiva y los valores objetivos por encima de los intereses individualistas, pero no de los de la personalidad de los individuos, puesto que afirma que la vida colectiva es producto de la relación entre personalidades.

En el prólogo que Ramos redactó para su *Historia de la Filosofía en México* (1943), afirma que “una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional”.<sup>26</sup> En estas palabras, veo la pertinencia de enlazarnos al tema de su entorno intelectual, con el fin de contar con mayores elementos que permitan comprender su posición frente a otras propuestas de cultura mexicana, y plantear su actualidad.

<sup>26</sup> *Ibid.*, en “Prólogo”, en “Historia de la filosofía en México”, p. 99.



## ALGUNAS REFERENCIAS DEL AMBIENTE INTELECTUAL

En este apartado quiero hacer mención del movimiento alternativo, paralelo y simultáneo del pensamiento de Ramos, llamado indigenismo, que también se ocupó de resolver la situación de desigualdad y crisis de la cultura mexicana. Ambas, siendo diferentes posturas, coexistentes, tuvieron presupuestos que conformaron dos referentes del basamento edificado para resolver los problemas de injusticia de la cultura en México. Por tanto, ¿qué propuso el indigenismo?:<sup>27</sup> “Encontrar la forma de emancipación efectiva [del indígena] y la supresión de los privilegios injustos y artificiales”.<sup>28</sup> ¿Por qué Ramos no se alineó a esta ideología y se mantuvo distante de ella? En principio hay que considerar algunos datos relevantes, el pensamiento indigenista establece como punto central la presencia del indígena como elemento indispensable para hacer de nuestra cultura una más justa y diferente, al indígena se le determina su “ser” desde perspectivas extrañas a su cultura.

El indigenismo estatal es la ideología que justifica la asimilación del indígena a la población mayoritaria, es decir, convertirlo en mestizo o mexicanizarlo. La mexicanización del indígena se comprendió como la mejor vía para sacarlo del rezago al que se le condenó desde la Colonia y que le impedía participar de los beneficios sociales de las políticas del Estado posrevolucionario, “comprometido” con la con-

<sup>27</sup> Para tener una perspectiva del debate de las relaciones entre indigenismo y antropología social consultar: *La Quiebra política de la antropología social en México*, Carlos García Mora y Andrés Medina [eds.]. Véase también: Miguel León-Portilla, “Los pueblos originarios en la guerra de Independencia y en la Revolución de 1910”, en Miguel León-Portilla [coord.], *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana*.

<sup>28</sup> Palabras de Lázaro Cárdenas, “Discurso de Pátzcuaro”, en *INI 30 años después*, México, Órgano de Difusión del Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 64.



solidación de un pueblo como nación cuyos miembros compartieran actitudes cívicas de una misma cultura política. Tendencia conocida como la utopía posrevolucionaria cuyo centro de publicidad consistió en abatir las desigualdades; una forma de hacerlo era incorporando al indígena, reconociendo que él otorgaba un rasgo que hacía distinta a la cultura mexicana sin perder por ello lo valioso de una nación moderna. El indigenismo también puede ser descrito como: “Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria”.<sup>29</sup>

No obstante, las dos perspectivas, la filosófica de Ramos y el indigenismo, coinciden en dos aspectos, el primero consiste en que ambas posturas valoran positivamente el pasado indígena y no su presente, hablan de los pueblos prehispánicos como grandes arquitectos, resaltan sus símbolos, su conocimiento matemático y el esplendor que tuvieron. Pero hay que matizar este acuerdo, pues existen diferencias en cuanto a la colaboración del indígena al ser asimilado; para Ramos a los indígenas se les vislumbra mestizos sin más. En el caso del indigenismo sí tienen lugar en el futuro de la nación en tanto ellos se ajusten a la cultura de las mayorías conservando de su cultura sus comidas, vestidos, artesanías, etc., que no hacen peligrar a la nación, sólo le dan un toque de “distinción”.

La segunda coincidencia, a partir de estos matices, es que ambos supeditan al indígena: el indigenismo lo asimila dejándole su “colorido” folklórico y, en la filosofía de Ramos, no hay lugar para la diferencia cultural, su propuesta consiste en una desincorporación de los indígenas a su cultura de manera total. Por lo tanto, la preocu-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 26.



pación de Ramos por la esencia del hombre y de los valores universales tiene como fin la cultura mestiza como si ella fuese la única sobreviviente, pero en las circunstancias actuales, si apelamos al plano fenomenológico, entonces, la diversidad cultural es una evidencia que exige poner en cuestión los resultados de su perspectiva, ya que sería igual a perseguir una esencia despegada de lo que reporta la realidad: su diversidad cultural, pero antes de avanzar por esta línea atendamos a ¿qué entiende Ramos por esta búsqueda de la esencia del hombre y de los valores universales?: “[...] una estructura esencial del ser humano, cuyo esquema sea válido universalmente y que pueda considerarse como la pauta en que se inscriben las variaciones de grupo o individuales, cuyo origen está en la historia, la raza, la cultura, etcétera”.<sup>30</sup>

La concepción antropológica de Ramos jerarquiza las culturas, unas como más valiosas que otras, opinión que contrasta con la evidencia inmediata de las resistencias, desde siempre, de los pueblos indígenas y, echa por tierra la creencia de la debilidad de sus culturas. Para los mencionados contrastes de sus ideas respecto a la realidad, propongo no perder de vista afirmaciones como las siguientes: el odio, la violencia, la pasión son las características de la civilización que llevan al hombre a la demencia, o cuando afirma que los valores como la paz, la estabilidad, el amor son valores que requieren la unidad del alma y del espíritu que fueron pensados para un mundo culturalmente homogéneo y que le hace preguntarse: “Si el espíritu indígena no difiere en esencia del hombre blanco, ¿por qué esa indiferencia desconcertante, ese desprecio y aun la resistencia que opone a la civilización que a ojos vistas es superior a la suya?”.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Samuel Ramos, “Las capas del ser humano”, en “Programa de una antropología filosófica”, en “Hacia un nuevo Humanismo”, en *Obras Completas*, op. cit., p. 39.

<sup>31</sup> Samuel Ramos, *Ideas en torno de Latinoamérica*, op. cit., p. 684.



Como se observa, Ramos canceló la posibilidad de contar con otra medida de la buena vida que no sea la proveniente de los valores occidentales. Parece que al criticar al indígena aplica los parámetros de la civilización y la técnica que alguna vez rechazó para ponderar y apoyar los valores de la cultura:

Para el hombre blanco un traje, un instrumento es simplemente un objeto útil del que puede renunciar en un momento dado si se le ofrece otro distinto que le preste mejores servicios. Para el indio las propiedades útiles de las cosas, y de los instrumentos que fabrica, existen en cuanto que están en relación mística con el todo [...] los numerosos indígenas que viven en la sociedad de los blancos demuestran tener la misma capacidad de éstos para la civilización superior [...] ¿No constituyen estos hechos la más rotunda prueba de que el indio es apto para asimilar la civilización? Sí, pero prueban nada más que esa aptitud sólo aparece cuando el individuo es separado del grupo social en que ha nacido.<sup>32</sup>

## REFLEXIONES FINALES

Los ofrecimientos de Ramos en su obra *Hacia un nuevo humanismo*, que instan a “olvidar que el hombre no es un ser acabado. El destino es algo que el hombre debe descubrir”, llevan a cuestionar los límites de sus concepciones, pues sus consecuencias para la filosofía consisten en ir más allá de su negación hacia los pueblos indígenas, qué decir si él mismo invita a la crítica:

La filosofía no vive solamente por la creación original de nuevas ideas, sino también en el acto más modesto de volver a pensar lo pensado,

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 684 y 685.



en la reproducción mental de todo el proceso de la especulación filosófica que es, en cierto modo, una recreación de la filosofía.<sup>33</sup>

Sus planteamientos en *Hacia un nuevo humanismo* afirman que la reflexión filosófica tiene una calidad a la que no puede renunciar y que es su vocación ética, es por ella que interroga el ser del hombre y sus valores de manera interminable. Lo que llama la atención es que después de aceptar y afirmar su vocación, la fija a una sola concepción, y las consecuencias de pensar así significa la inferiorización de forma apriorística de otra búsqueda de valores que pudieran darse en otras culturas, como son las de los pueblos indígenas. Pero es justo decir también, que la filosofía de Ramos con todo y estas limitaciones contribuyó a incentivar creatividades filosóficas para pensar el mundo desde la cuestión de lo mexicano y lo latinoamericano, y que desembocará en derroteros de originalidad filosófica, como serán los ejemplos de Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Mario Magallón y Luis Villoro.

En específico, me ocuparé en lo que sigue de este último autor, puesto que reflexiona formas políticas que dan lugar a imaginarios ético-políticos que consideran la participación de los pueblos indígenas y de sus propias propuestas en la vida política a través del Estado plural, así como el significado perteneciente a los derechos colectivos.

La circunstancia vital de Ramos nos muestra la nación monocultural, que ya no es la idea rectora de la justicia social para la región latinoamericana. Ante este panorama, el humanismo tendría como objetivo perseguir valores que promuevan los derechos humanos de todos los humanos y su diversidad cultural, dicho en otras palabras,

<sup>33</sup> Samuel Ramos, "Sobre el concepto de filosofía", en "Hacia un nuevo humanismo", en *Obras Completas, op. cit.*, pp. 15 y 16.



la interdependencia de todos los derechos: individuales, sociales, económicos, culturales y colectivos.

Antes de pasar al capítulo sobre Villoro, hay que señalar que ambos coinciden en criticar los valores individualistas a favor de valores objetivos, tanto que algunos pasajes de *Hacia un nuevo humanismo* permiten enlazarlos con los posteriores análisis de Villoro en su propia creación reflexiva: los valores universales y su obstáculo en el individualismo, para lo que propone una ética política concreta, y el método de la justicia por vía negativa y un principio normativo o máxima que dice así: “Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos”.<sup>34</sup> Sus perspectivas éticas tienen como referente la necesidad del contacto entre culturas, en su obra *Estado plural, pluralidad de culturas* afirma:

La función que cumple admitir razones, promulgar normas y proyectar valores es, en todas las culturas, la misma, aunque su contenido difiera. Esa función tiene condiciones que se pueden considerar, por lo tanto, universales. Pero son universales porque son puramente formales [...] Para que se dé este proceso es condición necesaria que los miembros de las distintas culturas puedan intercambiar sus puntos de vista, en igualdad de condiciones de poder y en ausencia de toda coacción. Situación ideal, ajena a la realidad histórica.<sup>35</sup>

La filosofía de Luis Villoro constituye un claro intento de responder a las demandas de los pueblos originarios para ser escuchados en sus propias voces, apoyo que le separa también como el mismo

<sup>34</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, p. 246.

<sup>35</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 146 y 147.



Ramos lo hizo, del indigenismo, pero con otros fines y elementos: dejar el lugar a los planteamientos de los pueblos indígenas como un derecho humano, pensamiento que le separa tajantemente de las ideas de Ramos.

Con estas consideraciones pasemos a las propuestas de Luis Villoro.

# Capítulo IV



## EL PROYECTO ÉTICO POLÍTICO PARA LAS ASOCIACIONES PLURIÉTNICAS: ESTADO PLURAL Y CIUDADANÍA RESTRINGIDA EN LUIS VILLORO\*

### CUESTIONES PRELIMINARES

**E**n la última etapa de la obra filosófica de Luis Villoro<sup>1</sup> se encuentran formulaciones éticas para las asociaciones políticas pluriétnicas, que tienen como ejemplo el caso de México, en específico las comunidades zapatistas de Chiapas. Así, en la elaboración de su perspectiva ético-política se observa la realidad efectiva

\* En este capítulo retomo algunos puntos de vista presentados en el artículo “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Revista Latinoamérica*, núm. 56, México, 2013. pp. 49-79. Ahora reoriento mis interpretaciones del pensamiento ético-político de Villoro incluyendo su concepto de ciudadanía restringida.

<sup>1</sup> *De la libertad a la comunidad*, 2a ed., México, FCE-ITESM, 2003; *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007; *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997; *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998; *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009. Así como también la conferencia: “Democracia comunitaria”. <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/LuisVilloroDemocraciacomunitaria.pdf>



de injusticia y desigualdad experimentada en la región latinoamericana; sus concepciones de valor objetivo, ciudadanía restringida y Estado plural son elementos que contribuyen a la comprensión de las demandas de derechos y participación de los pueblos indígenas, así como también entender la cuestión sobre el ejercicio y respeto del derecho a la autonomía de estos pueblos en compatibilidad con el coto vedado de derechos humanos.

Para contextualizar la exposición de Villoro, es útil presentar la descripción del entorno que se trasluce en su obra política a través de las palabras de Óscar Correas:

En la última veintena del siglo xx, y hasta la fecha [...] América Latina ha asistido a una revolución cultural con el ingreso, fuerte, estridente, de los pueblos indios en la escena política. La resistencia indígena existió siempre —cuando decimos “siempre”, los americanos occidentales, pensamos que el “comienzo” comenzó con la conquista; y sin advertirlo, también hacemos como si para los indígenas también todo comenzara entonces; lo cual nos habla del racismo que nos posee en los propios giros del lenguaje—, pero en los últimos años dio un enorme salto cualitativo, el cual ha quedado ligado inexorablemente a la rebelión zapatista en el sureste mexicano. Revolución cultural que ha transformado todas las miradas de que disponía la ciencia social, la jurisprudencia incluida. Ya no es posible, en América Latina, hacer ciencias sociales al margen de la consideración de los pueblos indios.<sup>2</sup>

Como sabemos, en 1997 el Estado mexicano no reconoció finalmente los acuerdos firmados por los representantes del gobierno y los alzados zapatistas de San Andrés Larráinzar en 1996, y en 2001 las esperanzas de un cambio para estos acuerdos no prosperaron. Así,

<sup>2</sup> Óscar Correas [coord.], *Derecho indígena mexicano*, p. 17.



sin el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público<sup>3</sup> los pueblos zapatistas respondieron al mal gobierno con las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, fundados en agosto de 2003. Sus comunidades están recreando sus culturas ante las circunstancias que enfrentan con prácticas ético-políticas<sup>4</sup> que contemplan la no transgresión de los derechos humanos individuales, al tiempo que mantienen su defensa de los derechos a ser diferentes, como un derecho humano colectivo a través de su autonomía

<sup>3</sup> Artículo 2. La nación mexicana es única e indivisible. (Reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001) “La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. [...] A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: [...] VIII. Las Constituciones y Leyes de las Entidades Federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada Entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como *entidades de interés público* (cursivas nuestras). <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s>. De esta forma, se transfiguró el significado que en los Acuerdos de San Andrés se había obtenido para los pueblos y comunidades indígenas como *entidades de derecho público*. Para más detalles de esta cuestión se puede revisar el libro de Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera [comps.], *op. cit.*, (cursivas nuestras).

<sup>4</sup> Se recomienda revisar: EZLN, *Documentos y comunicados. La marcha del color de la tierra*, núm. 5, así como también: Manuel Ignacio Martínez Espinoza, “Las juntas de Buen Gobierno y los Caracoles del movimiento zapatista: fundamentos analíticos para entender el fenómeno”, en *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, pp. 215-233. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38050115>. Véase también la primera y la segunda *Declaraciones de la Selva Lacandona*: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm> y en: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_06\\_10\\_d.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm), respectivamente. También recomiendo revisar: Pablo González Casanova, “Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía” en *Análisis de casos*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal11/d1casanova.pdf>



en resistencia. Situaciones concretas que se traducen en problemas filosóficos, por ejemplo: determinar los fundamentos ético-políticos de la democracia comunitaria y de la justicia en el Estado, o bien, ¿qué sentido tiene la relación individuo y colectividad en las comunidades indígenas?<sup>5</sup> Luis Villoro ofrece reflexiones profundas para evaluar los cambios que se están dando con la entrada de las voces y prácticas políticas de las comunidades indígenas en nuestro país y en la región, lo afirma así:

[...] la democracia comunitaria que existe de hecho en nuestro país y en otros muchos de América Latina, basada en las comunidades indígenas, desde México hasta Ecuador, Paraguay y Bolivia. Es la democracia real que subsiste al nivel de las comunidades locales y que podría ampliarse al ámbito de toda la nación [...] La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional; otras, se superpone a ellas. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realice plenamente. Es ese proyecto el que tratan de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América.<sup>6</sup>

Según Villoro, hablar de ética significa partir de la consideración del contexto real, por esta razón llama a su propuesta ético-política

<sup>5</sup> “En algunas regiones (no en todas, es cierto) ya se logró que las niñas asistan a la escuela, ancestralmente marginadas del acceso al conocimiento. Aunque se ha conseguido que las mujeres ya no sean vendidas y elijan libremente a su pareja, en tierras zapatistas existe todavía lo que las feministas llaman ‘discriminación de género’. Véase palabras del Subcomandante Marcos, en “Chiapas: la treceava estela. Quinta parte: Una historia”, 21 de julio de 2003. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-quinta-parte-una-historia/>

<sup>6</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, pp. 75 y 76.



de justicia: “justicia por vía negativa”. Por más abstractos que sean los principios de una ética, sólo se comprenden no en esa abstracción, sino desde la realidad a la que van a guiar; por esto mismo, la ética-política que nos ofrece no proviene de la atención de las democracias consolidadas o de las sociedades opulentas, sino de las carencias y déficit de participación que existen en la región latinoamericana. En sus propias palabras consiste en lo siguiente:

Podríamos entonces ensayar una vía de reflexión igualmente válida. 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 realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría idealmente remediarla. Para ello tendríamos que precisar cuál es el principio de la *injusticia*, entendiendo por “principio” la explicación última de las distintas formas en que la injusticia puede presentarse, su condición necesaria, supuesta en todas sus variantes. Se trataría entonces de determinar las características de una relación de justicia posible a partir de ese principio de injusticia, y no a la inversa.<sup>7</sup>

#### FILOSOFÍA POLÍTICA DEL ESTADO PLURAL

En su opúsculo *Tres retos de la sociedad por venir* Villoro menciona cuál es el proceder de la filosofía aquí involucrada: “El filósofo, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece”.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Luis Villoro, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, (Octavas Conferencias Aranguren) en *Isegoría. Revista de Filosofía Mural y Política*, p. 104. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/524/524>

<sup>8</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 12.



En congruencia con lo antes dicho, su proyecto ético-político no centra su atención sólo en la creación de principios regulativos de carácter formal, sino precisamente evidencia las condiciones efectivas concretas para propiciar desde ellas el despertar de lo que él llama una “ilusión”. Ésta presenta dos niveles:

En primer lugar, es el despertar de las naciones antes colonizadas por los países europeos y, en consecuencia, el planteamiento de las reivindicaciones de los pueblos antes ignorados por los dominadores. En segundo lugar, en el interior de esas naciones, contra un Estado que se creía homogéneo, el proyecto de un Estado plural, capaz de reconocer esas múltiples exigencias de los distintos pueblos en su seno. De estos dos niveles surge la reivindicación posible del multiculturalismo, tanto en el interior de una nación como entre las distintas naciones.<sup>9</sup>

Despertar de la “ilusión” le significa a Villoro la crítica a la pertinencia de aplicar las filosofías de J. Rawls y J. Habermas para una realidad política en la que sus supuestos no se cumplen como “la idea de un consenso racional entre sujetos iguales, que se relacionan entre sí”.<sup>10</sup>

Villoro tiene como objetivo guiar la búsqueda de caminos y comprensiones de lo que en América Latina es una deuda histórica: el desconocimiento de las voces de los pueblos indígenas, de sus derechos a ser diversos y a convenir con respeto y dignidad con la población mayoritaria y con el Estado todo aquello que sea común; esta es la preocupación que le hace tomar distancia de tales autores, pues se asume como un pensador desde las condiciones de exclusión. Sin manifestar una ruptura con John Rawls,<sup>11</sup> pues declara estar de acuer-

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 62 y 63.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>11</sup> Luis Villoro afirma lo siguiente: “Una aclaración: no pretendo llegar, por esta vía, a una teoría de la justicia que tuviera que contradecir las filosofías del consenso



do con él en casi todas sus propuestas, Villoro es cuidadoso de no hacer implicaciones desde su obra para un ambiente social que no le corresponde; lo que no se traduce en oposición ni al liberalismo igualitario ni a las propuestas del diálogo intersubjetivo y ética comunicativa de Habermas. Es más, en algunos momentos son recreaciones por su cuenta de estas propuestas a través de tomar en cuenta las condiciones que tienen las sociedades pluriétnicas como las latinoamericanas.<sup>12</sup>

Así, lo que está en juego para Villoro es el compromiso con la participación de las comunidades indígenas en la plaza política común, en el ágora, y esto requiere de soportes políticos que el Estado debiera brindar para que sean posibles los derechos de autonomía de los pueblos indígenas.

---

racional. De hecho, desde ahora confieso mi adhesión a muchas ideas —si no a todas, como veremos— de la teoría de Rawls. Pero mi punto de partida sería distinto. Pienso que toda reflexión ética auténtica se funda, en último término, en un conocimiento personal, diferente al saber objetivo. Las proposiciones en que se justifica no son, por lo tanto, incontrovertibles. Pero el conocimiento personal de la presencia o ausencia de valores en el mundo en torno debe ser sometido a una crítica racional, [...] podemos considerar los principios que propone Rawls desde una perspectiva histórica: como resultado de la oposición a ciertas formas de exclusión vividas por una persona situada en una sociedad occidental desarrollada, en el siglo que termina. Rawls formula dos principios de justicia. El primero se refiere a la libertad, el segundo a las desigualdades.” (Octavas Conferencias Aranguren), en *Isegoría...*, *op. cit.*, pp. 104 y 119.

<sup>12</sup> En otro momento Villoro opina que: “¿No es ingenuo pensar que, frente a los males del capitalismo mundial que señalan los autores [como Jürgen Habermas, David Held y Will Kimlicka], bastaría apelar a los derechos universales del hombre? La vigencia de los derechos apela a la voluntad; ignora, en cambio, las causas reales, económicas y sociales que imposibilitan la realización de esos derechos en todas las sociedades. Frente a los males del capitalismo, me parece que el único remedio sería caminar hacia un orden mundial diferente, y aun opuesto, al capitalismo mundial. Sería un orden plural que respondiera a la multiplicidad de culturas”, Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.* p. 61.



El Estado que Villoro propone es el Estado plural,<sup>13</sup> definido como único y soberano, pero no se identifica con una sola cultura precisamente porque el punto a resolver es la exclusión de la participación de los pueblos indígenas. De este modo, es que se puede ser congruente tanto con las exigencias de reconocimiento de la diversidad cultural como también evitar los obstáculos de colocar diferencias étnicas en la creación de un espacio común de convivencia. La perspectiva villoriana tiene una peculiaridad muy interesante, ya que al manifestarse a favor de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas no elige hacerlo a través de rupturas violentas sino dentro de las posibilidades que tiene la realidad concreta llevada por el ideal de la inclusión como valor de la justicia.

Su opinión es que: “El ‘problema’ indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento<sup>14</sup> de la autonomía de los pueblos indios”.<sup>15</sup> La autodeterminación de los pueblos es un derecho anterior a la formación del Estado-nación, porque la autodeterminación como libertad para realizar sus formas de vida conlleva los referentes propios y elegidos y es un derecho previo a la conformación del Estado. Dicho de otra manera, la autonomía es un derecho humano anterior al consenso político, diferente a la ciudadanía que proviene de él, por lo que las constituciones podrán reconocerla pero ni la crean ni la fundan, ya hemos visto este asunto en el capítulo de los dere-

<sup>13</sup> Luis Villoro, *ibid.*, pp. 27 y 28, y *Estado plural, pluralidad de culturas*, *op. cit.* pp. 13-62.

<sup>14</sup> Para analizar los significados del término *reconocimiento* en la historia de la filosofía es importante la exploración que presenta Paul Ricoeur en su libro *Caminos del reconocimiento*.

<sup>15</sup> Véase Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, pp. 66-78. Disponible la versión electrónica en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1998-11-1000&dsID=PDF>, p. 66.



chos de las minorías cuando abordamos el punto de vista de John Henrilksen, quien explicaba esta misma cuestión del derecho a la autodeterminación y sus alcances. Pues bien, Villoro igualmente coincide en que la autodeterminación<sup>16</sup> es un principio y un derecho que puede cobrar formas distintas al reclamo de soberanía, como es “el caso de todos los Estados nacionales y de algunas nacionalidades que aspiran a convertirse en Estados”. Entonces, a partir de otras formas de ejercer la autodeterminación, como lo es la autonomía, los pueblos indígenas ejercen su derecho a convenir con “el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un *Estado multicultural*”.<sup>17</sup> En el desarrollo de esta preocupación, Villoro prefiere analizar la autonomía practicada desde las comunidades en tanto ya se ejerce, y no la que se proyecta como autonomía regional, lo que no significa que se oponga a su adquisición,<sup>18</sup> y para ilustrarlo menciona la interpelación recibida de un indígena: “Ustedes nos hablan de nuestro derecho a la autonomía. Pero la autonomía la hemos tenido desde siempre. Nosotros nos regimos por nuestra cultura, por nuestras costumbres”.<sup>19</sup> Para Villoro es de primer orden tener conciencia de que los pueblos indígenas son sujetos de su propia vida en común, recrean sus tradiciones y proyectan su futuro:

No se trata de que nosotros una vez más, como lo hemos hecho desde hace siglos, les impongamos nuestros esquemas. Creo que [la autonomía]

<sup>16</sup> Véase Luis Villoro, “El principio de autonomía”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, *op. cit.*, pp. 117-121.

<sup>17</sup> Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, *ibid.*, p. 69.

<sup>18</sup> Para Díaz Polanco la autonomía reducida al ámbito comunal es insuficiente en el sentido que no cumple con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar ni de la versión de la COCOPA, véase: “La autonomía indígena y la reforma constitucional en México”, en *Osal Análisis*, junio de 2001, pp. 15-22. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal4/analisis.pdf>

<sup>19</sup> Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, *op. cit.*, p. 70.



sería una manera de resolver el “problema” indígena, lenta pero segura. No se trata de una reforma repentina, diseñada en el papel, sino de un proceso paulatino, cuya progresión estaría marcada por las mismas comunidades indígenas.<sup>20</sup>

Es pertinente traer a colación una preocupación que tiene que ver con la autonomía y sus relaciones con el Estado, pues son poderes que deberán establecer relaciones de coexistencia en libertad, para ello es indispensable analizar el papel de la ciudadanía que Villoro ofrece, y que al delinearla tiene presente la siguiente cuestión: ¿es necesario instaurar una ciudadanía compleja o diferenciada para los pueblos indígenas cuando ejerzan su derecho a la autonomía? En primer término el Estado:

pasaría entonces de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder [...] 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, conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de la homogeneidad, [se propone] respetar por igual las diferencias.<sup>21</sup>

La respuesta de Villoro es que la ciudadanía y la autonomía no son términos contradictorios, pero tiene que mostrar por qué piensa tal cosa, su planteamiento es el siguiente:

[...] ¿qué pasa si aceptamos un Estado multicultural, es decir, un marco político común para distintas nacionalidades o etnias? Los derechos

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>21</sup> Luis Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, *op. cit.*, p. 58.



de etnias y nacionalidades —hemos visto— son condiciones de la constitución de un Estado homogéneo; la ciudadanía, en cambio, es su resultado. Parecería pues, que habría una contradicción entre el concepto de “ciudadanía” y el de “autonomía” para un pueblo dentro de un Estado homogéneo. En efecto, el ciudadano es, por definición, sujeto de derechos iguales para todo individuo, cualesquiera sean sus diferencias culturales o sociales; la autonomía, por el contrario, establece sujetos que pertenecen a comunidades con derechos diferenciados.<sup>22</sup>

### CIUDADANÍA RESTRINGIDA

La crítica de la modernidad que Villoro realiza no va en contra del principio de la igualdad de todos los humanos, ya que la abolición de los privilegios es irrenunciable, esta es la razón detrás de su preferencia por una ciudadanía igualitaria nunca de ciudadanía para las diferencias. La novedad de su perspectiva de este concepto radica en que los pueblos indígenas son partícipes en la construcción del pacto político y de la democracia. De este modo, la ciudadanía diferenciada de W. Kymlicka<sup>23</sup> como remedio para garantizar la protección de la diversidad cultural frente a la insuficiencia de los derechos individuales, no le parece que sea el mejor camino; al mismo tiempo también incluye la propuesta de Guillermo de la Peña cuando ofrece como solución la ciudadanía étnica “que se otorgaría a los miembros de una etnia, además de la ciudadanía nacional, son con-

<sup>22</sup> Luis Villoro, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, *op. cit.*, p. 72.

<sup>23</sup> Véase Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*. También la propuesta de ciudadanía compleja de Walzer va en un sentido de abordar una igualdad compleja y no meramente una ciudadanía de mayorías. Véase este asunto en mi libro *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, pp. 98-113.



cepciones que conducen a una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico”.<sup>24</sup>

La respuesta de Villoro no va en el sentido de los ofrecimientos anteriores: distinguir la ciudadanía de un modo distinto para unos y otros, no es el camino deseable, sino que deberá consistir en la transformación del Estado, de monocultural a uno plural que, al asumirse como tal, adquiera el compromiso de contar con la participación de los pueblos indígenas sin que por esto tenga que generar nuevas diferencias que eventualmente representen intereses particulares o bien solamente de un sector.

La intención de Villoro es fomentar la participación de la ciudadanía para decidir los asuntos en común sin desproteger la diversidad cultural o asegurar que la diversidad sea merecedora de derechos humanos. Su ofrecimiento para resolver esta situación es la ciudadanía restringida, pero antes de precisar el término es pertinente exponer su crítica del individualismo pues lo explica como una desviación de la libertad personal que no puede ser solidaria con la comprensión de la individualidad en las comunidades indígenas, ni tampoco de la autonomía como un derecho colectivo.

Para Villoro, el individualismo no se preocupa por el bien común y se ha hecho pasar como la base inamovible de la democracia; él opina que la libertad individual no es individualismo y sí puede congeniar con valores objetivos y un bien común que norme las relaciones entre los individuos y los colectivos. Pero, qué entiende Villoro por valores objetivos:

Podemos entender por “valor” la propiedad de objetos o situaciones que satisfacen una necesidad de una persona. Consideramos “objetivo” ese valor (no sólo válido para un sujeto, sino para todo sujeto de una

<sup>24</sup> *Ibid.*, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, p. 73.



asociación) si tenemos razones suficientes para considerar que cualquiera compartiría esa necesidad. Entre las necesidades básicas están aquéllas que corresponden a todo hombre o mujer en cuanto agente moral, es decir, en cuanto sujeto con la facultad de decidir libremente de su vida dentro de las condiciones determinadas por su sociedad. [...] Si valores fundamentales del hombre son los que corresponden a todo agente moral, capaz de entrar en asociación libre con otros individuos, en cualquier asociación estaría vedado infringir esos derechos.<sup>25</sup>

Estos valores objetivos tienen el sentido que les da Garzón Valdés cuando los nombra como “coto vedado”,<sup>26</sup> que son los derechos humanos universales que no crea el Estado pero los reconoce; en éste se encuentran los derechos que no son disponibles o no están sujetos al capricho de los gobiernos o de los intereses particulares. En esta concepción de derechos como coto vedado, se dejan ver las ideas de los derechos naturales del siglo XVIII, pero Villoro<sup>27</sup> se cuida

<sup>25</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 90.

<sup>26</sup> Tengamos presente la definición del coto vedado de Ernesto Garzón Valdés: “En este ‘territorio normativo’ se incluyen las reglas y principios que aseguran el respeto y la vigencia de aquellos derechos necesarios para la obtención y conservación de los bienes necesarios para la realización de cualquier plan de vida. [...] Ni las minorías ni las mayorías pueden normativamente eliminar aquellas reglas y principios. Hacerlo, significaría la destrucción conceptual y moral de la democracia representativa”, Ernesto Garzón Valdés, “¿Pueden las minorías afectar los valores básicos de la democracia?”, en José Juan Moreso, *Ethica More Iuridico Incorporata*, p. 26. O bien, puede consultarse este artículo: Ernesto Garzón Valdés, “Algo más acerca del ‘coto vedado’”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, pp. 209-213. [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6\\_12.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6_12.pdf)

<sup>27</sup> Villoro toma los términos de coto vedado de este autor argentino, pero no coincide con él en su totalidad debido a que: “En efecto, Garzón Valdés pasa rápidamente de la necesidad de admitir una ‘moral crítica’ superior a las morales positivas, a la tesis de que esa moral debería ser compatible por los miembros de todas las culturas. Se trataría, dice, “de encontrar principios que, respetando la pluralidad, pueden ser compartidos por todos los agentes”. Pero esta segunda



bien al defenderlos, de no pasar a las filas del iusnaturalismo ni de la metafísica; en lugar de hablar de derechos naturales los nombra valores morales que se convierten en ese trasfondo que legitima al código legal, ya que al ser más amplio y anterior a su positivación lo conduce como un ideal. En sus propias palabras lo afirma así:

Necesidades y valores básicos son, pues, los que no derivan del consenso al que puedan llegar los miembros de una asociación política, sino los que son requisitos necesarios para que éste se dé. No son *resultado*, sino *condición* del sistema político y jurídico derivado de la asociación, es decir, del Estado. Ellos mismos no son derechos jurídicos, puesto que toda norma jurídica supone un legislador. Pero pueden considerarse “derechos morales”, o bien, “razones” que justifican la promulgación de derechos por el Estado.<sup>28</sup>

Para Villoro, los derechos humanos a los que tienen derecho todos los individuos se conciben como valores objetivos y como bien común; además, el Estado plural los reconocería, puesto que no los crea porque son anteriores a él. Por su lado, la ciudadanía es una membresía que iguala pero no discrimina a causa de la diversidad cultural; a diferencia de la perspectiva liberal, Villoro piensa que si en lugar de negar la diversidad cultural, el punto de partida consistie-

---

proposición no se deduce, sin ulterior argumentación, de la primera. En una línea distinta pero paralela a la de Garzón Valdés, en este trabajo trataré de defender las proposiciones siguientes: 1. Todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular. 2. Una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica)”, Luis Villoro, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, *op. cit.* p. 142.

<sup>28</sup> Luis Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, *Ibid.*, p. 90.



ra, precisamente, en reconocerla y desde ahí llegar a acuerdos en los que todos compartan lo que a ninguno le sea imposible seguir, entonces, los lazos se estrecharían sin que se negaran las diferencias culturales, y con tal ejercicio político se cumpliría la función de la ciudadanía restringida, veámoslo más concretamente.

El ejercicio de la autonomía como derecho de los pueblos indígenas y su relación con la ciudadanía restringida dentro de un Estado plural, significa que las formas políticas de los pueblos originarios se podrán practicar sin detrimento de sus costumbres, su lengua, sus relaciones simbólicas, jurídicas y económicas, etc., pero para establecer lazos comunes, producto de un acuerdo libre entre pueblos distintos; así podrán coexistir las formas autonómicas con las formas políticas de partidos políticos, y se tendrá el cuidado de no involucrar todo aquello que impida la colaboración y participación común para decidir, por eso le llama ciudadanía restringida. Las bases de este acuerdo político son éticas: *Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos.*<sup>29</sup>

Por lo tanto, la ciudadanía restringida:

constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo al nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica. Pero la común pertenencia a un Estado permite la trascendencia de las diferencias entre pueblos diversos en una realidad social y política más amplia, en la cual se establece un espacio de comunicación entre ellos. De esa comunicación puede surgir un lazo común aún más fuerte.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, p. 246.

<sup>30</sup> Luis Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la ciudadanía”, *op. cit.*, p. 104.



En estas relaciones entre ética y política tiene lugar la reflexión villoriana de la hermenéutica, ya que: “La figura del mundo varía de una cultura a otra. Los criterios admitidos para conceder la existencia de algo, la idea de lo que es “razonable” o “irracional”, los valores supremos que dan sentido a la vida y por lo que vale la pena morir, varían en las distintas culturas”.<sup>31</sup> Villoro sostiene que a pesar de esta diversidad, todas las culturas cumplen o realizan ciertas funciones; si se detectan cuáles son se logrará un modelo formal, pero no de contenidos, ya que en cada cultura éstos serán distintos.

La manera de encontrar una base ética que pueda respetar la diversidad cultural, según este autor, son las relaciones entre individuo y colectividad que en cada cultura puedan darse y mantenerse, siempre y cuando no transgredan un coto vedado de derechos humanos; lo que puede significar la posibilidad de reconocer las prácticas políticas pero también las éticas. El coto vedado es el límite ético que permitiría elegir y desplegar las formas de vida según su diversidad cultural. Como dijimos, Villoro destaca las virtudes de una ciudadanía igualitaria pero también es crítico de la tradición liberal y, si bien contamos con innumerables pasajes, aquí presentaremos los que nos parecen que ilustran este tema de manera sintética; así, respecto a la democracia liberal, opina que:

conduce a la exclusión de muchos [...] Las diferencias se colocan en el ámbito privado [...], todos los ciudadanos son intercambiables [...] Las posturas que no pueden ser reducidas a ese denominador quedan marginadas del poder político. La democracia cuantificable, para ser operativa, requiere necesariamente de la existencia de grupos excluidos de las decisiones políticas.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor...*, op. cit., p. 181.

<sup>32</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, op. cit., pp. 34 y 35. Aquí, es pertinente señalar que este autor ofrece un argumento que puede ser empleado a



## COTO VEDADO

La presentación de estas limitaciones de la democracia liberal provoca que los derechos individuales sean tratados como contradictorios a los derechos colectivos. Villoro no está de acuerdo con la forma en que es presentada la relación entre estos derechos como dos entes confrontados, en tanto que opina que no existe un sujeto colectivo en el sentido individual; sólo éste es intencional, el colectivo no elige separado de sus individuos como una entidad independiente o libre de ellos.<sup>33</sup> Así, propone ir más allá de la antinomia derechos individuales *versus* derechos colectivos como una oposición irreductible, pues sostiene que todo individuo desarrolla su identidad en una colectividad.

Para ubicar la concepción del coto vedado y de ciudadanía restringida, es útil mencionar que Villoro explora la tradición republicana y liberal para centrar sus planteamientos ético-políticos.

---

favor de la creación de la ciudadanía de solidaridad, y que no lo utiliza de ese modo, cuyo objetivo sería darle representatividad a los excluidos del régimen democrático liberal, como son los pueblos indígenas; lo dice así: “son marginados quienes no pueden hacer prevalecer su derecho en la competencia universal [...] en los países pobres, la exclusión es mucho más amplia, abarca a todos los que no caben dentro de la concepción de ciudadanos intercambiables: los grupos que obedecen a tradiciones culturales diferentes, como los pueblos indígenas en América Latina”. O bien cuando afirma: “Si el derecho a la igualdad priva en un Estado liberal homogéneo, cuyo poder centralizado dominaba a los poderes locales —aquí lo que actúa es la ciudadanía civil, política y social— tendríamos un Estado plural —que derivara su poder del reconocimiento y la cooperación de las diferencias [...] el derecho a la diferencia y a las solidaridades con los diferentes sería el principio más importante de ese Estado [compatible con la creación de una ciudadanía diferenciada para dar cauce a la cooperación de las diferencias]”, Luis Villoro, *ibid.*, p. 73.

<sup>33</sup> Véase Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, p. 161.



Estas dos ideas [la liberal y la republicana] de la persona moral dan lugar a dos concepciones que subrayan uno u otro sentido de la justicia: la primera, privilegia la justicia como igualdad, que no hace distinción entre personas, pues todas están revestidas de la misma dignidad y tienen los mismos derechos. La segunda —la republicana y comunitarista— destaca la justicia como reconocimiento de la identidad de cada quien, pues las personas son insustituibles y cada una tiene necesidades diferentes, que deben ser atendidas.<sup>34</sup>

Villoro afirma que es de suma importancia evidenciar los supuestos acrícos asumidos como “los referentes universales” de la democracia, para así tender puentes entre ésta y las que se proyectan en las comunidades de los pueblos indígenas.<sup>35</sup>

El primer supuesto acríco al que se refiere es el que concibe el individualismo como sinónimo de libertad individual y como el único sustento de los derechos universales. El segundo postulado acríco da por sentado que la democracia es una idea afín al individualismo, ya que la democracia es la suma de las decisiones individuales de ciudadanos iguales entre sí y ante la ley; asimismo, se asume que la democracia es el régimen de los países más desarrollados y el paradigma a adoptar por los países que van en dirección al desarrollo, por lo que los grupos étnicos y minorías nacionales deberán disponerse en ese camino asimilándose al individualismo y renunciando a sus diferencias culturales y sus modos de ejercer la democracia, de otro modo no accederán a la civilización.

Al denunciar Villoro estas tesis acrícas, pretende otras bases para cimentar el Estado y que éste no privilegie una forma de vida a

<sup>34</sup> Véase Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, op. cit., p. 48.

<sup>35</sup> Véase Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, op. cit., p. 157. De igual manera se puede seguir esta misma argumentación en su libro *De la libertad a la comunidad*, p. 24.



través del recurso que ha venido utilizando como es el de la neutralidad frente a las elecciones de bien de sus ciudadanos, pues como ya lo señalamos, el punto de partida de este paradigma es el pacto entre iguales de una cultura homogénea. Por el contrario, su propuesta es que el punto de partida sea la diversidad de culturas para llegar a la ciudadanía (restringida), es decir, el movimiento es opuesto al del pacto que no conoce la diversidad cultural; por ello esta ciudadanía igualitaria restringida no impide que los ciudadanos elijan sus formas de vida desde su pertenencia cultural: “La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir a un pueblo”.<sup>36</sup> En estas palabras parece que Villoro se inclina por el comunitarismo y, en efecto, toma en consideración algunas de sus posturas pero no para abandonar planteamientos liberales que defiendan la libertad y autonomía individuales sino para situar las críticas que ha hecho del individualismo.

De esta manera, recoge de cada una de las tradiciones lo que le parece que es lo fundamental, es un autor que conoce la historia de la filosofía política y sus laberintos intelectuales; así, cuando analiza lo que le parece rechazable o pertinente del liberalismo y del comunitarismo lo emplea para darle sentido a un proyecto ético, y éste para él significa que la “ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considere las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>37</sup> L. Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, p. 124.



Se entiende, por tanto, que coincida con las críticas de Sandel<sup>38</sup> a Rawls cuando denuncia que el Estado sea neutro frente a la diversidad de concepciones del bien, ya que al decir que es neutro más bien se está apoyando un credo o dogma y no una postura más allá de todo valor, pues la “neutralidad” proviene ella misma de una cultura, es decir, siempre se tiene una carga de valores por lo que no es posible estar fuera de cultura alguna, no es posible desatenderse de los referentes culturales. En su ensayo “Democracia”, incluido en su obra *Tres retos de la sociedad por venir*, Villoro presenta las características más finas de una y otra tradición pero no ofrece una formulación que resuelva el dilema entre el liberalismo y el comunitarismo frente a la autonomía de los pueblos indígenas. Las alusiones al dilema se encuentran en otra parte de este mismo libro, en su ensayo “Pluralidad”, ahí menciona a las culturas no occidentales, como las indoamericanas que presentan maneras de pensar y de practicar la política basada en una tradición diferente, por ejemplo, una de ellas es la relación individuo-colectividad de algunas comunidades indígenas que no recrean las contradicciones entre individuo y sociedad occidental, lo señala así: “frente al individualismo occidental, el nosotros colectivo, [...] la vivencia de su pertenencia a la totalidad. Lo cual conduce a la noción de la armonía entre el hombre y el mundo, el respeto y equilibrio entre las fuerzas naturales y a la posibilidad de escuchar al todo de la naturaleza”.<sup>39</sup>

Consideraciones que no quieren dar a entender que no haya tensiones en las comunidades, sino que los conflictos tienen otras fuentes y la resolución de los mismos se orienta bajo criterios distintos

<sup>38</sup> Véase Michel Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, para profundizar sobre el tema.

<sup>39</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir...*, *op. cit.*, p. 68.



a los que se emplean en pares contradictorios que funcionan para la modernidad pero no para todas las culturas.

Después de esclarecer que su postura no privilegia la relación antinómica entre derechos individuales y colectivos, como es presentada en los enfoques de las teorías liberales y comunitaristas, ¿qué significado tiene la ética concreta para los derechos humanos, en específico, para los de solidaridad y el respeto de las costumbres de los pueblos indígenas y su relación con el Estado plural y democrático? Villoro señala que lo que persigue son las condiciones de posibilidad de un Estado respetuoso que proteja los derechos de los pueblos a sus diferencias culturales, a su búsqueda y satisfacción sin perder de vista un coto vedado que es la condición de posibilidad de la defensa de la dignidad de todos los humanos e indisponible por los gobiernos.

Para este autor, las comunidades de los pueblos zapatistas recrean sus tradiciones sin perder su diversidad cultural, como se muestra en los procedimientos de regulación de prácticas democráticas que no se sustenta en actitudes “sólo para los individuos” sino “para todos todo”; la cuestión es cómo lograr la cooperación de todos los miembros de la sociedad en un valor superior.<sup>40</sup> Las condiciones para vivir una vida plena y perseguir libremente proyectos de vida son un derecho humano, y los derechos humanos bajo la perspectiva del coto vedado fundan las condiciones de posibilidad de todo acuerdo político, formado de los siguientes derechos:

Derecho a la vida [...] implica el de contar con los medios indispensables a la subsistencia (alimentación, habitación, vestido) [...] 2. Derecho a la seguridad. La vida, en una asociación, no puede preservarse sin la seguridad contra la agresión, tanto de miembros de otras sociedades

<sup>40</sup> Luis Villoro, *De la Libertad a la comunidad*, op. cit., p. 37. También recomiendo recurrir a su libro *Los retos de la sociedad por venir*, pp. 117-129.



como de individuos [...] 3. Derecho a la pertenencia. Condición de toda asociación, [...] es el derecho de sus miembros a pertenecer a ella. Lo cual implica la no exclusión de ninguno, [...] 4. Derecho a la libertad de actuar. Su formulación puede desglosarse en la lista de libertades individuales reconocidas en las concepciones liberales, como las libertades de conciencia, de opinión, de expresión, de asociación, de desplazamiento, de propiedad sobre los bienes de uso. [...] 5. Derecho a la libertad de decidir el ámbito privado. Si los derechos precedentes consisten en el reconocimiento de la libertad en el área que la ley lo permite, éste es el reconocimiento de la autonomía de la voluntad, en el campo de la vida personal [...] 6. Derecho a la libertad de decidir en el ámbito público. Reconocimiento de la capacidad de autodeterminación, no sólo en los asuntos que conciernen la propia persona, sino en los de la vida colectiva, [...] 7. Derecho a la libertad de realización. [...] Una sociedad justa debe ofrecer las mismas oportunidades, en el marco de sus posibilidades efectivas, a todos, para realizar sus planes [...].<sup>41</sup>

En la región latinoamericana los pueblos indígenas con o sin el apoyo y reconocimiento de las autoridades se mantienen en sus comunidades, y confrontando los embates de los nuevos indigenismos:

El indigenismo ahora, en momentos de neoliberalismo y globalización, está obrando bajo condiciones que son profundamente diferentes de las condiciones del nacionalismo mexicano (y otros nacionalismos) [...] El neoindigenismo que hoy tenemos a la vista es un abandono de parte del gobierno de sus obligaciones formuladas bajo el concepto de justicia social [...] El asunto no es el que el gobierno haya cambiado de orientación, sino que la misma lógica del neoliberalismo excluye la posibilidad de llevar a cabo un indigenismo como fue percibido y planeado bajo las condiciones de un proyecto nacional.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor...*, *op. cit.*, pp. 304-307.

<sup>42</sup> Lief Korsbaek y Miguel Ángel Sámano, "El indigenismo en México: Antecedentes



El reto que está por venir en América Latina, desde la perspectiva de Villoro, es que sus Estados reconocidos como pluriétnicos no reciclen políticas indigenistas con el objeto de enmascarar su oposición a la diversidad cultural, ni tampoco revivan proyectos jerárquicos para atender la diversidad cultural, y sí en la coexistencia entre las distintas formas de participación. La democracia occidental moderna y las formas autonómicas de los pueblos indígenas tienen posibilidades de coexistencia a través de la ciudadanía restringida, no sin conflicto pero sí con solidaridad. La reflexión sobre estos temas y sus debates está posicionada en la región, Villoro mismo menciona<sup>45</sup> que los conocimientos mutuos contribuyen a esa hermenéutica intercultural como base de propuestas democráticas, un ejemplo que él mismo ofrece es la obra de Carlos Lenkersdorf en la que se muestran los principios y los encuentros tojolabales de resolución de conflictos y prácticas políticas de democracia comunitaria.

Otro ejemplo que da cuenta de estas preocupaciones sobre la condición de exclusión de los pueblos indígenas, es la que ofrece Isabel Hernández desde Argentina, al proponer la ciudadanía ampliada, lo afirma del siguiente modo:

La construcción de una ciudadanía moderna está atravesada por las tensiones entre el fortalecimiento de las identidades étnicas minoritarias y la homogeneidad cultural que nos ofrecen los paradigmas de modernidad y globalización en boga. Sin embargo, no hay nada más injusto que ofrecer un tratamiento igualitario, a aquellos que registran necesidades diferentes. Por el contrario, creemos que la resistencia

---

y actualidad”, en *Ra Ximhai*, p. 218. Disponible en línea: <http://www.ejournal.unam.mx/rxm/vol03-01/RXM003000109.pdf>

<sup>45</sup> Carlos Lenkersdorf lo muestra en el concepto *nosótrico*: Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*; y en *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*.



ante este tipo de inequidades, pasa por asumir el reto de conciliar las particularidades histórico-culturales de cada pueblo, con la vocación universalista del desarrollo y la modernidad [...] Sobrevivir como pueblo, implica desarrollo económico autogestionado, autodeterminación política, pleno ejercicio de la propia identidad, autonomía cultural y de derecho consuetudinario. Sin temor a discriminaciones ni descalificaciones fundadas en el mero hecho de la 'diferencia'.<sup>44</sup>

El ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos mapuche significa para esta autora una disyuntiva; o la imposición de la ciudadanía incompleta, o bien, la autonomía:

El siglo XXI probará a los actores sociales, públicos y privados, que encarnan este conflicto histórico y los pondrá ante la siguiente disyuntiva: Ciudadanía ampliada con pleno ejercicio de los derechos colectivos del Pueblo mapuche, es decir *Autonomía*, o la imposición del ejercicio de una *Ciudadanía Incompleta* para un pueblo nación que seguirá resistiendo, reavivando el conflicto y cuestionando la gobernabilidad de ambos Estados, tanto el chileno, como el argentino.<sup>45</sup>

Podríamos decir que aplicando la perspectiva de Villoro, esta propuesta de Isabel Hernández resultaría pertinente en tanto en su concepción se esté formulando el ejercicio de las autonomías de los pueblos indígenas y la ciudadanía en un Estado Plural. Es esta la razón por la que Villoro se separa de la concepción de Garzón Valdés y le conduce a allanar sus limitaciones en la comprensión de la

<sup>44</sup> Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, en *Serie Población y Desarrollo*, p. 190 y 195. Disponible en línea: [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/71179/S2003714\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/71179/S2003714_es.pdf?sequence=1)

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 199 (las cursivas son de la autora).



necesidad de apoyar las autonomías de los pueblos indígenas en un derecho humano. Por tanto, sus concepciones de Estado plural y ciudadanía restringida le ubican en otra perspectiva diferente de la del autor argentino pero a tono con los tiempos de los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas.<sup>46</sup>

## REFLEXIONES FINALES

La obra de Villoro ha tenido influencia en México, no sólo al exponer el tema y suscitar debates en el medio académico, sino porque los actores mismos conocen la obra que ha inspirado las comunidades zapatistas. Otros autores en México<sup>47</sup> y en otros sitios, contemporáneos de su quehacer intelectual, han brindado respuestas para los mismos ideales: terminar con la exclusión de los pueblos indígenas, pues como apuntamos al inicio del capítulo con las palabras de Óscar Correas, ya no es posible reflexionar la región sin la consideración de los pueblos indígenas y sus resistencias, en específico nos referimos a Pablo González Casanova y Héctor Díaz Polanco para el caso particular de México.

Respecto de América Latina, se observa hoy que hay distintas respuestas a la ciudadanía restringida y al Estado plural de Villoro

<sup>46</sup> A diferencia de Garzón Valdés que afirma lo siguiente: “[...] la mera presencia permanente de grupos (minorías) de marginados, discriminados o ignorados, no cuesta mucho aceptar que ella crea una situación de heterogeneidad social incompatible con el valor de igualdad que debe imperar en una sociedad democrática”, “¿Pueden las minorías afectar los valores básicos de la democracia?”, en José Juan Moreso, *Ethica More Iuridico Incorporata*, p. 23.

<sup>47</sup> Sólo mencionamos del amplio listado a Pablo González Casanova y Héctor Díaz Polanco, por ocuparse también de la autonomía zapatista, pero son muchos en nuestro medio que se ocupan del tema.



para enfrentar la exclusión de los pueblos indígenas, Bouaventura de Sousa Santos da cuenta de la institucionalidad que en Ecuador (2008) y Bolivia (2009) se ha levantado en los siguientes términos:

Este colonialismo es tan fuerte que ha sido reconocido por los propios Estados. En Ecuador el Estado tiene servicios para la descolonización del Estado y en Bolivia hay un Viceministerio de Descolonización. Es decir, se reconoce el problema. La verdad es que la descolonización de las instituciones, de las prácticas y de las mentalidades es un proceso que va a durar mucho tiempo porque la realidad es mucho más colonial de lo que podemos imaginar y el colonialismo se manifiesta de muchas formas. El racismo es solamente la más conocida.<sup>48</sup>

La región latinoamericana comparte tradiciones que acercan a sus países fraternalmente, pero hay una que no ha fructificado: el reconocimiento y protección de los pueblos indígenas; las historias de su reconocimiento tienen distintos niveles y calidades, incluso hay Estados<sup>49</sup> como sucede en Chile, en donde existe una Ley Indígena pero no un reconocimiento en su Carta Magna. Las vías democráticas en la región no pueden prescindir de su colaboración, por lo que no es posible volver a decir lo que Boaventura de Sousa Santos nos recuerda:

Cuando fue creada la Organización de Naciones Unidas, en 1948, los países latinoamericanos, con pocas excepciones, declararon que no

<sup>48</sup> Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez [eds.], *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, p. 21.

<sup>49</sup> *Los pueblos indígenas en América Latina en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. CEPAL, Santiago, Naciones Unidas, 2014. Disponible en: [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/S1420783\\_es.pdf?sequence=4](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/S1420783_es.pdf?sequence=4). Consultado el 27 de junio de 2015.



tenían minorías étnicas, pese a que algunos tenían incluso mayorías étnicas. Eso nos muestra la invisibilidad del otro, el inferior, el que no existe, lo que está del otro lado de la línea, lo que en mis trabajos teóricos llamo la sociología de las ausencias.<sup>50</sup>

Para finalizar el capítulo traemos a mención las palabras de Kofi Annan, quien fuera Secretario General de la ONU:

A los Pueblos Indígenas se les niega sus identidades y se les desplaza de sus tierras tradicionales. Los pueblos indígenas son más propensos que otras comunidades a sufrir pobreza extrema, así como la miseria humana, debido a los conflictos [...] Tenemos que reconocer la contribución de los pueblos indígenas no sólo en áreas como la protección del medio ambiente, sino también en nuestra agenda internacional [...] No hay tiempo que perder para hallar soluciones a los problemas de los Pueblos Indígenas.<sup>51</sup>

Para Villoro, las experiencias de la lucha por el reconocimiento y la defensa de los derechos humanos indígenas son parte de las condiciones que no pueden obviarse en la ética-política, pues sin esta dimensión contextual no se puede ser contundente con los ideales de justicia. Su contribución de la justicia por vía negativa tiene la ventaja de situarse de frente a los grandes problemas: la desigualdad, pobreza y discriminación, así como la exclusión de las diferencias culturales. La función del coto vedado es una idea de gran potencia, pero

<sup>50</sup> Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez [eds.], *op. cit.*, p. 21.

<sup>51</sup> Kofi Annan, Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas: Inauguración del II Foro Permanente sobre Temas Indígenas, sede de la Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, 12 de mayo de 2003. Palabras citadas en Isabel Hernández, *op. cit.* p. 168.



que si bien Villoro no lo quiere descansar o apoyar sobre la estructura liberal, no hay un desarrollo de manera suficiente que lo muestre. En el siguiente capítulo abordaremos lo que a nosotros nos parece más adecuado nombrar como núcleo o coto intercultural de derechos humanos para afianzar la dignidad universal de todos los humanos y los pueblos.

# Capítulo V



## LA DIGNIDAD INTERCULTURAL Y SU FUNDAMENTACIÓN\*

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder—, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento.

MICHEL FOUCAULT. *Verdad y Poder*

### PANORAMA GENERAL

**L**a fundamentación de los derechos humanos colectivos a la diversidad cultural de los pueblos originarios, plantea la necesidad de incluir criterios éticos provenientes de otras matrices

\* Este capítulo se discutió al interior de Seminario de Investigación PAPIIT y publicó en el libro *Derechos Humanos y Genealogía de la Dignidad en América latina*, Jorge Olvera García, Julio César Olvera García y Ana Luisa Guerrero [coords.], México, CIALC. UNAM. UAEM, MAPO, 2015, pp. 305-325. He añadido algunas precisiones recogidas de las observaciones recibidas en el Seminario.



culturales además de la occidental a la hora de justificarlos como tales derechos. Es importante señalar que cuando se habla aquí de fundamentación de los derechos humanos no se persiguen razones últimas, lo que tampoco quiere decir que cualquier valor pueda ser parte de lo que se entienda por derechos humanos y su relación con la diversidad cultural. A los derechos humanos los entendemos como derechos morales que se han positivado en las Cartas Magnas de los Estados y en los instrumentos jurídicos internacionales, ellos representan lo que en un momento histórico se ha considerado lo más valioso y, por ende, que debe defenderse y protegerse, a esos derechos morales también les llamamos dignidad humana.

En este sentido, es que si bien no todos los valores pueden ser llamados derechos humanos, tampoco la puerta a su enriquecimiento está clausurada, ya que éstos provienen de las denuncias de quienes no han visto sus demandas respetadas y protegidas por la autoridad, es decir, ellos provienen de las luchas, de levantamientos y revoluciones, no de la gratuidad de los gobiernos.

Los derechos humanos lo que menos requieren es ser colocados como dogmas de fe, pues el riesgo de su transgresión es mayor si olvidamos que lo más valioso o digno no es un concepto prístino ni libre de tensiones, ya que precisamente tienen su legitimidad en su vocación de salir al encuentro de los excluidos y de los excesos de poder de las autoridades, por lo cual, interpelarlos desde la exclusión abre la puerta a exploraciones genealógicas. De aquí que si el planteamiento es que el derecho a la diversidad cultural de los pueblos indígenas es un derecho humano, entonces, su fundamentación no correrá sobre andamiajes indigenistas, en tanto que se considera que la asimilación forzada y la discriminación a causa de su diversidad están en contra de los valores que en él se defienden. Entonces se hace relevante cimentar los derechos humanos incluyendo los principios éti-



cos provenientes de los pueblos indígenas, pues estamos hablando de los derechos que a todos nos implican, pues todos los humanos pertenecemos a alguna diversidad cultural, ya sea mayoritaria o minoritaria en algún momento. Lo importante es que los códigos éticos de las diversidades puedan establecer puentes de comunicación para que los pueblos dominantes conozcan y se comprometan en dialogar con las bases éticas de quienes no pertenezcan a los suyos, por ejemplo, en su relación con comunidades iliberales, o de éstas para con los miembros que no pertenezcan a las de pueblos originarios.<sup>1</sup>

Por esto mismo, se requiere de un coto o núcleo básico de derechos humanos incluyente de matrices culturales no occidentales, hay que establecer contacto entre los principios éticos de los pueblos indígenas con las poblaciones dominantes, para acordar los límites que los Estados tienen frente a la diversidad cultural.

De esta forma, la dignidad de la que se habla en los derechos humanos es propuesta como intrínseca a todo ser humano al mismo tiempo que es concebida de muchas maneras: la diversidad cultural es un hecho y un valor. ¿Cómo es esto? Es tanto como decir que los derechos humanos requieren criterios interculturales fundados en la idea iusnaturalista del humano irreductible y que éste se expresa en principios éticos diferentes que no significan ni relativismos o esencialismos absolutos.<sup>2</sup>

Para esclarecer lo anterior, primero abordaremos la concepción occidental de los derechos humanos partiendo del lema “todos los hombres son iguales” y las críticas que recibe esta perspectiva. En

<sup>1</sup> Aquí en esta ocasión no nos referiremos ni a otras regiones ni a otras comunidades como la tercera raíz: la afrodescendiente, pues la atención fina y detenida que merecen no la podemos dar ahora, aunque a grandes rasgos se podría aplicar también lo que afirmamos.

<sup>2</sup> Véase Xabier Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995.



segundo lugar, nos ocuparemos de delimitar qué se entiende aquí por fundamentar filosóficamente los derechos humanos. En tercer lugar, desde una perspectiva genealógica foucaultiana trataremos la importancia y relevancia de recuperar principios catalogados como no verdaderos, para luego mostrar la necesidad y utilidad del conocimiento mutuo de principios éticos catalogados como verdaderos, y así acercarnos a casos específicos, como la violencia a las mujeres, que es experimentada en contextos tanto iliberales como en occidentales.

#### LA IGUALDAD DE TODOS LOS HUMANOS Y LA INDIVIDUALIZACIÓN DEL HUMANO

A partir de la proclamación del lema revolucionario del siglo XVIII: “todos los hombres son iguales” como un derecho de los hombres tanto en las *Cartas Americanas* como en la *Declaración Francesa*, la reflexión filosófica se ha visto involucrada permanentemente en debates y controversias sobre los alcances de su positivación. Una de las más relevantes críticas a estos derechos del hombre fue la que Marx realizó en su texto de juventud *Sobre la cuestión Judía*, en él argumentó que la igualdad defendida en ellos es un instrumento de dominio al servicio de una clase social sobre otra.

En nuestros días, el cuestionamiento de los alcances de los derechos humanos reviste distintas formas, por ejemplo, se les acusa de representar la generalización de un contexto, o bien, de representar la cultura con mayor capacidad para imponerse sobre las demás, situando así las pretensiones de la universalidad de los derechos humanos como otra máscara de las políticas expansionistas de esa misma cultura.



Autores pertenecientes a la filosofía política, como Ernesto Garzón Valdés en América Latina,<sup>3</sup> han dicho que la universalidad de los derechos humanos como ética de principios proveniente de occidente no tiene por qué ser considerada como eurocéntrica, toda vez que su pretensión de validez se refiere a todos los humanos sin distinciones o discriminaciones, cosa distinta sería si los derechos humanos reposaran en las moralidades o en la defensa de ciertas formas de vida, porque entonces sí se caería en el distingo o en el privilegio de unas formas de vida en detrimento de otras.

Desde este último punto de vista, se podría aducir que si los derechos humanos se conciben como principios éticos universales, entonces se defiende la libertad para ser plurales, entendiendo esto como la posibilidad de que el Estado no se oponga a la libertad personal para elegir metas y formas de felicidad que los ciudadanos elijan realizar.

En consecuencia, los derechos colectivos o de solidaridad tendrían que acoplarse a las formas de la pluralidad liberal para que la validez de la ética universal de los derechos humanos pueda mantenerse. Sin embargo, la universalidad a la que se refieren tiene como

<sup>3</sup> Ernesto Garzón Valdés lo dice así: “La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural, como por los del llamado ‘comunitarismo’”. Desde nuestro punto de vista esta afirmación es una controversia de familia, que no contempla el problema de la diversidad proveniente de otras matrices culturales como las de los pueblos indígenas, y en sus palabras siguientes se puede apreciar parte de lo que mencionamos: “La diversidad cultural y ética que aquí nos interesa es una diversidad que está esencialmente caracterizada por la superioridad técnico-económica del entorno nacional frente a las minorías étnicas”, en “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Derechos Sociales y derechos de las minorías*, Miguel Carbonell *et al.* [comps.], pp. 221 y 230.



alcances las concepciones liberal y liberal igualitaria. La pluralidad en este enfoque proviene de una postura monista y no de la capacidad de salir al encuentro de otros principios éticos, ni de la crítica de sus bases de construcción en la que los supuestos de su armazón teórica quedan intocados y no es pertinente para la interculturalidad a la que aquí se pretende.

Podemos distinguir, por lo pronto, para los intereses de este texto los siguientes niveles de análisis de los derechos humanos: el lógico y jurídico, el histórico-económico y el ético-político, que son comprensiones disciplinarias de afectación mutua. Ahora bien, en este momento en el que la globalización como fenómeno económico no tiene fronteras y la diversidad cultural es un derecho humano reconocido en el ámbito internacional y en algunos nacionales, las contradicciones entre las aspiraciones de la ética universalista por individuos libres, se acentúan todavía más cuando los gobiernos suscriben tratados de derechos de los pueblos, ya que al cumplirlos tendrían que proteger las demandas internas más que las del mercado global y sobre todo cuando se trata de pueblos que no quieren incorporarse a las relaciones del mercado capitalista, pero sí respetar y ser respetados a través de acuerdos interculturales.<sup>4</sup>

Con estas preocupaciones, pasemos a la explicitación de qué se entiende por fundamentación de los derechos humanos.

<sup>4</sup> Por ejemplo, los desafíos que enfrentan países como Ecuador y Bolivia frente a los ideales éticos, jurídicos y políticos interculturales plasmados en sus Cartas Magnas y las prácticas extractivistas a las que recurren sus gobiernos, muestran el carácter disruptivo de la interculturalidad, y muestran los obstáculos económicos para hacerlos realidad.



## LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Por fundamentación se entiende aquí el ejercicio de ofrecer razones y “motivos para justificar la elección que hemos hecho y que queremos fuese hecha también por los otros”,<sup>5</sup> cuando ella tiene por objeto dar razón de los derechos humanos el reto consiste en que deberán atenderse los siguientes cuestionamientos: ¿por qué son indisponibles por los poderes políticos?; ¿por qué cada generación de derechos humanos es diferente y en esa diferencia no se debieran fincar jerarquías y sí interdependencia?; ¿por qué los derechos humanos no obstante estar institucionalizados deberán ser sensibles a las denuncias de exclusión de movimientos sociales?; ¿por qué los derechos humanos no tienen fundamentaciones absolutas y por qué pensarlos como asuntos cerrados o acabados significaría tanto como vaciarlos de inquietudes éticas?

En primer término habría que afirmar, como ya lo han venido diciendo los teóricos más importantes de los derechos humanos,<sup>6</sup> que si bien representan los valores de la humanidad (irreductible), nutren su legitimidad en la capacidad de comprender las denuncias de exclusión de cualesquiera de los dejados fuera provenientes de la diversidad cultural. Por ejemplo, el núcleo o coto de derechos humanos que en nombre de todos los individuos se presenta como fundamentales, durante mucho tiempo no conoció a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y ahora que se reconocen sus derechos humanos es tiempo de que sus principios éticos puedan incorporarse en interdependencia explícita en él, lo cual, conlleva la autocrítica de los enfoques igualitarios liberales adoptados en nues-

<sup>5</sup> Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 55-62.



tra región. Para algunos autores esto significaría la posibilidad de realizar una deconstrucción con perspectiva de colonialismo interno.<sup>7</sup>

Por todo lo dicho antes, la fundamentación de los derechos humanos no deberá dejar fuera los referentes éticos de las distintas culturas en las cuales los humanos adquieren su identidad, la tarea consiste también en interpretar las resistencias a la exclusión que en ellas se manifiesten para establecer intercomunicaciones de los desacuerdos y disidencias, que significa una tarea muy compleja ya que los referentes de “liberación” no coincidirán o podrán incluso estar en oposición; un ejemplo podrían ser las demandas de las mujeres en el mundo occidental a favor de sus libertades e intereses personales y los de éstas a favor del respeto a sus vidas bajo el criterio de complementariedad con el varón.<sup>8</sup> De aquí que sea indispensable crear criterios de interpretación que no se abstraigan del entendimiento de la realidad de la diversidad cultural. En esta incorporación de la diversidad como derecho humano se ponen límites de lo defendible (o indefendible), por esta razón se propone que se comience a hacer manifiesto en convenios, declaraciones, pactos, etc., que las instituciones encargadas de proteger los derechos humanos deberán convocar al interior de los Estados los principios éticos de los pueblos indígenas para ser considerados en pie de igualdad a los de la justicia de oportunidades y de lugares, es decir, a la del mérito y a la social, para que los límites de lo defendible se vean en relación con los alcances de los gobiernos, porque su fuerza no es ilimitada frente a los criterios interculturales y de justicia de los derechos humanos.

<sup>7</sup> Véase Pablo González Casanova, “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en *Rebeldía*, núm. 12, octubre de 2003. Disponible en línea: <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>

<sup>8</sup> Más adelante abundaremos en ello a través del principio del *chacha-warmi*.



Por todo esto, se obtienen mayores posibilidades pragmáticas de cumplimiento y respeto para la dignidad humana en todo el orbe, si el mundo occidental se enriquece con la incorporación de las voces y exigencias de los derechos de la diversidad cultural en sus propios términos. Por ejemplo:

El *sumak kawsay* es un valor y una forma de entender la vida que, bien comprendido, sin duda puede ser compartido por cualquier persona o colectividad. Así como la dignidad es un valor occidental que merece ser difundido y valorado, muchos valores que son promovidos por los movimientos indígenas tienen el mismo potencial.<sup>9</sup>

Para proseguir, es importante recalcar que no estamos concibiendo a los derechos individuales en un sitio menor frente a otros tipos de derechos humanos, a fin de defender el impostergable respeto de la diversidad cultural; lo que precisamente nos interesa es otra cosa: las condiciones ideales para la interdependencia de todos los tipos de derechos humanos en Estados en donde se encuentran pueblos indígenas. Es oportuno mencionar que la idea de evidenciar los contextos de todas las resistencias a la opresión, o las conquistas de los distintos tipos de derechos humanos, contribuye a establecer vínculos interculturales a favor del respeto del individuo en sociedades que no se definan como liberales y en las que sí lo son, establecer un núcleo<sup>10</sup> o coto de derechos humanos intercultural transversal de protección de los sujetos que no pertenezcan a ellas.

<sup>9</sup> Ramiro Ávila Santamaría, “¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?”, en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez [eds.], p. 288.

<sup>10</sup> Núcleo o coto vedado los empleamos ajustando las limitaciones del que E. Garzón Valdés crea para la circunstancia liberal, ya referido en el capítulo anterior.



Y esto porque ya no es momento de plantear que el diálogo entre culturas quiera decir que los pueblos indígenas aprendan las formas lógicas de los derechos humanos individuales, sino que ahora es el tiempo de lograr que los principios de dichas garantías impliquen el conocimiento de las formas de justicia de los pueblos indígenas, es decir, como otros sustentos de estos derechos.

Dicho de otra manera, el diálogo intercultural no tiene que ser confundido con la adquisición de estructuras formales del mundo dominante para desde ellas interpretar la diversidad, sino al contrario, significa incluir la perspectiva diversa como otro eje para establecer diálogos. Y esta persecución de comunicación entre culturas no es algo nuevo ni reciente, sino que más bien, lo que no es “natural” y sí impuesto es la incomunicación entre ellas.

#### FILOSOFÍA POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

¿Por qué la filosofía política se involucra en la búsqueda de criterios interculturales? Si por ella se entiende “el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo”,<sup>11</sup> y que también “buscará en estas peculiares circunstancias de incertidumbre y conflicto divisorio las razones de la justificación y, en todos los casos, los criterios de juicio político que puedan orientarnos en las controversias y en la discusión pública de alternativas”.<sup>12</sup> Entonces, los supuestos que entienden

<sup>11</sup> “The theme of political philosophy -The city of righteousness, the faithful city-freedom and government or empire [...] about the nature of political things by knowledge of the nature of political things [...] is attempt to understand the nature of political things”, Leo Strauss, *What is the political philosophy and other studies*, pp. 9-18.

<sup>12</sup> Salvatore Veca, *La filosofía política*, p. 35.



a los derechos individuales como afines al Estado-nación homogéneo y los correspondientes a los que perciben los derechos colectivos como afines a un Estado-plurinacional e intercultural, son problemas legítimos de la filosofía, en tanto que cae bajo su atención la reflexión de los criterios éticos que conlleven cada uno de estos Estados.

Antes de avanzar, recordemos la siguiente cuestión sobre el derecho a la igualdad, con el que abrimos esta intervención, ¿la igualdad de las declaraciones de derechos a quiénes se refieren?

[...] la igualdad [...] [es el] punto de llegada de un proceso histórico de sucesivas aproximaciones de lo diverso, o bien de sucesivas eliminaciones de discriminaciones entre individuo e individuo, que ha hecho desaparecer poco a poco categorías parciales discriminatorias absorbiéndolas en una categoría general unificadora.<sup>13</sup>

En este proceso occidental la igualdad se entiende como la que existe entre:

[...] individuo e individuo, entre pueblo y pueblo, casi como si la palanca que mueve las vicisitudes de la historia (la superada Providencia de la historia) fuese la lucha de los oprimidos contra los opresores, y la meta última de la historia el logro de la igualdad, una sociedad de iguales en donde no exista nadie superior ni inferior [...] Pero en esta prevención existe también una trágica constatación: la historia humana es en gran parte una historia de dominadores y dominados, de explotadores y explotados, de patronos y esclavos.<sup>14</sup>

Al confrontar el entorno y preguntarnos sobre los discriminados y dejados fuera de los derechos humanos modernos y occidentales,

<sup>13</sup> Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 47.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 49.



la pregunta procedente es la siguiente: ¿qué significa la igualdad de los pueblos indígenas y las minorías étnicas frente a esta idea de igualdad? Responderla es tanto como traer a mención el activismo que por más de veinte años se ejerció para el proyecto de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* hasta su aprobación por la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007. En este documento se logró el descentramiento del contexto occidental como el único generador de derechos humanos, se obtienen hibridaciones de valores entre occidente y los pueblos indígenas, pero, también como lo narra Érica-Irene Daes,<sup>15</sup> recogen los testimonios de “la otra historia”, es decir, la génesis del cambio de nombre de “derechos de poblaciones” a “derechos de los pueblos indígenas”, así como el compromiso y la necesidad de recoger los ideales éticos de los pueblos indígenas en la ética universal de los derechos humanos.

La filosofía política tiene en los documentos mencionados y en las experiencias de estos pueblos, materiales de gran valor para sus reflexiones sobre las formas de gobierno, las concepciones de poder, las relaciones entre gobernados y gobernantes y el papel de los pueblos originarios. La filosofía política se interesa por cuestiones como las siguientes: ¿por qué las concepciones de poder liberal y social excluyen los discursos de resistencias de los pueblos indígenas? Y cuando pensamos acerca de estas cuestiones no tenemos en mente la idea de pueblos del pasado, sino la de aquellos que hacen proyectos políticos sin renunciar a sus herencias ancestrales para actualizarlas a su presente de cara al futuro y así alcanzar formas de gobierno en las que tengan cabida.

<sup>15</sup> Érica-Irene Daes, “La contribución del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas a la génesis y evolución de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen [eds.], *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, p. 50.



Para centrar las implicaciones de la igualdad para los pueblos indígenas que no son sólo liberales y sociales, recordemos qué se dice en el *Anexo* y en algunos artículos de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*:

Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales [...].

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos [...].

Convencida de que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la presente Declaración fomentará las relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe [...].

### Artículo 18

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones. [...].

### Artículo 34

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiri-



tualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.<sup>16</sup>

Las fundamentaciones interculturales de los derechos humanos se hacen indispensables para protegerlos, pues gracias a las exigencias de su reconocimiento en las que se argumentó su justificación como derechos humanos, ahora son oportunas para mantenerlos en la cultura política y ética de las instituciones, así como recoger las opiniones sobre su incompletud. Los principios éticos de los pueblos indígenas no están contenidos en documentos declarativos y, para solventar este déficit, es indispensable incluir las razones por las cuales las demandas de los pueblos indígenas son diferentes de la tradición liberal o, en todo caso, por qué causan conflicto frente a las demás generaciones de derechos humanos; dejarlas como un asunto solo de afectación para un sector de la humanidad y no de interdependencia de derechos humanos, puede contribuir a que de nueva cuenta se jerarquice y devalúe su importancia. Con estas inquietudes pasemos al siguiente apartado.

## GENEALOGÍA Y DERECHOS HUMANOS

La genealogía entendida desde la perspectiva de Foucault, como el acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de lucha y la

<sup>16</sup> *Resolución* aprobada por la Asamblea General: 107a sesión plenaria del 13 de septiembre de 2007. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible en línea: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf) (consultada el 20 de julio de 2014).



utilización de ese saber en las tácticas actuales,<sup>17</sup> contribuye a solventar los déficit de estudios que recurren a documentos “verdaderos” o declarativos como los únicos pertinentes para reconocer los derechos humanos. La genealogía se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales<sup>18</sup> que se apropian de los registros de las instituciones. Las investigaciones genealógicas se enfocan en los discursos silenciados y proscritos que están fuera de la verdad.<sup>19</sup> Los alcances de la filosofía política mencionados en el apartado anterior, llegan a un punto en el que no pueden traspasar sus propios límites, con lo que al perseguir fundamentos interculturales para los derechos humanos se hace procedente la propuesta de Foucault cuando dice:

La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nues-

<sup>17</sup> “En resumen, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’”, Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, p. 8.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> “Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales este conocimiento será apenas del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto”, Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 29 y 30.



tras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber. Por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad.<sup>20</sup>

La genealogía tiene que ver con la reflexión sobre los testimonios silenciados<sup>21</sup> por la acción de los procesos estratégicos que han permitido su negación. Además, la genealogía evidencia las fuerzas<sup>22</sup> que son poder y que no tienen como hábitat solamente las instituciones y las relaciones políticas porque no son ellas los enclaves exclusivos del poder.<sup>23</sup> De esta forma, la genealogía permite la recuperación de los principios catalogados como no verdaderos, ya que “combate al estatuto de verdad (no a la verdad), al papel económico y político que juega”.<sup>24</sup> Congruentes con esta perspectiva, al mencionar las historias sumergidas no lo hacemos con la intención de colocarlas en lugar de la verdad de los vencedores y crear con ellas otras historias de verdad, puesto que tampoco pretendemos sustituir una versión verdadera por otra; ya comentamos que no perseguimos fundamentaciones últimas para los derechos humanos y el poder, sino más bien enfrentar la situación de que no todos los valores pueden ser defendibles y rescatar otros diques para la violencia, en sitios donde los derechos individuales no son parte de sus tradiciones y apelar a los recursos que se puedan extraer de las propias bases de esas sociedades. En otras palabras, pretendemos señalar algunos

<sup>20</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 15.

<sup>21</sup> Michel Foucault, “193 Cours du 7 janvier 1976”, en *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. II, p. 165.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit. p. 16.

<sup>23</sup> M. Foucault, “193 Cours du 7 janvier 1976”, loc. cit.

<sup>24</sup> M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, op. cit., p. 188.



indicios para que los derechos humanos, respecto a su rechazo de la violencia contra cualquier ser humano y en específico contra las mujeres, por ser un mal generalizado, incluya en su fundamentación otras perspectivas éticas más allá de sus fronteras eurocéntricas, teniendo como meta su oposición de forma universal e intercultural.

Este enfoque genealógico puede ser apoyado con análisis del poder como el que propone Pablo González Casanova, desde su perspectiva sociológica de colonialismo interno, pues para nosotros es importante para interpretar los derechos humanos en América Latina, lo dice así:

La formación de conceptos en el frente interno comprendió el desmenzamiento y crítica de los mitos y dogmas impuestos por la cultura y la clase dominantes, y que ya habían sido internalizados; comprendió también la articulación de los proyectos y procesos de lucha cotidiana y de lucha política, social, cultural, económica, y la superación de los falsos conceptos que se abstraen y enfrentan en alternativas excluyentes, y a los que es necesario combinar y captar en sus relaciones complementarias, pues se apoyan mutuamente en redes semánticas de comunicación y de acción en las que los verdaderos conceptos y los actos efectivos se insertan. Tal es el caso de la relación entre los conceptos del colonialismo internacional e interno; de la lucha de clases contra la explotación, de los pobres contra la exclusión y de los indios contra la exclusión; de la lucha por la democracia y la justicia, por las autonomías y la libertad.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Pablo González Casanova, “La formación de conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas”, en *Nueva Sociedad*, núm. 154, marzo-abril 1998, p. 5. Disponible en línea: [http://nuso.org/media/articles/downloads/2666\\_1.pdf](http://nuso.org/media/articles/downloads/2666_1.pdf). También de este mismo autor, para el concepto de colonialismo interno y su definición, se puede consultar “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en *Rebeldía*, núm. 12, octubre de 2003: Disponible en línea: <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>



El caso de las mujeres sirve para ilustrar las coincidencias entre genealogía y las búsquedas de inclusión de luchas en contra de la violencia a las mujeres y que permiten también plantear los límites válidos de estas mismas perspectivas, tanto las de carácter liberal como de las colectivas, dándose la oportunidad para levantar perspectivas interculturales de derechos humanos.

En palabras de Ramiro Ávila Santamaría se puede resumir así:

Así, por ejemplo, siguiendo con el género, que opera mediante la patriarcalización de las relaciones humanas, que es una forma potente y cotidiana de colonización, todas las características que se le atribuyen al hombre, las masculinas, son positivas, buenas, superiores, tales como la racionalidad, la actividad, la abstracción, la generalidad, el poder...; en cambio, las supuestas características esenciales de las mujeres, lo femenino, son negativas, malas, inferiores, tales como la sensibilidad, la pasividad, lo concreto, lo natural, lo particular, lo subjetivo...<sup>26</sup>

Un destacado ejemplo de construcción de valores y derechos para las mujeres, que sin renunciar a sus comunidades, sino al contrario, refuerza sus luchas a favor de sus pueblos, es la creación de declaraciones de derechos como la *Ley revolucionaria de mujeres del EZLN*, que demuestra la posibilidad de establecer formas de defensa de los derechos individuales y la reivindicación de sus comunidades. Veamos esa Ley:

*Primera.* Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

<sup>26</sup> Ramiro Ávila Santamaría, “¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, *op. cit.*, p. 287.



*Segunda.* Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

*Tercera.* Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

*Cuarta.* Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

*Quinta.* Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

*Sexta.* Las mujeres tienen derecho a la educación.

*Séptima.* Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

*Octava.* Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente.

*Novena.* Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

*Décima.* Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.<sup>27</sup>

En la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, encontramos que su espíritu no es contrario al de la Ley an-

<sup>27</sup> *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, núm. 1, diciembre de 1993. Versión electrónica: <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/> (página consultada el 1º de agosto de 2015).



terior, en cuanto rechaza cualquier tipo de recursos que justifiquen violencia hacia las mujeres ya sea por costumbres o por influencias externas:

#### Artículo 4:

Los Estados deben condenar la violencia contra la mujer y no invocar ninguna costumbre, tradición o consideración religiosa para eludir su obligación de procurar eliminarla. Los Estados deben aplicar por todos los medios apropiados y sin demora una política encaminada a eliminar la violencia contra la mujer.<sup>28</sup>

El principio del *chacha-warmi* aymara ofrece una mirada ética para las relaciones entre mujeres y hombres, desatacamos los siguientes aspectos de la investigación elaborada por Manuel Mamani:

El estatus y posición de ambos miembros se caracteriza por el sistema de igualdad en los diferentes contextos de la vida, los cuales presentan el sentido de *panipacha*, con funciones reguladas. En caso contrario, surgen conflictos y se convierten en violencias conyugales, ya sea por imitación consciente o inconsciente de modelos urbano-occidentales de la sociedad chilena.

El *chacha-warmi*: Es un cuerpo dual complementario, en el que sus componentes se vinculan e interactúan en concordancia a modelos aymara. Por complementariedad debe entenderse la idea de una atracción o repulsión mutua que subyace en la coherencia unitaria y se fundamenta en la noción de equivalencias emparejadas. Esta idea concibe la igualdad de estatus y posición de los componentes, para acentuar el equilibrio conyugal.

<sup>28</sup> *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993. Versión electrónica: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/spanish/Se4devw.htm> (página visitada el 30 de julio de 2015).



Desde una perspectiva antropológico-cultural, la idea básica de este enfoque es la concepción de dualidad que caracteriza el *chacha-warmi*, cuya función está basada sobre un conjunto de pautas y valores que aún persiste sutilmente en la cultura aymara. Cada componente de la pareja posee una clara conciencia de su identidad, de su singularidad, de sus posibilidades y los roles de su competencia en el matrimonio y en la sociedad, caracterizados por: conciencia de identidad individual dentro del cuerpo dual [...].

La mujer está ubicada en la misma categoría que el hombre, ambos componentes situados en el mismo 'nivel', donde cada uno ejerce sus roles, siendo ambas partes esenciales en *chacha-warmi*. De ahí que las decisiones sean compartidas entre ambos componentes [...].

Cada componente de una comunidad se define y percibe como una entidad con normas prescritas por la sociedad, en que prevalecen los valores propios como: tolerancia mutua, el respeto a los mayores, creencia, solidaridad, etc.<sup>29</sup>

La presentación anterior del principio del *chacha-warmi*, nos propicia la inquietud acerca de qué pasaría en estas comunidades si alguna mujer soltera exigiera un trato igual que el de la casada y el interés por desempeñar tareas valiosas dentro de la comunidad, es decir: ¿es posible que haya retroalimentación entre las tradiciones y el presente de la vida de las mujeres, sin que se quiebre la comunidad? En parte ya nos ha respondido el autor al decir que la violencia entre géneros proviene cuando no se cumplen al pie de la letra los mandatos de la comunidad, pero no se contempla en el texto ¿qué pasaría en caso de existir disidencia desde adentro?

Con estas mismas inquietudes es que nos parece oportuno acudir a Judith Salgado, quien se hace cargo de la hipótesis que dice:

<sup>29</sup> Manuel Mamani, "Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la Provincia de Parinacota", en *Revista de Antropología Chilena*, pp. 308 y 310.



“la justicia indígena en unos casos confronta y en otros reproduce la sociedad patriarcal”,<sup>30</sup> por medio de la cual se ocupa de la violencia que padecen las mujeres indígenas. La autora presenta distintas corrientes feministas para tratar el contexto latinoamericano, en específico en Ecuador, y los que nos interesan son los feminismos anti-esencialistas porque los consideramos congruentes con los enfoques con los que han sido tratados los fundamentos de los derechos humanos y la genealogía de la exclusión de los pueblos indígenas, ya que: “orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, cuestionando la discriminación que sufren las mujeres al interior de las comunidades de los oprimidos y afirmando la diversidad dentro de la diversidad”.<sup>31</sup>

En tal planteamiento encontramos que la *Ley de las mujeres zapatistas* estaría en congruencia con estos lineamientos, que revelan una preocupación crítica para la postura de los derechos occidentales y de las justicias en los pueblos indígenas, por su cuenta Judith Salgado señala las palabras de María Teresa Sierra:

[...] las mujeres indígenas se han enfrentado a dos grandes tareas; por un lado convencer a sus hombres de que sus demandas como mujeres no van en contra de las luchas de sus pueblos; y por el otro mostrar que sus demandas responden a sus propias necesidades como mujeres indígenas, cuestionando las “malas” costumbres que las subordinan, sin por ello descalificar su cultura.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Judith Salgado, “El reto de la igualdad: género y justicia indígena”, en Boaventura de Sousa Santos y Grijalva, *op. cit.*, p. 243.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 252.



Lo que nos parece central es que pretende:

indagar específicamente cómo el derecho y la justicia indígena se relacionan con la confrontación y/o reproducción de estructuras patriarcales. Para el efecto, utilizaremos el método feminista de la pregunta por la mujer con particular énfasis en la ubicación de rupturas y/o reproducciones de manifestaciones del sexismo; el método del razonamiento feminista práctico para contextualizar algunos casos desde el uso de la categoría de género; el método de la creación de conciencia desde el análisis de la experiencia y propuestas de mujeres indígenas organizadas.<sup>33</sup>

¿Qué arroja de pertinente este tratamiento de Judith Salgado y de los datos que emanan de su investigación para la fundamentación intercultural de los derechos humanos? Es un procedimiento que no ocluye las búsquedas genealógicas del poder y que no pretende esencialismos, ni colocar una verdad en lugar de otra, sino obtener los puntos de vista de las mujeres organizadas que en sus trincheras viven la necesidad de crear criterios políticos, éticos y jurídicos que incorporen las denuncias de males que padecen, tales como violencia, sexismo, discriminación, etcétera.

Lo primero que llama la atención es que las mujeres están cuestionando principios éticos que, no obstante detentarse como ancestrales, no es suficiente razón para que se acepten como incuestionables, sino al contrario, exigen conocer más de sus culturas, y la oportunidad de exponer lo que significan para ellas. El testimonio recogido por Salgado es pertinente:

Nosotras que estamos agrupadas en la red de mujeres indígenas del Chimborazo [...] preguntamos: ¿cuáles son las normas o tradiciones

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 254.



ancestrales? Nosotros aún no hemos podido sentarnos a conversar cuáles son estas normas o creencias ancestrales y si serán buenas o malas [...] Creo que deberíamos pensar y repensar las mujeres indígenas, cuáles son las costumbres buenas, cuáles son las malas [...] porque la mayoría de costumbres originarias se han perdido, por ejemplo la solidaridad. Este concepto de la complementariedad es un término bien bonito, para mí es bien hermoso, pero en la práctica no es así.<sup>34</sup>

Cuando las mujeres indígenas se organizan para no perder sus entornos de vida comunitaria, y elaboran propuestas para llevarlos al interior de sus autoridades, logran recrear con tales experiencias las bases tradicionales atrayéndolas a sus necesidades, se convierten en ejes de sustento intercultural de la dignidad universal. Los procesos para despatriarcalizar los principios éticos que dicen hablar por la tradición y someten a las mujeres, requieren ser confrontados por ellas y su oposición a las condiciones de violencia que padecen.

Así, es frecuente que el debate sobre las mujeres sea silenciado por la puesta en relieve del concepto social andino del “chacha-warmi”, a través del cual se presume de una lógica que permite garantizar el equilibrio y la equidad perfectos entre el hombre y la mujer en las tierras altas bolivianas. Este concepto simboliza, a través de la imagen de la pareja, la armonía de dos seres contrarios en una unión superior y nueva. Según la cosmología andina, cada ente posee un par complementario que permite a un ser humano, natural o sobrenatural, realizarse y considerarse como “completo” en la unión con su opuesto. En las creencias andinas, de la misma manera que un hombre se asocia con una mujer en una pareja, la noche se vuelve complementaria del día; el sol de la

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 270.



luna; la tierra de las montañas. Una persona sola en aymara, llamada “ch’ulla”, es considerada como no completa, pues según este pensamiento bipartito y complementario, el otro es indispensable.

Aportes al debate: mujeres y pluralismo jurídico en Bolivia para la existencia del “yo”: uno sólo tiene sentido cuando se vuelve “nosotros”. Así, en el mundo aymara la pareja se hizo central, por lo que unirse con una persona del sexo opuesto es, hoy en día, una condición *sine qua non* para poder ser nombrado Autoridad Originaria. Dichas Autoridades, elegidas por los miembros de su comunidad cada año, están a cargo de la administración del territorio y la justicia, paralelamente al Gobierno Municipal y a los jueces de la justicia ordinaria, respectivamente.<sup>35</sup>

Silvia Rivera Cusicanqui propone conocer las tradiciones, no para subirlas en pedestales sino para proponer vías o tránsitos, lo dice así refiriéndose al pasado andino boliviano:

La capacidad de tolerancia y articulación simbólica de estratos étnicos no contemporáneos, o la ideología del equilibrio cósmico entre lo masculino y lo femenino en el universo, constituyeron así las originales soluciones andinas al tema —tan crucial y vigente en nuestros días— de la convivencia equilibrada entre diferentes. El tejido pluriétnico del Tawantinsuyu y el notable poder simbólico, ideológico y político que tenían las mujeres en el diseño estatal, nos dan aún lecciones perdurables de “buen gobierno”, y materia de pensamiento para las utopías pluralistas del futuro. En sociedades culturalmente tan complejas como las latinoamericanas, esta temática es cada vez más crucial para idear modos apropiados de convivencia y respeto intercultural.

Con todo lo dicho no quiero, sin embargo, dar a entender que la situación de las mujeres en las sociedades andinas prehispánicas era

<sup>35</sup> Elise Gadea, “Las mujeres en la justicia indígena en Bolivia”, en *Aportes al debate: Mujeres y pluralismo jurídico en Bolivia*, pp. 17 y 18.



un mar de aguas tranquilas. No comparto el “misticismo de la diferencia” ni la idealización que suelen hacer las dirigencias étnicas masculinas, acerca de las sociedades prehispánicas, a las que presentan como modelos de una armonía entre los sexos inalterable. Considero que estas interpretaciones no son sino la otra cara del gesto maniqueo occidental que divide al mundo en norte/sur, civilizado/salvaje, cristiano/herexe, blanco/moreno. En efecto, las mujeres también fueron usadas por el poder Inca, por el poder indígena, por el poder indio a lo largo de los últimos 500 años. Los conflictos entre los géneros —lo mismo que los conflictos interétnicos— fueron parte estructural de la dinámica organizativa y del poder político y cultural indígena. En una extensión tan vasta como el Tawantinsuyu, el equilibrio entre diversos grupos étnicos, de distinta escala demográfica, base de recursos y desarrollo tecnológico, debió hacer crecientemente difícil la expansión estatal y debió haber implicado una alta dosis de conflicto.<sup>36</sup>

¿Qué principios éticos recuperar de los pueblos indígenas sin caer en un relativismo cultural? En primer término, para determinarlos se requiere la participación de los interesados en esta tarea, para precisar qué principios éticos son los pertinentes para comunicar las bases culturales y en beneficio de la visibilidad de las diversidades, para este objetivo, en segundo término, aceptar el clima ético discordante entre el poder monocultural y los derechos colectivos de los pueblos indígenas, aceptar, en tercer término que es una tarea complicada y abierta a las denuncias de exclusión, aceptar, en cuarto lugar, que los derechos humanos no tienen por finalidad la desaparición de los pueblos indígenas. En consecuencia, los principios éticos serán elegibles en esas prácticas llevadas a cabo por los agentes involucrados. No debemos perder de vista las críticas a los de-

<sup>36</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, pp. 188 y 189.



rechos humanos que no han incorporado en su defensa el soporte de las tradiciones de los pueblos indígenas:

Es justamente apelando a la supuesta defensa de los derechos humanos que se excluyen de la jurisdicción indígena y se atribuyen a la justicia ordinaria una serie de importantes materias como, por ejemplo, las relativas a sanciones por homicidios, violaciones u otras formas de violencia contra las mujeres y los niños indígenas, al tiempo que se proscriben sanciones físicas y rituales que desde una mirada occidental etnocéntrica pueden ser vistas como contrarias a la dignidad de las personas.

No obstante, al momento que se adopta una mirada intercultural, se observa empíricamente cómo los sistemas de justicia indígena han solucionado adecuadamente faltas graves como las de homicidio, incluyendo la reparación a los familiares de las víctimas. Desde su propia visión cultural las sanciones/curaciones impuestas en los pueblos indígenas se orientan a la rehabilitación y reincorporación social del infractor.

Asimismo, los propios pueblos indígenas, en el marco de su cosmovisión cultural, van desarrollando los derechos de las mujeres, como se evidenció, por ejemplo, en la activa participación de mujeres indígenas en la inclusión en la Constitución ecuatoriana de 2008 de normas para efectivizar su participación en la toma de decisiones en sus comunidades. En definitiva, se va produciendo un diálogo intercultural con los derechos humanos que permite una interpretación contextualizada de los mismos. Este diálogo intercultural, como lo ha planteado Santos, constituye una fuente de legitimidad local para los derechos humanos.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Agustín Grijalva Jiménez y José Luis Exeni Rodríguez, “Coordinación entre justicias, ese desafío”, en Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez [eds.], *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, pp. 716 y 718.



En estas situaciones se muestran puntos álgidos para la actuación de enfoques éticos de derechos humanos, pues lo defendible en nombre de la diversidad cultural tiene límites y ninguna aplicación de derechos humanos que no sea conocedora y respetuosa de la diversidad cultural puede fructificar en contra de la violencia que sea denunciada. Lo que aquí se está evidenciando es la necesidad, una vez más, de contar con interpretaciones hermenéuticas no sólo de formas jurídicas sino de contenidos y principios éticos para fortalecer la dignidad universal intercultural.

## REFLEXIONES FINALES

Las justicias indígenas que son ofrecidas en los estudios de Boaventura de Sousa Santos, Agustín Grijalva y José Luis Exeni, para resolver las acusaciones de ser reproductoras de la violencia hacia las mujeres, ofrecen oportunidades para reflexionar qué significa deconstruir las bases de la violencia doméstica y que sin pérdida de sus lugares de origen den cauce a las quejas de las mujeres en tanto “no querer más sufrimiento” y al mismo tiempo “vivir en comunidad”. De este modo, se revelan como los ámbitos más oportunos para comenzar procesos interculturales que luego, con su fortaleza, sean el sustento de los criterios de los derechos humanos para la interdependencia intercultural entre las comunidades originarias y la comunidad nacional e internacional, porque los puentes de comunicación de las reflexiones éticas que partan de los lugares próximos son los elementos indispensables que debieran recoger las elaboraciones de leyes dirigidas a resolver lo que se prohíbe en lo público, pero que deja intocado en lo íntimo, lugar en el que las mujeres experimentan también violencia como espacio blindado en aras de la libertad pri-



vada; es aquí en donde el cuestionamiento sobre los espacios íntimos como el altar de la libertad y los espacios públicos de exclusión de las mujeres, son enclaves de la impunidad y de prolongación muda de la violencia interna y externa a la diversidad cultural.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> “Por un lado, se reivindica la pureza de las culturas prehispánicas andinas, refiriéndose al concepto del chacha-warmi como una prueba de que la dominación masculina es una problemática exógena al ser introducida por la colonización española; cuando, por otro lado, las autoridades originarias son particularmente activas en cuanto a la preservación de estas relaciones de dominación”, Elise Gadea, *op. cit.*, p. 36. Silvia Rivera lo dice a su modo con su característica agudeza y capacidad crítica: “La adopción de una lectura de género me ha permitido descubrir que la Nación Mestiza propugnada por los movimentistas —de igual modo que la Nación Aymara o Qhichwa, etc., propugnada por las corrientes indianista/katarista— pueden también convertirse en nuevas versiones monológicas y falocéntricas del Sujeto Único, construcción occidental y colonial por excelencia, que seguramente bloqueará por mucho tiempo aún el diálogo intercultural en Bolivia”, Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, p. 132.

## CONCLUSIONES



Los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas significan oportunidades para afianzar la defensa de valores superiores. Por esto mismo, los criterios universales tienen que representar la ética de principios interdependientes que representan los valores más altos a lo que llamamos dignidad que, además, se concibe indisponible por las autoridades y los gobiernos. La fuente de legitimidad de estos valores se encuentra, precisamente, en su oposición a la transgresión de la dignidad humana, que al positivarse o ser reconocida adquiere una dimensión jurídica: como derecho, para su respeto y protección por parte de los gobiernos en las relaciones entre las autoridades y los individuos, grupos y colectivos.

La diferencia cultural como derecho humano colectivo, entendido como los derechos de los pueblos indígenas al desarrollo, a perseguirlo desde sus propias tradiciones, derecho a vivir en un medio ambiente sin polución, derecho a la autonomía para sus formas políticas, a sus tierras y territorios, derecho a que el gobierno no atente contra la dimensión humana colectiva de los pueblos indígenas y



de sus comunidades, necesita del respaldo jurídico pero también del social, la tarea comienza cuando se obtiene su reconocimiento, pues éste es insuficiente para una plena comprensión de lo que significa que la dignidad humana es indisponible en su dimensión individual y colectiva. El Estado, al reconocerlos y suscribir los Convenios y Tratados internacionales involucrados con ellos, contrae el compromiso de no traspasar sus derechos a la no discriminación; al desarrollo y el bienestar social; a la integridad cultural; a la propiedad, uso, control y acceso a las tierras, territorios y recursos naturales; y a la participación política, entre otros.

En Latinoamérica, la cuestión por el Estado que mejor resuelva la diversidad cultural suscita debates; uno de ellos es el que establece que el entendimiento de la protección de la diversidad cultural ya está incorporado cabalmente en los derechos de los individuos, es decir, que su protección ya se contempla en éstos, por lo que no se requiere ampliar el repertorio a nuevos derechos humanos como sería la dimensión colectiva o de solidaridad, pues no sólo son innecesarios sino que reconocerlos significa obstaculizar el cumplimiento de los considerados individuales al abrir otro frente de derechos. Pero otras voces han mostrado que los derechos colectivos son la base sobre la que se crean los individuales y, por ende, son derechos fundamentales.

La pauta para resolver esta diferencia la establece la Conferencia Mundial de Viena de 1993, cuando se refiere a que los derechos humanos son interdependientes e indivisibles.<sup>1</sup> En Latinoamérica

<sup>1</sup> “La aprobación de la Declaración y el Programa de Acción de Viena fue de gran ayuda para nuestros esfuerzos encaminados a lograr la observancia de los principios de la Carta de las Naciones Unidas y de la Declaración Universal de Derechos Humanos [...] para elaborar un documento final convincente que pusiera de relieve el carácter indivisible e interdependiente de los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos, que se refuerzan mutuamente”, Conferencia Mundial de Derechos Humanos, *Declaración y Programa de Acción de Viena*, dispo-



se está creando jurisprudencia que atiende la interdependencia de los derechos humanos en cuanto a los límites y alcances que deben establecerse para su aplicación, sin detrimento o jerarquías que sometan unos derechos a favor de otros. Tal situación, la podemos ilustrar en distintos documentos internacionales, como los mencionados antes, elaborados en la Corte Constitucional de Colombia, en donde se propone los “mínimos contenidos éticos” que son límites de los derechos culturales: “1) el derecho a la vida (no a la pena de muerte); 2) el derecho a la integridad física (no a la tortura); 3) el derecho a la libertad (no a la esclavitud) y 4) el derecho a un debido proceso (de acuerdo con las propias reglas establecidas en la comunidad)”. También es necesario hacer este ejercicio reflexionando las interpretaciones a los derechos individuales, como los provenientes de códigos de relaciones de género del principio de *chacha-warmi*, que no satisfacen los criterios liberales pero que son parte de los pueblos en sus comunidades. Otra forma de relación entre derechos es la que resulta en hibridación de valores, como son los derechos de la naturaleza reconocidos en la Constitución de Ecuador, que limitan la predación del medio ambiente y protegen a los humanos de la polución.

Otro ejemplo de interdependencia intercultural, con respecto a los derechos políticos, se encuentra en la Constitución de Bolivia, y consiste en el reconocimiento de tres tipos de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. En tal reconocimiento se asume la diversidad política y, con ello, no se dejan fuera prácticas políticas de las comunidades de los pueblos indígenas para ser protegidas y fomentar solidaridades mutuas en democracia.

---

nible en: [http://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA\\_booklet\\_Spanish.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf)



Los Estados pluriculturales y plurinacionales implican reformas, a veces, como en el caso de Bolivia, significan refundaciones constitucionales, que al reconocer los distintos tipos de derechos humanos, necesitan una nueva institucionalidad, cambios que comprometen criterios de justicia y pluralismo jurídico que no son ni serán caminos sencillos ni inmediatos y sí conflictivos, porque demandan entendimientos de interdependencia de todos los derechos humanos y una organización para la impartición de justicia. En consecuencia, la carencia de institucionalidad para la interdependencia de los derechos humanos obstaculiza relaciones justas para todos los integrantes de un Estado con diversidad cultural.

Latinoamérica, de cara a su realidad de gran desigualdad, no puede minimizar ni postergar el reconocimiento a los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas ni de generar los cambios congruentes para satisfacer su puesta en marcha. Uno de los grandes retos de los gobiernos, para con los derechos colectivos, es conformar sus propios límites y acciones a favor de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Dicho de otra forma, los derechos humanos de los pueblos indígenas exigen la protección de su dignidad en las dimensiones individual, social y colectiva, todas ellas importantes para combatir su exclusión ética, social y política o, para decirlo con otras palabras, exigen la dignidad universal intercultural.

## BIBLIOGRAFÍA



ACOSTA, ALBERTO y ESPERANZA MARTÍNEZ [comps.], *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009.

ARENDT, HANNAH, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Barcelona, Taurus, 2004.

AYLWIN, JOSÉ [coord.], *Los pueblos indígenas y el derecho*, Santiago, LOM Ediciones/Observatorio ciudadano, 2013.

BANTING, KEITH y WILL KYMLICKA, *Derechos de las minorías y Estado de bienestar*, México, UNAM, 2007.

BARIÉ, CLETUS GREGOR, *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: Un panorama*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Organismo especializado de la OEA, 2000.

\_\_\_\_\_, *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, 2ª ed., Bolivia, Banco Mundial Fideicomiso Noruego, 2003.



- BARRY, BRIAN, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- BENHABIB, SEYLA, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- BERRAONDO, MIKEL [coord.], *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.
- BOBBIO, NORBERTO, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991.
- BROWN, DONALD E., *Human Universals*, Nueva York, McGraw Hill, 1991.
- CAPOTORTI, FRANCESCO, *Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Nueva York, Naciones Unidas, 1991 (Doc. E/CN.4/Sub.2/384/rev.1, Anexo1).
- CARBONELL, MIGUEL [adap.], *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Editorial Porrúa, 2010.
- \_\_\_\_\_, CRUZ PARCERO y RODOLFO VÁZQUEZ [comps.], *Derechos Sociales y derechos de las minorías*, México, UNAM. Editorial Porrúa, 2004.
- CARRILLO TRUEBA, CÉSAR, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM, 2006.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ, *Derecho indígena y Cultura Constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre Constituciones mestizas*, México, Siglo XXI, 2008.



- COMISIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, *Los derechos de los pueblos indígenas en el marco de la reforma del Estado*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura, 2008.
- CONCHEIRO BÓRQUEZ, LUCIANO y ARTURO LEÓN LÓPEZ [coords.], *Espacios públicos y estrategias campesinas ante la crisis en México*, México, UAM, 2010.
- CORREAS, ÓSCAR [coord.], *Derecho Indígena*, Tomo I, México, CONACYT-Ediciones Coyoacán, 2007.
- CORRAGGIO, JOSÉ LUIS, *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito, Ediciones Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2011.
- DAES, ÉRICA-IRENE, “La contribución del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas a la génesis y evolución de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen [eds.], *El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, Copenhague, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2010.
- DELEUSE, GILLES, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 2013.
- DÍAZ CARRASCO, MARIANELA AGAR, *Reconfiguración identitaria de mujeres indígenas en cargos de autoridad en el Estado Plurinacional de Bolivia*, México, FLACSO México, 2013. (Tesis inédita).
- Etxeberria, Xabier, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995.



- EZLN, *La marcha del color de la tierra*, México, Editorial Rizoma y Causa Ciudadana, 2001.
- EZLN, *Documentos y comunicados*. (Cuatro volúmenes), México, Ediciones Era. 1994, 1995, 1997 y 2003.
- FOUCAULT, MICHEL, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. II, París, Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Defender la Sociedad*, México, FCE, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- GADEA, ELISE, “Las mujeres en la justicia indígena en Bolivia”, en *Aportes al debate: Mujeres y pluralismo jurídico en Bolivia*, La Paz, Cooperación alemana-PROJURIDE, 2014.
- GAOS, JOSÉ, *En torno a la filosofía mexicana*, vol. II, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- GARCÍA COLORADO, GABRIEL e IRMA ERÉNDIRA SANDOVAL, *Autonomía y derechos de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, LVII Legislatura-Instituto de Investigaciones Legislativas, 2000.
- GARCÍA MORA, CARLOS y ANDRÉS MEDINA [eds.], *La Quiebra política de la antropología social en México*, México, Dirección General de Publicaciones, UNAM, 1986.
- GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, *Instituciones Suicidas. Estudios de ética política*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Paidós, 2000.



- \_\_\_\_\_, *Consensos, Legitimidad y Democracia*, México, Fontamara, 2011.
- GÓMEZ ISA, FELIPE [dir.], *La protección Internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- GÓMEZ RIVERA, MAGDALENA [coord.], *Derecho Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, 1997.
- \_\_\_\_\_, *En busca de la costumbre jurídica*, *Boletín indigenista*, núm. 4, enero-febrero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá, CLACSO, Coediciones-Siglo del Hombre Editores, 2009.
- GUDYNA, EDUARDO, *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009.
- GUERRERO, ANA LUISA, *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México, CIALC-UNAM, 2011.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Más allá del Estado Nacional*, México, FCE, 2000.
- HART, H. L. A., "Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill", en *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, LUIS Y RAMÓN VERA Herrera [comps.], *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 2004.



- HÖFFE OTFRIED, *Derecho intercultural*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- \_\_\_\_\_, *El proyecto político de la modernidad*, México, FCE-UAM, 2008
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 30 años después, revisión crítica, en *México Indígena*, número especial de aniversario, México, 1978.
- JENKINS, KEITH, *¿Por qué la Historia?*, México, FCE, 2006.
- KYMLICKA, WILL, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- LECHUGA, GRACIELA, *Foucault*, México, Universidad Metropolitana, 2007.
- LENKERSDORF, CARLOS, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Hombres verdaderos*, México, FCE, 2005.
- LENKERSDORF, GUDRUN, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas del siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL, “La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, Nueva época, año X, vol. 2, 1996.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL y ALICIA MEYER [coords.], *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, UNAM/INAH, Fideicomiso Teixidor, 2010.
- LERNER, NATÁN, *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.



- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO, *La Comunidad Indígena en América y en Chile. Su pasado histórico y sus perspectivas*, Santiago, Editorial Universitaria, 1956.
- LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO, *La diversidad mutilada. Los derechos de los pueblos indígenas en el Estado de Oaxaca*, México, UNAM, 2009.
- MAGALLÓN ANAYA, MARIO, *Filósofos mexicanos del siglo xx. Historiografía crítica latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2010.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, *Siete ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARSHALL, T. H., *Ciudadanía y Clase Social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- MASFERRER KAN, ELIO, *Religión, poder y cultura*, Buenos Aires, Araucaria, 2009.
- MÉNDEZ TORRES, GEORGINA, JUAN LÓPEZ INTZIN, SYLVIA MARCOS, CARMEN OSORIO HERNÁNDEZ [coords.], *Senti-pensar el Género. Perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, IINPIM-La Casa del Mago-RED de Feminismos Descoloniales, 2013.
- MORENO PESTAÑA JOSÉ LUIS, *Foucault y la Política*, Madrid, Tierradenedie Ediciones, 2011.
- MORESO, JOSÉ JUAN, *Ethical More Iuridico Incorporata*, México, Fontamara, 2013.
- NAHUEL PAN MORENO, HÉCTOR; HERSON HUINCA PEIUTRIN, *et al.*, *TA IÑ FIJKE XIPA RAKIZUAMELUWŪN. Historia, Colonialismo y Resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Chile, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2013.



- NASH TOJAS, CLAUDIO, *La concepción de derechos fundamentales en Latinoamérica*, México, Fontamara, 2012.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, CARLOS JUAN, *La marcha de la dignidad como búsqueda de la autonomía*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS, *la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*, Ginebra, 2013.
- PÉREZ COLLADOS, JOSÉ MARÍA, *Los discursos políticos del México originario*, México, UNAM, 1998.
- RAMOS, SAMUEL, *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I, México, UNAM-UDUAL, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Obras Completas vol. II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México. Biografía por Juan Hernández Luna*, México, UNAM, 1976.
- RICOEUR, PAUL, *Caminos del reconocimiento*, México, FCE, 2006.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Editorial Piedra Rota, 2010.
- RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, JESÚS, *Antología Clásicos Mexicanos de los Derechos Humanos de la Independencia a la Constitución Vigente*, México, Comisión de Derechos Humanos, 1991.
- RUBIO CARRACEDO, JOSÉ, *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987.



- SABATO HILDA [coord.], *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fideicomiso Historia de las Américas-FCE, 2003.
- SANDEL, MICHEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2ª ed., Cambridge University Press, 1982.
- SAUQUILLO, JULIÁN, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- SANTANA, ADALBERTO Y TAE HWAN AHN [coords.], *Minorías sociales en América Latina en la era de la globalización*, México, UNAM-UEEBIEI-FIEALC, 2014.
- STRAUSS, LEO, *What is the political philosophy and other studies*, EUA, Universidad de Chicago, 1988.
- STAVENHAGEN, RODOLFO, *Los pueblos indígenas y sus derechos*, México, UNESCO, 2002.
- SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, *En algún lugar de la selva lacandona. Aventuras y desventuras de don durito*, Prólogo de José Saramago, México, Ediciones y Gráficos Eón, 2008.
- TRUEBA, CÉSAR CARRILLO, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, UNAM, 2006.
- VAN BEUREN, INGRID Y ÓSCAR SOTO BADILLO [coords.], *Derechos humanos y Globalización Alternativa: una Perspectiva Iberoamericana*, Puebla, Universidad Iberoamericana-ITESO-Comisión de Derechos Humanos del D.F., Comisión de Derechos Humanos del Estado de Puebla-Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí, 2006.



VASAK, KAREL, *The International Dimensions of Human Rights*, vol. 2, Connecticut, EUA, Greenwood Press, 1982.

\_\_\_\_\_, Pour les droits de l'homme de la troisième génération, Strasbourg, Institut International des Droits de l'Homme, 1979.

\_\_\_\_\_, Pour une troisième génération des droits de l'homme', en Etudes et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'Honneur de Jean Pictet, La Haya, Mouton, 1984.

VECA, SALVATORE, *La filosofía política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.

VILLEGAS, ABELARDO, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1988.

\_\_\_\_\_, et al., *Laberintos del liberalismo*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.

\_\_\_\_\_, et al., *Democracia y derechos humanos*, México, Coordinación de Humanidades-Miguel Ángel Porrúa, 1994.

VILLORO, LUIS, *De la libertad a la comunidad*, 2ª ed., México, FCE-ITESM, 2003.

\_\_\_\_\_, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997.

\_\_\_\_\_, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Editorial Paidós Mexicana, 1998.

\_\_\_\_\_, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007.



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

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

#### FUENTES ELECTRÓNICAS

Aranda, Jesús, en el periódico *La Jornada*, del 9 de abril de 2013. Disponible en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2013/09/04/politica/012n1pol>. Consultado el 23 de julio de 2015.

Asamblea General de las Naciones Unidas, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada el 13 de septiembre de 2007. Disponible en línea: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf). Consultado el 1 de enero de 2015.

\_\_\_\_\_, Resolución 48/104, *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, del 20 de diciembre de 1993. Disponible en Línea: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/spanish/Se4devw.htm>. Consultado el 20 de enero de 2015.

\_\_\_\_\_, Derechos de las minorías CCPR Observación general (*General Comments*) #23 al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 8 de abril de 1994. Disponible en Línea: <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/05/observación-general-23.pdf>. Consultado 13 de enero de 2015.

\_\_\_\_\_, Resolución 47/135, *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y*



*lingüísticas*, aprobada por la Asamblea General el 18 de diciembre de 1992. Disponible en Línea: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>. Consultado el 10 de febrero de 2015.

Asamblea de Jefes de Estado y Gobierno de la Organización de la Unidad Africana, *Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos* (Carta de Banjul), aprobada el 27 de julio de 1981 durante la XVIII reunida en Nairobi, Kenya. Disponible en Línea: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1297.pdf?view=1>. Consultado el 20 de enero de 2015.

Barth, Frederik [comp.], *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción.*, México, FCE, 1976, pp. 9-49. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. [http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/Barth\\_intr\\_Los\\_grupos\\_eticos\\_y\\_sus\\_fronteras.pdf](http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/Barth_intr_Los_grupos_eticos_y_sus_fronteras.pdf). Consultado el 23 de febrero de 2015.

Colaço, Thais Luzia “El reconocimiento constitucional del derecho y la jurisdicción indígena como afirmación de la autodeterminación de los pueblos indígenas”, en *Alegatos*, núm. 87, México, mayo/agosto de 2014, pp. 241-259. Disponible en Línea: <http://gpaju.ufsc.br/files/2015/02/Revista-Alegatos-Artigo.pdf>. Consultado el 20 de julio de 2015. También está disponible en: [www.cor-teidh.or.crl/tablas/r33514pdf](http://www.cor-teidh.or.crl/tablas/r33514pdf). Consultado el 30 de julio de 2015.

Conferencia Mundial de Derechos Humanos, *Declaración y Programa de Acción de Viena*, 25 de julio de 1993. Disponible en línea: [http://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA\\_booklet\\_Spanish.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf). Consultado el 20 de junio de 2015.



*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917 (texto vigente). Última reforma publicada en el DOF: 10-07-2015. En línea: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.html>. Consultada el 29 de marzo de 2015.

*Constitución Política del Estado de Bolivia*, Título I Bases Fundamentales del Estado, Capítulo segundo: Principios, Valores y Fines del Estado. Disponible en Línea: <http://www.presidencia.gob.bo/documentos/publicaciones/constitucion.pdf>. Consultado el 10 de marzo de 2015.

*Constitución de la República del Ecuador*, Título II DERECHOS, Capítulo séptimo: Derechos de la naturaleza. Disponible en Línea: [www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf). Consultado el 5 de febrero de 2015.

*Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993. Versión electrónica: <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/spanish/Se4devw.htm>. Consultada el 30 de julio de 2015.

Department of Economic and Social Affairs, Division for Social Policy and Development Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues, *The concept of indigenous peoples*, Workshop on data collection and disaggregation for indigenous peoples, Nueva York, enero de 2004, pp. 19-21. Disponible en Línea: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop\\_data\\_background.doc](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background.doc). Consultado el 24 de junio de 2015.

De Sousa Santos, Boaventura y José Luis Exeni Rodríguez [eds.], *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, La Paz,



Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012. Disponible en: <http://www.rosalux.org.ec/attachments/article/505/Justicia%20ind%C3%ADgena%20Bolivia.pdf>

\_\_\_\_\_, y Agustín Grijalva Jiménez [eds.], *Plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012. Disponible en: [https://www.ces.uc.pt/iframe/publicacoes/outras/201216/SantosGrijalva\\_Justicia\\_indigena\\_plurinacionalidad\\_e\\_interculturalidad\\_Ecuador.pdf](https://www.ces.uc.pt/iframe/publicacoes/outras/201216/SantosGrijalva_Justicia_indigena_plurinacionalidad_e_interculturalidad_Ecuador.pdf)

Díaz Polanco, Héctor, “La autonomía indígena y la reforma constitucional en México”, en *Osal Análisis*, junio/ 2001. Disponible en línea: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal4/analisis.pdf>. Consultado el 30 de marzo de 2015.

\_\_\_\_\_, “Etnia, clase y cuestión nacional”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 30, México, editorial Era, octubre–diciembre de 1981, pp. 53-65. Disponible en Línea: <https://www.google.com.mx/#q=Etnia%20C+clase+y+cuesti3n+nacional>. Consultado el 20 de mayo de 2015.

Diccionario de Filosofía Latinoamericana, “Indigenismo”, en *Pensamiento y Cultura de Nuestra América*. Disponible en línea: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/indigenismo.htm>. Consultado el 15 de diciembre de 2014.

Estado Plurinacional de Bolivia, *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para el Vivir Bien*, La Paz, 2012. Disponible en línea [www.mmaya.gob.bo](http://www.mmaya.gob.bo). Consultado el 17 de mayo de 2015.

*El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, *Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN*, México, núm. 1, diciembre de 1993.



Versión electrónica: <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/>. Consultado el 01 de agosto de 2015.

Espinoza Saucedo, Guadalupe, *et al.*, *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2002. Disponible en línea: [www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/LOS%20DERECHOS%20INDIGENAS%20Y%20LA%20REFORMA%20CONSTITUCIONAL.pdf](http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/LOS%20DERECHOS%20INDIGENAS%20Y%20LA%20REFORMA%20CONSTITUCIONAL.pdf). Consultado el 18 de marzo de 2015.

EZLN, “Primer Declaración de la Selva Lacandona”, Comandancia General del EZLN, México, diciembre de 1993. Disponible en línea: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>. Consultado el 18 de marzo de 2015.

\_\_\_\_\_, “Segunda Declaración de la Selva Lacandona”, Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, junio de 1994. Disponible en línea: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_06\\_10\\_d.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm). Consultado el 20 de marzo de 2015.

Falquet, Jules. “La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas”, artículo publicado en *Debate feminista*, México, vol. 24, octubre de 2001, *Tertulia*, núm. 40. Disponible en línea: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/lacost583.pdf>. Consultado el 26 de junio de 2015.

Garzón Valdés, Ernesto, “Algo más acerca del <<coto vedado>>”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 6, 1989. Disponible en línea: [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6\\_12.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10845/1/Doxa6_12.pdf). Consultado el 17 de mayo de 2015.



Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 2001. Disponible en línea: <http://bivir.uacj.mx/Reserva/Documentos/rva2006154.pdf>. Consultado el 29 de junio de 2015.

González Casanova, Pablo, “La formación de conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas”, en *Nueva Sociedad*, núm. 154, marzo-abril 1998. Disponible en línea: [http://nuso.org/media/articles/downloads/2666\\_1.pdf](http://nuso.org/media/articles/downloads/2666_1.pdf). Consultado el 20 de junio de 2015.

\_\_\_\_\_, “Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”, en *Análisis de caso. Los desafíos de los movimientos indígenas y campesinos*, OSAL, año IV, núm. 11, (marzo-agosto de 2003). Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal11/d1casanova.pdf>. Consultado en 20 de mayo de 2015.

\_\_\_\_\_, “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en *Rebeldía*, núm. 12, octubre de 2003. Disponible en línea: <http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html>. Consultado el 29 de junio de 2015.

Gudynas, Eduardo (31 agosto de 2013), *Las petroleras regresan a la Amazonia de Ecuador* [Mensaje de un blog], recuperado de <http://Acción y reacción.com>. Consultado el 29 de junio de 2015.

Hernández, Isabel, *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, en *Serie Población y Desarrollo*, Santiago, Publicaciones de las Naciones Unidas-CEPAL, núm. 41, 2003, Versión electrónica: [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7179/S2003714\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7179/S2003714_es.pdf?sequence=1). Consultado el 2 de julio de 2015.

*Indigenous Affairs* 3/01, Copenhage, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 2002. Versión electrónica: <http://www>.



- iwgia.org/iwgia\_files\_publications\_files/IA\_3-01.pdf. Consultado el 29 de junio de 2015.
- Instituto Nacional de Derechos Humanos, *Situación de los derechos humanos en Chile. Informe anual*, 2013. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/29228.pdf>. Consultado el 29 de junio de 2015.
- Korsbaek, Lief y Miguel Ángel Sámano, “El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad”, en *Ra Ximhai*, enero-abril, vol. 3, número 001, año 2007. El Fuerte, México, Universidad Autónoma Indígena de México. Disponible en línea: <http://www.ejournal.unam.mx/rxm/vol03-01/RXM003000109.pdf>. Consultado el 29 de junio de 2015.
- Los Acuerdos de San Andrés, Edición bilingüe tsotsil-español, Gobierno del Estado de Chiapas, 2003, en [http://komanilel.org/BIBLIOTECA\\_VIRTUAL/Los\\_Acuerdos\\_de\\_San Andres.pdf](http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_Acuerdos_de_San_Andres.pdf)
- López y Rivas, Gilberto, “México: las autonomías de los pueblos indígenas en el ámbito nacional”, [www.latautonomy.org/Documents/EstudioPolitico\\_Mexico.pdf](http://www.latautonomy.org/Documents/EstudioPolitico_Mexico.pdf) (este texto ya no está disponible).
- Marcos, Sylvia, “Actualidad y Cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN”, publicado el 6 de marzo de 2014, en <https://sylviamarcos.wordpress.com/2014/03/>; [http://www.vientosur.info/IMG/pdf/la\\_ley\\_revolucionaria\\_de\\_mujerescideci.pdf](http://www.vientosur.info/IMG/pdf/la_ley_revolucionaria_de_mujerescideci.pdf). Consultado el 17 de mayo de 2015.
- María Cristina, Bari, “La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 16, 2002,



FFYL-UBA. Disponible en línea: <http://www.redalyc.org/pdf/1809/180913908002.pdf>. Consultado el 20 de junio de 2015.

Martínez Espinoza, Manuel Ignacio, “Las juntas de buen gobierno y los caracoles del movimiento zapatista: fundamentos analíticos para entender el fenómeno”, en *Revista de Investigación Política y Sociológica (RIPS)*, vol. 5, número 001, Universidad de Santiago de Compostela, España, 2006. Disponible en Línea: <https://sylviamarcos.wordpress.com/2014/03/>; <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38050115>. Consultado 17 de junio de 2015.

Organización de los Estados Americanos, *Sobre el Proyecto de Declaración sobre los Pueblos Indígenas de las Américas*. Disponible en línea: [http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/AG-DEC\\_79\\_XLIV-O-14.pdf](http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/AG-DEC_79_XLIV-O-14.pdf). Consultado 17 de junio de 2015.

Organización Internacional del Trabajo, Convenio 169: Convenio Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, en *Cuadernos de legislación indígena*. Disponible en línea: [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf). Consultado 17 de junio de 2015.

Organización de la Unidad Africana reunida en Nairobi, Kenya. <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/1297.pdf?view=1>. Consultado el 30 de julio de 2015.

Pacto de Derechos Civiles y Políticos. Versión electrónica en: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>. Consultado en 6 de mayo de 2015.

Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª ed., Santiago, DI-



- BAM-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003, 319 pp. Disponible en línea: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0027516.pdf>. Consultado 17 de junio de 2015.
- Plan Estatal de Desarrollo del Estado de San Luis Potosí (2009-2015). Disponible en línea: [www.cpte.gob.mx/sege/transparencia/2013/files/22-1/67/b/plan\\_estdesa.pdf](http://www.cpte.gob.mx/sege/transparencia/2013/files/22-1/67/b/plan_estdesa.pdf). Consultado 20 de junio de 2015.
- Reformas Constitucionales en materia de Amparo y Derechos Humanos publicadas en junio de 2011 (Relación de tratados internacionales de los que el Estado Mexicano es parte en los que se reconocen Derechos Humanos). Disponible en línea: <http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion>. Consultado 12 de marzo de 2015.
- Saavedra Álvarez, Yuria, "El sistema africano de derechos humanos y de los pueblos. Prolegómenos" en Anuario Mexicano de Derecho Internacional, vol. VIII, 2008. pp. 671-712. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoInternacional/8/cmt/cmt20.pdf>. Consultado en 17 de junio de 2015.
- Subcomandante Marcos, "Chiapas: la treceava estela. Quinta parte: Una historia", 21 de Julio 2003. Disponible en línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-quinta-parte-una-historia/>. Consultado 17 de junio de 2015.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, 2ª ed., México, 2014. Disponible en línea: [www.supremacorte.gob.mx](http://www.supremacorte.gob.mx). Consultado 17 de junio de 2015.



Symposium on the study of new human rights: the "rights of solidarity", México 12-15 August 1980. Disponible en línea: <http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000407/040770eo.pdf>. Consultado el 30 de julio de 2015.

Uprimny, Rodrigo, "Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos", en *Pensamiento penal*, 16 de Abril del 2011. Disponible en línea: <http://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/28469-transformaciones-constitucionales-resientes-america-latina-tendencias-y-desafios>. Consultado 17 de junio de 2015.

Villoro Luis, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 11, Barcelona, 1998. Disponible en línea: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.?pid=bibliuned:filopoli-1998-11-1000&dsID=PDF>. Consultado el 17 de junio de 2015.

\_\_\_\_\_, "Democracia comunitaria", Conferencia dictada el 21 de noviembre de 2006 en el Auditorio Raúl Baillères del ITAM. Disponible en línea <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/LuisVilloroDemocraciacomunitaria.pdf>. Consultado el 19 de junio de 2015.

\_\_\_\_\_, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. (Octavas Conferencias Aranguren, 1999)", en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, núm. 22, España, 2000. Disponible en línea: [isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/524/524](http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/524/524). Consultado el 18 de junio de 2015.



Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emilio, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, 2ª ed., México, UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial: Programa Universitario México Nación Multicultural, 2010. Disponible en línea: [www.nacion-multicultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num\\_pre=74](http://www.nacion-multicultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=74). Consultado el 19 de marzo de 2015.

#### HEMEROGRAFÍA

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, “La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos Americanos*, México, Universidad Autónoma de México, núm. 56, marzo-abril, 1996, pp. 21-47.

MAMANI, MANUEL, “Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la Provincia de Parinacota”, en *Revista de Antropología Chilena*, Chungara, vol. 31, núm. 2, 1999, pp. 307-317.

VILLORO LUIS, “Para un proyecto nuevo de nación” en *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, núm. 19, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2009, pp. 39-48.



Esta obra reúne los trabajos de investigación sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas frente a las siguientes interrogantes: ¿Por qué son importantes los derechos humanos en nuestras sociedades?, ¿cuáles son los pendientes en torno a los derechos humanos en Latinoamérica, en específico con los pueblos indígenas?, ¿qué ideas ético-políticas y jurídicas se encuentran involucradas en el rechazo o negación de la dignidad y de los derechos humanos de los pueblos indígenas?

La autora ofrece posibles respuestas desde la reflexión ética y analiza críticamente los instrumentos teóricos y prácticos que se le han conferido a los derechos humanos desde su aparición en las relaciones políticas modernas. Así, la libertad, la igualdad y la solidaridad no son valores menores, sobre todo porque al naturalizarse la desigualdad, el individualismo y la opresión, se tiende a fomentar la perspectiva “acomodatícia” que atrapa a los derechos humanos y los coloca en contra de las demandas disruptivas de sus propias bases éticas.

ISBN 978-607-02-7894-5



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

