

00422
97



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

"POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA INDÍGENA
Y NEUTRALIDAD DE LA JUSTICIA

UNA CRÍTICA A LOS DERECHOS INDÍGENAS
DESDE EL LIBERALISMO IGUALITARIO"

TESIS

Que para obtener el Grado de:

LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

EN LA ESPECIALIDAD DE CIENCIA POLÍTICA

Presenta:

JOSE RICARDO VUDOYRA NIETO



DIRECTOR DE LA TESIS: DR. CARLOS SIRVENT
MEXICO, D.F. ABRIL 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...
... de la ...

*A mis padres, y su espera
perenne*

A Lucy por todo su amor

ÍNDICE

Agradecimientos IV

Introducción VI

1. Nación, Estado y Nacionalismo

1.1 Estado y Nación	1
1.2 La Contingencia Nacional	3
1.3 La Unión del Estado y la Nación	8
1.4 Las Minorías Nacionales y el Estado-Nación	17
1.5 El Pluralismo y el Estado	23

2. La Neutralidad Liberal

2.1 Autonomía y Diferencia en el Liberalismo	30
2.2 La Asimilación de los Grupos	47
2.3 Neutralidad y Justicia en el Liberalismo Igualitario	50
2.4 Una Nota Sobre la Democracia	67

3. Políticas de la Diferencia Indígena

3.1 El Indigenismo y los Indígenas	73
3.2 Los "Usos y Costumbres"	83
3.3 El Reclamo Autonomico	89

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

4. La Normatividad Oaxaqueña en Materia Indígena

4.1 Las Políticas de la Diferencia en Oaxaca	107
4.2 Reconocimiento Jurídico de la Pluriculturalidad	109
4.3 Usos, Costumbres y Elecciones Constitucionales	120
4.4 Autoridades, No Candidatos	127
4.5 La Disidencia, el Conflicto y las Instituciones	132
4.6 La Exención y la Rendición de Cuentas	141

5. Los Derechos y las Democracias Liberales

5.1 El Problema de los Derechos	153
5.2 La Constitución y la Democracia	162
5.3 Derechos Sociales Como Derechos Constitucionales	167
5.4 Derechos Culturales Como Derechos Constitucionales	171
5.5 Políticas Diferenciales y Justicia Social	180

Conclusiones	184
---------------------------	-----

Bibliografía	190
---------------------------	-----

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

To idealize: all writing is a campaign against cliché. Not just clichés of the pen but clichés of the mind and clichés of the heart. When I dispraise, I am usually quoting clichés. When I praise, I am usually quoting the opposed qualities of freshness energy, and reverberation of voice.

Martin Amis
The War Against Cliché

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo no hubiera podido ser llevado a cabo sin la ayuda de varias personas que directa o indirectamente estuvieron involucradas con su realización.

En primer orden, agradezco al Doctor Carlos Sirvent por interesarse en el proyecto que le presenté y aceptar dirigir su elaboración. A él, y a nadie más, le debo haber podido finalmente concretizar aquella vaga idea que tenía sobre 'defender la teoría liberal en contraposición con el multiculturalismo en un contexto de derechos indígenas'. El haber tenido tiempo suficiente para escuchar las incongruencias surgidas durante la realización de esta tesis y ayudarme a darles dirección, así como toda la ayuda que me brindó durante varios momentos de mi carrera; fueron decisivos para poder realizar este trabajo.

Igualmente importante fue la presencia de mis compañeros miembros de Tlacaélel, F.C.: Camilo Saavedra, Pedro Velasco Sodi, Paulina Strassburger y Santiago Villaseñor, con quienes una buena parte de los argumentos e ideas en este trabajo fueron discutidos en momentos tan memorables como la propia amistad y compañerismo que hemos compartido. Sin duda alguna, este trabajo tiene su origen en las muchas ocasiones en que hablábamos sobre algún asunto aparentemente relacionado, así como en los distintos proyectos en que nos hemos embarcado juntos.

En la misma medida, agradezco a mi amigo Rodian Rangel por los distintos comentarios que me hizo antes, durante y después de la elaboración de este proyecto. Del mismo modo, agradezco también su apoyo y camaradería durante la asistencia a las distintas conferencias donde las ideas que darían lugar a este trabajo fueron presentadas por primera vez.

Rosa María Lince con la exhaustiva revisión que le dedicó a este trabajo, me ayudó sobremanera para reconstruir la precaria redacción que se le había presentado, y para conseguir clarificar varios conceptos e ideas expuestos a lo largo de toda la tesis. Sin su ayuda, esta tesis no se parecería en nada a lo que finalmente se presenta.

Por su parte, además de la lectura del documento terminado, Luis Alberto de la Garza leyó varias de las ideas que hoy aquí se presentan cuando se encontraban en su estado más primigenio. Los comentarios y observaciones que me brindó entonces, fueron decisivos para varias de las reflexiones que se encuentran en este trabajo.

Tanto a Rosa María como a Luis Alberto les agradezco que durante mi estancia en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, hayan sido mis amigos además de mis maestros.

A Martha Singer le debo sus comentarios con respecto a las conclusiones de este trabajo y la culminación de la investigación aquí expuesta, además le agradezco también la ayuda que me prestó durante todo el proceso de elaboración de la tesis y lo que éste acarrea.

Al Doctor Fernando Pérez-Correa le agradezco el apoyo académico que me brindó durante toda mi carrera gracias al cual pude llevar a cabo distintos proyectos sin los cuales este trabajo no existiría.

Debo agradecer también al resto de compañeros y profesores que estuvieron de alguna manera involucrados con este proyecto ya sea con sus comentarios o con su amistad.

Por otro lado, debo agradecer a mis padres, Armida y Ricardo, por el apoyo que me han brindado desde siempre, ya que sin él no hubiera sido posible la conclusión de este trabajo ni de ningún otro proyecto. Igualmente agradezco a mi hermana Brenda y mi sobrino Raúl, simplemente por estar ahí y mostrarme que a veces vale la pena dejar de escribir 'un rato'. También le doy las gracias a Miguel Nieto, Victoria Cifuentes, Martha Nieto y a mi abuela Armida, por el interés incondicional que han mostrado en mi carrera y en este trabajo.

Por último, le doy las gracias a Lucy Luna porque siempre estuvo en la mejor disposición para ayudarme y escuchar las interminables quejas e ideas surgidas del proceso de elaboración de este texto. Sin sus inteligentes sugerencias, comentarios y ejemplo, aún seguiría esperando la conclusión del debate sobre el multiculturalismo antes de escribir cualquier cosa.

INTRODUCCIÓN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1

El presente trabajo es, ante todo, una defensa de la teoría política liberal y de sus premisas fundamentales. Los distintos capítulos que integran el presente texto, tratan de argumentar a favor de la idea de que las personas deben ser tratadas con igualdad; asimismo, intentan dar una respuesta a algunos de los problemas que han sido señalados en la teoría política contemporánea, y que tienen que ver con el pluralismo agudo que prevalece en las sociedades modernas.

En el mundo contemporáneo, condiciones graves de desigualdad entre las personas, así como niveles alarmantes de exclusión social, continúan siendo una realidad tangible que debe preocupar a todos aquellos involucrados en alguna rama del conocimiento social. En tiempos donde la democracia es la forma de gobierno predominante en la gran mayoría de los Estados, existe la dramática paradoja de que no todas las personas pueden ser beneficiarias de las libertades y garantías con las que el régimen pluralista debería proteger a todas las personas en virtud de la igualdad.

En México esto es igualmente cierto y dramático, lo cual no es un asunto menor, especialmente si tomamos en cuenta lo incipiente de nuestra democracia y de las instituciones sobre las cuales se sustenta. La preocupación principal que de esta situación se deriva, es que puede volcarse en detrimento del propio régimen pluralista de libertades, de modo tal que las conquistas de los individuos en ese sentido, puedan verse amenazadas por formas políticas que contrarían al pluralismo social y la libertad individual. Los pueblos indígenas en el país, padecen niveles graves de exclusión social y de igualdad de oportunidades, mismas que han sido objeto de revisión por parte de la teoría política que considera como relevante que las personas puedan, de manera justa, llevar a cabo sus proyectos y proteger lo que para ellos es importante.

Sin embargo, esto no es lo único que hay que decir al respecto, si así fuere, poco tendría que ser descrito en el sentido de la presente investigación. Hace falta mencionar que las demandas de reivindicación indígenas son producto de la forma propia que comienza a adquirir el Estado mexicano. Me explico. Para que el pluralismo al interior de la sociedad pueda existir efectivamente debe ser institucionalmente garantizado. Los Estados pueden garantizar el pluralismo social en la medida en que no permitan que ninguna concepción del bien, que ninguna doctrina comprensiva, se imponga sobre las demás. Con esto no estoy implicando una neutralidad absoluta por parte del Estado. Sin embargo, a través de una reglas mínimas de carácter universalista que sean producto de la justicia en virtud del reconocimiento del pluralismo agudo de las sociedades contemporáneas; es posible hablar de una efectividad en la inclusión del resto de las concepciones del bien a la dinámica estatal.

La cualidad más esencial de las democracias modernas es el pluralismo agudo de doctrinas comprensivas que conviven al interior de la sociedad. Los autores contemporáneos, reconocen esta condición como inherente a la modernidad y es, quizá, el hecho más sobresaliente e importante a tomarse en cuenta al hacer cualquier análisis del Estado y del devenir histórico de éste. El pluralismo siempre ha existido al interior de los Estados, aunque no siempre ha sido reconocido por éstos. En tanto garantía de libertades, se manifiesta en las instituciones públicas principalmente, y en los ordenamientos jurídicos que la sociedad se provee a sí misma en virtud de la preservación de su existencia diversificada. Instituciones que deben ser consideradas como en un triunfo de la libertad individual sobre las mayorías potencialmente opresoras, es decir, son la garantía de que ninguna concepción del bien, por más numerosa o poderosa que fuese al interior de la sociedad; puede ser impuesta a la totalidad de los integrantes de una ésta, sin que esto violente los acuerdos mínimos de justa cooperación social.

A raíz de este reconocimiento por parte del Estado, surgen discusiones de reivindicación cultural y de adscripción grupal. Los reclamos en este sentido generalmente se enfocan en la demanda de derechos grupales acordes a una identidad compartida por sujetos, ya sea por raza, etnia, género, preferencia sexual, etcétera. Es por esto que este tipo de reclamos tiende a ser englobado dentro del estudio del derecho de minorías. Sus

argumentos giran principalmente en torno a dos ideas que pueden resultar paradójicas al ser manifestadas conjuntamente: 1) reconocimiento de su cultura por parte del Estado y sus instituciones, y 2) protección contra opresiones pasadas, presentes y/o potenciales por parte del Estado y la corriente predominante.

El primer punto es simplemente un argumento de carácter pluralista que, a los ojos de los defensores de los derechos grupales, permite que sean considerados como parte de una cultura, que coexiste al interior del Estado y que se preserven independientemente de la mayoría. Por ejemplo, los indígenas quieren que se les reconozca como tales dentro del Estado, de modo tal que sus lenguas puedan ser enseñadas en las escuelas. El segundo punto, estrechamente relacionado con el primero, busca que el Estado no pueda atribuirse un carácter moral tal que los excluya de su participación dentro del juego social. Así, por ejemplo, las mujeres reclaman que en las políticas, por ejemplo, de desarrollo social que el gobierno implemente, se tome en cuenta el género de los beneficiarios, puesto que las mujeres generalmente yacen en una situación de opresión frente a la corriente predominante, además de su estatus económico. Esta segunda demanda, también puede tomar características reivindicativas, es decir, ayudar a los grupos que en el pasado hayan sido objeto de opresiones, mediante políticas concretas destinadas a mejorar la situación de éstos por circunstancias discriminatorias. Por ejemplo, el *affirmative action*¹ para las diferentes minorías que existan en los Estados.

Los derechos de minorías, también llamados derechos de cuarta generación, se atribuyen exclusivamente a grupos, lo cual se argumenta como sustancialmente pluralista, pero resulta insuficientemente igualitario. Las demandas de reivindicación incluso pueden tornarse en riesgosas para la protección del individuo ante el Estado, y en este sentido, el régimen pluralista se ve amenazado. Pero de esto hablaré más adelante.

A últimas fechas, los autores que pugnan por derechos especiales para los grupos, han hecho cada vez más énfasis en aquellos que yacen culturalmente definidos. Estas son

¹ Este término es, en sí, confuso y su traducción resulta difícil. Literalmente debería ser traducido como 'acción afirmativa'; sin embargo, resulta más conveniente el uso de 'agenda afirmativa', puesto que se trata de un conjunto de lineamientos de carácter temporal, a seguir para resarcir el daño que ciertos grupos hayan sufrido históricamente, más que de una acción en concreto. Por su uso común y extendido, el término en inglés resulta más fácil para que el lector identifique el sentido en el cual se utiliza aquí esta expresión.

precisamente las personas a las que hacemos referencia cuando hablamos del multiculturalismo. Sin embargo, el multiculturalismo forma parte de una serie de reflexiones y propuestas que en primera instancia son una serie de argumentos dentro del ámbito de la teoría política y, en un segundo momento, son un programa político que implementa propuestas muy concretas. En cualquier caso, lo que proponen, de manera general, es el trato diferenciado para distintas concepciones culturales de la verdad en virtud de la preservación de dichas prácticas. Dicho de otro modo, consideran que las personas deben ser tratadas diferente porque no todas son iguales ni se rigen dentro de los mismos parámetros de justicia. Así, por ejemplo, los grupos étnico-culturales comparten entre sí sus propias reglas de 'lo justo', y por lo tanto, el Estado no puede juzgarlos con parámetros de justicia que no sean los de la propia comunidad. Por lo tanto, la función pública del Estado, en este sentido, no debería ser otra sino el protectorado de las múltiples verdades inherentes a cada concepción del bien.

Los postulados del multiculturalismo pueden ser descritos dentro del concepto más amplio y preciso de 'políticas de la diferencia', puesto que lo que buscan es legitimar que en los Estados se trate de manera diferencial a las distintas personas que a él se adscriben. Por supuesto, no podemos afirmar que todos los argumentos a favor de las políticas de la diferencia, sean compartidos por todos los autores que abordan este tema desde una posición favorable a ellas, evidentemente, hay muchas posturas que diferencian el pensamiento de los distintos autores. Sin embargo, todos los abogados de las políticas de la diferencia comparten como punto central, que la concepción liberal de la función pública del Estado, es decir, el ideal de universalismo que éste defiende, resulta imposible de concretizar, ya que distintas personas con diferentes doctrinas comprensivas, no pueden, ni deben, ser tratadas como iguales, y, por lo tanto, considerar que dicha pluralidad de concepciones del bien pueda 'hacerse a un lado' en el espacio público, equivale a pensar que las personas no existen sino como sujetos abstractos, cuando en la realidad, las tradiciones, la cultura, la raza, la religión y muchas otras cosas, son muy importantes para que los individuos puedan concretizar su proyecto de vida. Asimismo, nos hablan de una suerte de transformación del Estado que ha imposibilitado que éste siga funcionando con el carácter liberal tradicional de igualdad para todas las personas, por lo cual, hace falta que las instituciones formales de éste se transformen en la misma dirección. En resumen,

podemos afirmar que el punto medular de la crítica de las políticas de la diferencia, es que el Estado no puede ser neutral. Sin embargo, dicha crítica, como demostraremos a todo lo largo del presente trabajo es engañosa, puesto que hace a un lado los motivos esenciales por los cuales el liberalismo considera justo el trato igual de las personas, y cuyo eje central es precisamente el reconocimiento del pluralismo social y de que las tradiciones y la cultura son importantes para las personas.

En la presente investigación, me centraré en el caso de los grupos indígenas. Estos se incluyen, según la catalogación que algunos autores han hecho de ellas dentro del rubro de las minorías nacionales.² La teoría política que se ha vertido sobre este caso en particular es muy escasa y poco convincente, lo cual es apremiante principalmente en países como el nuestro donde las condiciones de marginación de estos grupos es tan acentuada. Ese marco tan poco alentador es precisamente el que ha hecho parecer que existe una confrontación directa entre el modelo universal de derechos que defiende el liberalismo y las medidas necesarias para solventar los graves problemas de exclusión social que existen. De igual manera, también es este el motivo por el cual se coloca a las políticas de la diferencia como el mecanismo 'idóneo' para resolver los problemas de estos grupos puesto que, se dice, el trato indiferenciado hacia ellos es lo que los ha sumido en la marginación. La posición liberal, sin embargo, no es ciega ante el reconocimiento de que existen condiciones de desventaja entre las personas que son producto de la lotería de la vida y que, de algún modo, deben ser tratadas en concordancia. Las preguntas que surgen son: ¿por qué debería la cultura ser considerada, *per se*, como una condición de desventaja?, ¿por qué debería ser la cultura el referente para discriminar positivamente en virtud de algún grupo?, ¿no existen acaso otros mecanismos que sí sean acordes con el carácter universal que requiere la justicia para ser garantizada?, ¿cuáles serían las implicaciones en términos de justicia de tomar a la cultura como si fuera un referente obligado en tanto exista la desigualdad para miembros de ciertos grupos?, ¿es verdad, acaso, que el Estado no puede ser neutral sin ser opresivo de la diferencia?, ¿qué significaría que un Estado pudiera ser verdaderamente neutral con todas las concepciones del bien que existen en su interior? A estas preguntas

² Cfr. por ejemplo, Will Kymlicka, *Politics in the vernacular* (New York, Oxford University Press, 2001).

intento dar respuesta en este trabajo tomando como caso central aquel de los pueblos indígenas.

Como vemos, lo curioso del asunto es que las políticas de la diferencia aparecen como un reclamo de la izquierda. Sin embargo, los argumentos que esgrimen sus defensores, están basados en otros más viejos que ellos, que solían ser bandera de los viejos movimientos nacionalistas, por ejemplo, o de aquellos grupos que reivindicaban ventajas para los adscritos a una religión 'verdadera' o a cierto sector social. En otras palabras, las políticas de la diferencia, intentan insertar a una doctrina comprensiva en el espacio público para que esté protegida contra la revisión, incluso, por parte de sus propios miembros. Se dice que la división esencial que el liberalismo hace entre un espacio público y uno privado, es una invención que no puede, de ninguna manera, utilizarse para establecer las instituciones que regirán la vida política; sin embargo, suponiendo siquiera que esta diferenciación no pudiera ser hecha, esto no es una buena noticia para quienes no se adscriben a una corriente predominante en cualquier terreno o nivel en que ésta se manifieste. Poniendo un ejemplo, para algunos autores existe una imposibilidad entre las comunidades indígenas para separar la vida privada de la vida pública, por lo cual sus instituciones deberían estar levantadas en aras del acuerdo compartido de que esto sea así. De esta manera, la doctrina comprensiva de algunas personas de dicha comunidad, sería el referente constitutivo del espacio público. Sin embargo, si lo que estamos tratando de defender es la diferencia, ¿por qué deberíamos institucionalizar una visión del mundo como la única que debe regir a todos los que nacieron dentro de una cultura por azares del destino? Esta es una preocupación central del liberalismo y su estrategia de privatización de aquellas cosas que son importantes para las personas. Privatización que, vale la pena subrayar, es posible si las instituciones están sustentadas en principios justos de cooperación social.

En cierta medida, las demandas de reivindicación política de los pueblos indígenas en México, aparecen en un marco de transformación política que se da quizá por un cambio en las instituciones políticas del país. Dichas demandas pretenden hacerse pasar por lo que Bruce Ackerman ha denominado revolución liberal.³ Para este autor, liberalismo y

³ Véase Bruce Ackerman: *The future of liberal revolution* (New Haven, Yale University Press, 1992).

revolución son compatibles en la medida en que este último concepto no viole el marco que se traza con el estado de derecho en una democracia liberal moderna. Una revolución, así, "es una tentativa exitosa de transformación de los principios rectores y de las prácticas de un aspecto básico de la vida, por medio de una movilización colectiva consciente";⁴ que marca un ahora y un después. Muchos autores que han escrito sobre el concepto de revolución, argumentan que ésta debe ser absoluta. Debe trastocar cada espacio de la vida política, social y económica de la sociedad. Ackerman nos dice que la acción revolucionaria no exige un cambio total en los principios rectores. Semejante cambio jamás ha sido posible y nunca lo será. "Ello es especialmente posible si adoptamos la visión del liberalismo político, para el cual la delimitación de las ambiciones orientadas al cambio social posee un carácter fundamenta. Un liberal, pues, no es un totalista, y su idea de revolución tendrá que ser consecuente con esta premisa".⁵

Así pues, los defensores de los derechos indígenas intentan mostrar que éstos son un ejemplo de lo anterior. Sin embargo, al estar insertos en un marco constitucional democrático-liberal, deben atenerse a su vigilancia y principios rectores justos. No hay más soberanía que la constitucional y los problemas de los derechos indígenas no estriban tanto en que contradigan al sistema democrático liberal (pluralista), sino más bien en que son insuficientemente igualitarios. Esto último, principalmente porque son derechos grupales y no individuales. Si bien, el concepto de ciudadanía implica exclusividad, en tanto indica quiénes son parte de un Estado; esto debe de ser revalorado en virtud del régimen pluralista, es decir, la ciudadanía de los miembros de un Estado, es una regla mínima que permite que las distintas concepciones del bien puedan existir en un territorio común, con leyes y normas para todos. Así pues, cualquier revisión que el trato igual de las personas deba tener, debe darse para buscar un sistema legal más igualitario, y no excluyendo de él en virtud de cierta identidad compartida por algunos.

Como se verá en este trabajo, lo que las políticas de la diferencia consiguen en su afán justificativo del trato culturalmente diferenciado, es desviar la atención del verdadero problema detrás de la condición de desventaja en que ciertos grupos se encuentran, y que

⁴ Bruce Ackerman, *Op. cit.*, pp. 5-6. Citado en Eric Herrán, *Op. Cit.*, p. 89.

⁵ Eric Herrán, *Op. Cit.*, p. 90.

no es otro sino la desigualdad de oportunidades. Así pues, lo que intentamos demostrar en este trabajo, es que los postulados básicos sobre los cuales los abogados de las políticas de la diferencia sustentan sus argumentos, no son la mejor manera de resolver aquellos problemas que, sin embargo, han permitido observar. La lección de los argumentos multiculturalistas dejan, es que existen problemas de igualdad de condiciones en ciertos grupos étnico-culturales minoritarios en el Estado-nación; sin embargo, las soluciones que proponen no son las más adecuadas y tienden a alejarnos de la real solución que debemos buscar.

Estas cuestiones, que hasta aquí hemos señalado, pueden ser plenamente observadas en el caso mexicano, para ello hemos decidido utilizar a Oaxaca como ejemplo práctico para demostrar que las soluciones planteadas por los defensores de las políticas de la diferencia no son la mejor solución a los problemas que subyacen en las comunidades indígenas. Oaxaca fue el primer estado en México en incorporar los 'usos y costumbres' como mecanismo legal de elección de autoridades municipales, y el primero en hacer una ley indígena reglamentaria de los artículos constitucionales locales que permitían lo anterior. Es un caso paradigmático en muchos sentidos y, como se verá, lo que demuestra es la imposibilidad de que los derechos culturales atribuidos a grupos puedan verse libres de problemas graves en un marco justo de cooperación social. El gran problema de estos derechos es que están sujetos a manipulación en detrimento de los derechos que deben ser garantías de todos los individuos en contra de actos despóticos en su contra; paradójicamente, este hecho es también el que permitió su incorporación a las leyes locales, lo cual es un dato que debemos tomar en cuenta antes de manifestar cualquier conclusión.

2

A estas alturas, cabe advertir al lector que todos los capítulos de este trabajo yacen estrechamente relacionados entre sí. A lo largo de todo el trabajo se encontrarán argumentos cuyo análisis debe ser realizado tomando en consideración lo advertido en algún capítulo anterior. Por este motivo, es importante tomar en cuenta que la tesis, a pesar de lo que podría pensarse al ver el índice; no está estructurada en una sección 'teórica'

donde se describa el pensamiento de distintos autores con respecto al tema en particular, y otra 'práctica', donde abordemos el estudio de caso. El motivo de que esto sea así, es que esta forma, digamos 'tradicional', de estructurar un trabajo de esta índole, además de ser increíblemente tediosa, no sirve a los fines que se derivan del objeto de investigación de un trabajo enmarcado en la teoría política. Así pues, los planteamientos teóricos tienen lugar en cada apartado de este trabajo, y los ejemplos y casos prácticos deben verse en virtud de dichos fines teóricos.

En esta lógica, el lector podrá encontrar en el capítulo 1 un análisis del Estado y la relación que éste guarda con las diferentes naciones que existen en él antes y después de su formación absoluta. Los pueblos indígenas, son considerados como naciones sometidas por muchos autores, y es necesario tomar esto en cuenta para poder elaborar cualquier construcción teórica que tenga que preguntarse cuál debe ser el papel que, en tanto grupos culturalmente definidos, tendrán dentro del Estado-nación. Asimismo, abordo ese problema desde un marco de pluralismo agudo en la construcción nacional, puesto que resulta sumamente importante entender en qué sentido decimos que el Estado moderno es un Estado plural.

En el capítulo 2, hago una primera exposición de los lineamientos generales de la teoría del liberalismo igualitario para abordar el tema de las políticas de la diferencia, misma que, acorde con lo señalado unas líneas arriba; defenderé a lo largo del resto de la tesis. Esta teoría se compone de la definición de los conceptos de autonomía y derecho a la diferencia tan discutidos en la literatura que nos atañe. Argumentaré, sobre la forma en que dichos conceptos ideales deben ser vistos para embonar con la neutralidad de la justicia que también se defiende aquí. A mi parecer, la autonomía y la diferencia, deben ser vistos como manifestaciones de la libertad individual y el pluralismo social, valores que permiten la convivencia pacífica y la justa cooperación social en una sociedad compleja. Por otro lado, también abordo el rol que la democracia juega en su protección.

El capítulo 3 es un recuento de algunos de los puntos centrales en que los abogados de las políticas de la diferencia se centran al analizar el tema indígena. Así, abordamos el tan controvertido tema de la autonomía de los pueblos indígenas con base en sus tradiciones étnico-culturales, y en virtud de la preservación de las mismas.

En el capítulo 4, hacemos un recuento crítico del proceso de creación de instituciones legales acordes con los postulados de las políticas de la diferencia indígena. Como ya dijimos arriba, Oaxaca es un caso paradigmático, y el hecho de que planteemos estudiarlo en un trabajo con las características de éste, es porque permite ilustrar el planteamiento teórico que buscamos defender. Sin duda alguna, mucho habría que decir del caso oaxaqueño como objeto de estudio desde las muy diversas ramas del conocimiento; sin embargo, para nuestros fines, incluimos su revisión para demostrar que los postulados del liberalismo igualitario, tal y como lo entendemos aquí, son una mucho mejor solución al problema indígena, que aquellas políticas y leyes diferenciadas culturalmente. Así pues, mediante el análisis de estas normas, intentaremos dar solidez al argumento de que la universalidad de derechos y políticas es una mejor alternativa a los problemas que los grupos étnico-culturales padecen.

Finalmente, el capítulo 5 es un breve análisis del tema desde una posición de filosofía del derecho, respetuosa de la tradición liberal igualitaria. Por este motivo, abordamos el tema de los derechos individuales y los derechos atribuidos a grupos. Intentamos averiguar cuáles son los fines de los derechos jurídicos en el marco de justicia en el que hemos enmarcado al resto del trabajo. Las instituciones son sumamente importante desde la teoría a la que hemos adscrito nuestras reflexiones, y es por ello que resulta indispensable encontrar las reglas a seguir para que aquéllas sirvan a sus fines. Asimismo, al final de ese capítulo abordó el tema de las políticas diferenciales y su relación con la justicia social. En este apartado se buscan ofrecer ciertas líneas de razonamiento que sirvan de conclusiones al trabajo realizado en esta investigación.

PAGINACIÓN

DISCONTINUA

NACIÓN, ESTADO Y NACIONALISMO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

I. Estado y Nación

Frecuentemente se piensa que el Estado y la nación son la misma cosa. Sin embargo, esta apreciación no es correcta en medida alguna. La confusión parte, principalmente, de la identificación del Estado moderno como un Estado-nación. La concepción propia de un Estado-nación moderno, es considerada en su sentido más lato, como excluyente de la idea del pluralismo agudo de la sociedad que a él se somete en la modernidad; sin embargo, esta condición no se debe de manera inherente al Estado en sí, ni a la necesidad de preservarse a sí mismo. Más bien, es una consecuencia lógica del nacionalismo que se forja en el proceso mismo de su consolidación, o mejor dicho, es un fenómeno que tiene lugar cuando además de ser exclusivo al exterior, en tanto marca fronteras territoriales, culturales, de historia y proyecto compartidos que se diferencian de otros Estados-nación, trata de ser incluyente al interior, esto porque la diferenciación hacia fuera necesita forzosamente de una definición hacia adentro. Las distintas naciones que coexisten *de facto* al interior del Estado-nación, son absorbidas en un nacionalismo construido. Decía Ernest Gellner que "el nacionalismo engendra a las naciones, no a la inversa",¹ es así como los Estados-nación, forjan un nuevo nacionalismo en el cual coexisten distintas nacionalidades que bien pueden ser oprimidas o asimiladas. El Estado-nación es, en ciertos sentidos, una nación triunfante ante el resto de las nacionalidades y pueblos que cohabitan en un territorio dado; sin embargo, es también el referente propio de las naciones, como veremos a continuación.

La necesidad de distinguir entre Estado y nación resulta una tarea sumamente complicada, misma que los autores no terminan de abarcar satisfactoriamente; sin embargo, lo más importante es la notoriedad de que la diferencia existe y que es el origen de muchos de los problemas en aquellas vertientes de la teoría política contemporánea que se dedican a

¹ Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo* (México, Alianza Editorial - CNCA, 1988), p. 80. Gellner se refiere aquí, por supuesto a las Naciones que se forjan con el Estado Nación.

estudiar los problemas enmarcados dentro del devenir del Estado. El problema pues, no reside en la identificación de cada uno de estos conceptos como elementos independientes y autónomos, uno del otro; en el sentido que explicaré más adelante, en esta cuestión existe un consenso tácito dentro de la literatura especializada. La dificultad surge al momento de brindar una definición puntual, lo suficientemente clara que permita asir ambos conceptos de manera permanente. Principalmente en lo que se refiere a la nación, veremos que su descripción por más consistente que se presente, no deja de resultar vaga en cierta medida.

No es el fin de la presente investigación encontrar una alternativa terminante a este problema, tampoco lo es realizar un análisis extensivo de estos conceptos. Sin embargo, resulta inminente ilustrar las ideas sobre las que, en este sentido, se sostiene el análisis del pluralismo y la igualdad en los derechos culturales que los autores multiculturalistas defienden. Veremos, más adelante, cómo los derechos de autonomía política para los grupos culturales al interior de un Estado, y las salvaguardas en cuyo favor estos autores escriben, desvían la atención de los verdaderos problemas que las políticas públicas deben enfrentar en la contemporaneidad. Asimismo, en un intento –fallido desde mi punto de vista– por restarle fuerza, distorsionan la posición liberal en torno a la autonomía individual y la institucionalización del pluralismo, como intentaré demostrar más adelante. Por lo pronto, el motivo de estas aclaraciones es hacer hincapié en que el análisis de los dos conceptos que llaman nuestra atención en este momento, es necesario para comprender tanto el contexto como las implicaciones de lo que una revisión crítica de las llamadas ‘políticas de la diferencia’, proveerá más adelante.

Como ya se sugirió arriba, hoy en día es frecuente encontrar el concepto de Nación como inherente al de Estado. Sin embargo, es necesario recordar que el Estado-Nación es una construcción moderna. Muchas naciones existían bajo los dominios de un imperio o reino común antes de la constitución del Estado-nación. Así pues, hace falta explicar una serie de argumentos que puedan facilitar la tarea de definir a una nación.

2. La Contingencia Nacional

Una de las teorías más influyentes sobre el tema de la nación, ha sido la esbozada por Ernest Gellner, principalmente en su famoso libro: *Naciones y Nacionalismo*. Gellner reconoce la dificultad que significa tratar de dar una definición terminante del concepto de nación. A mi parecer, su teoría contiene dos elementos clave para comprender su punto de vista en torno a este asunto: 1) las naciones son una contingencia, y 2) las naciones son de algún modo anteriores al hombre. Sin embargo, particularmente en esta última afirmación pareciera que pudiéramos encontrar implicaciones graves, tal y como veremos enseguida, por lo cual debe ser tratada con cuidado para evitar caer en confusiones que tergiversen el sentido de las ideas de Gellner.

La afirmación de que "las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal"², es sumamente importante. Significa el supuesto único que justifica que las naciones sean una construcción social a la que los hombres apelan en virtud de sus necesidades políticas. La lealtad que los sujetos de una nación se profieren entre sí, es una característica inherente a su nacimiento dentro de esa nación sí, pero también es un acto de voluntad. De esta manera, la lealtad, la solidaridad y la voluntad tienen que darse forzosamente unidos a la aceptación, la construcción voluntaria y la identificación; es decir, un individuo puede nacer dentro de una cultura nacional, pero hace falta la libre aceptación de ésta por parte del sujeto para poder efectivamente identificarse como parte de ella. En las sociedades que Gellner llama 'industriales', y que pueden ser identificadas como aquellas cuya legitimación de lo político se da en la modernidad como un fenómeno de libre aceptación de los hombres para ser regidos por ellos mismos, no por una deidad, ni por una doctrina comprensiva particular, sino por el hombre legitimado; es una garantía para el sujeto la capacidad de decidir sobre su propia pertenencia. El sujeto, de esta manera, puede decidir no formar parte de esa comunidad, o hacerlo a pesar de las contradicciones que pudieran darse ante el mismo Estado. Pero sobre esta cuestión volveremos un poco más adelante.

² Ernest Gellner, *Op. cit.*, p. 19.

En segundo lugar, Gellner afirma que "*las naciones hacen al hombre*; las naciones son las constructoras de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos".³ Como vemos, *prima facie*, esta afirmación puede ser tomada como un argumento a favor de la idea de que los hombres son sus naciones, y el triunfo de una nación sobre otra implica la desaparición de la nación o, al menos, su opresión generalizada. Resulta, sin embargo, dudoso que un autor como Gellner compartiera esta visión que de ser ampliamente desarrollada puede tornarse en relativismo social. Contrariamente a esta conclusión, Gellner opinaba sobre el grupo de los relativistas que "al rechazar una verdad única y exclusiva pretenden estar en posesión, no tan sólo de la verdad, sino también y sobre todo de la virtud. (...) Se consideran los voceros o herederos de una clase de revelación inversa, una revelación que proclamó no la verdad única, sino la igual validez de todas las verdades".⁴ Si asumimos que las naciones son las forjadoras de los hombres, y que existen muchas naciones diferentes entre sí, con símbolos de identidad distintos y con concepciones de la verdad diferentes, todas igualmente valederas, entonces estaríamos cayendo en un relativismo moral. A mi parecer no podemos de ninguna manera recurrir a la idea de Gellner para defender estos intereses. La idea de que las naciones hacen al hombre responde a que el hombre que se asume dentro de una nación se reconoce a sí mismo como parte de ella. Explico esto utilizando un ejemplo de nacionalidad ampliada: un mexicano se reconoce como mexicano y reconoce a los demás mexicanos como tales, con base en elementos compartidos no universales, pero nunca dejando de estar dentro de prescripciones morales ajenas a la universalidad, a menos que así lo decida él de manera voluntaria. De esta forma, no es posible separar las dos cualidades esenciales de la teoría de Gellner que presenté anteriormente. Las naciones hacen al hombre, pero no son lo único que interviene en este proceso, porque las naciones, además, son una contingencia. Las naciones, en un sentido absolutamente pluralista e igualitario, deben ser contempladas en un marco de igualdad; sin embargo, los que podrían ser vistos como una suerte de 'acuerdos compartidos', que tienen lugar al interior de las nacionalidades, no son verdades en sí mismas, y su peso moral no es el mismo, ya que es posible comparar las nociones de verdad al interior de una nación. Creo, así, que no estaría contraviniendo las ideas de

³ *Ibid.*, p. 20, (cursivas en el original).

⁴ Ernest Gellner, *Antropología y política*, (Barcelona, Altaya, 1999).

Gellner al decir que las naciones hacen al hombre 'nacional'. El hombre puede, si así lo decide, abandonar una nación sin abandonarse a sí mismo, porque las naciones no son algo necesario en sí mismo. No son las naciones *per se*, las que dan valor a los hombres en tanto adscritos a ella, es el hombre que se adscribe a ellas – y en última instancia *los hombres* – quien da valor a las naciones. Gellner define su propia postura ideológica como aquella de un 'puritano ilustrado', esto es:

[aquel] que no siente la tentación de abrazar la fácil posición relativista –aunque puede apreciar la tolerancia que dicha posición recomienda– y comparte en cambio con el fundamentalista el supuesto de que la verdad es única. Sólo que no cree que posee la verdad y, es más aún, ni siquiera cree que esa verdad sea accesible por determinación propia. Todo cuanto es accesible son ciertamente sólo prescripciones de procedimiento vagamente definidas sobre la manera en que puede investigarse el mundo: todas las ideas, todos los datos y todos los investigadores son iguales; las pretensiones del conocimiento deben competir y compararse con los datos *sobre la base de la igualdad* y no es lícito que se construyan visiones circulares que se confirmen a sí mismas. Hay cierta afinidad entre esta ética cognitiva, por así decirlo simétrica, y una moral que insiste en tratar a las personas de *manera igual*.⁵

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Es así como Gellner es ante todo un liberal universalista, y una vez aclarado esto podemos entender en qué sentido el autor nos da dos definiciones que él mismo califica como provisionales para identificar a una nación: dos hombres serán de la misma nación si y sólo si: 1) comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación, y 2) se reconocen como pertenecientes a la misma nación.⁶

De esta manera, vale la pena hacernos ahora la pregunta que el propio Gellner se formuló: ¿qué es más adecuado para elaborar una teoría de la nacionalidad, la voluntad o la cultura? La voluntad, en este contexto, responde plenamente al carácter liberal de la teoría de Gellner, mientras que la cultura a la precondition de la nación como forjadora de identidades. Si basamos una teoría de la nación en la voluntad veremos que poco hay que decir de ésta en relación con otro tipo de agrupaciones libremente creadas que se dan en la

⁵ Ernest Gellner, *Antropología y política*, pp. 24-25. (Las cursivas son mías).

⁶ Cfr. Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, p. 20.

sociedad. "La mayoría de los grupos que perduran se basan en una mezcla de lealtad e identificación (adhesión *voluntaria*) e incentivos –positivos o negativos– ajenos (esperanzas y temores)".⁷ Es decir, aun cuando la voluntad sea la base de la construcción de una nación, lo es también de muchos otros grupos al interior de la sociedad (clubes, equipos, partidos políticos, etcétera), así, a pesar de que la voluntad es un referente necesario, no es una condición suficiente para definir el concepto que nos atañe.

Por su parte, una definición de nación basada en términos culturales no dejará de tener complicaciones, siendo la principal de ellas que las que Gellner denomina 'fronteras culturales' son muy difusas en no pocas ocasiones. La diversidad cultural no coincide en la mayoría de los casos "ni con los límites de las unidades políticas ni con los de las unidades bendecidas con los sacramentos democráticos de la aquiescencia y la voluntad".⁸ Esto obedece a que la sociedad moderna tiende a ser nítida en gran medida debido al establecimiento del Estado-nación. Es aquí donde, al menos en los análisis, las naciones dejan de parecer –apreciación que, dicho sea de paso, resulta errónea– estándares contingentes y se les adjudica el calificativo de inherentes al Estado. En otras palabras, la definición de nación con base en argumentos culturales tenderá a mostrarnos la gran paradoja a la que Gellner llega: "las naciones sólo pueden definirse atendiendo a la era del nacionalismo, y no, como pudiera esperarse a la inversa".⁹ Esta 'era del nacionalismo' debe ser entendida como aquella en que las condiciones sociales generales contribuyen a la existencia de "culturas desarrolladas estandarizadas, homogéneas y centralizadas, que penetran en poblaciones enteras, y no sólo en minorías privilegiadas".¹⁰ Así, los individuos se identifican voluntariamente con una unidad de estas características porque son coherentes. Cabe mencionar que esta identificación no es necesariamente forzosa, en ocasiones se lleva a cabo de manera apasionada y se constituye en la depositaria de la legitimidad política. Estas unidades son, por supuesto, los Estados-nación industrializados. El hecho de que los individuos se adscriban a él, y el fenómeno que significa el hecho de que el Estado busque reforzarse a sí mismo *creando* acuerdos compartidos y cerrando las

⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 80

fronteras en torno a su cultura nacionalizante; sólo demuestra que es un fenómeno moderno de la sociedad industrial.

Es así como aparece un nuevo concepto dentro de nuestra investigación: el nacionalismo. Éste es un mecanismo del Estado homogéneo por medio del cual éste se reafirma a sí mismo e incluso se inventa ante la sociedad. "Las culturas cuya resurrección y defensa se arrojan son frecuentemente de su propia invención, cuando no son culturas modificadas hasta llegar a ser completamente irreconocibles".¹¹ En este sentido, piénsese en el las culturas indígenas y la conceptualización que de ellos hace el nacionalismo criollo en México.¹² Que por el momento esta apreciación sirva de ejemplo para ilustrar como el nacionalismo, a diferencia de las naciones, no es en ninguna medida contingente; de lo contrario, equivaldría a la desaparición de las bases justificatorias del Estado que lo crea. Mientras exista identificación entre el Estado y la nación, el nacionalismo es una necesidad del primero.

Desde mi punto de vista, esto es así al nacimiento del Estado-nación, pero también lo es hoy en día dentro de los Estados con regímenes democrático-liberales. Cambian las formas en que esto se manifiesta, pero no la libre-adscripción de los sujetos a la unidad. La demostración de la afirmación anterior constituye el sustento de la presente investigación en tanto dicha libre adscripción, es una manifestación de principios rectores que permiten la preservación del Estado en un contexto de pluralismo agudo, como veremos a lo largo de los capítulos que proceden a éste. Por supuesto, el nacionalismo, así, tiene lugar cuando la existencia del Estado se da por supuesta. Cumpliendo este requisito el nacionalismo triunfa en el nombre de una supuesta cultura popular. Es así como podemos recordar la primera cita de Ernest Gellner: "el nacionalismo engendra a las naciones, no a la inversa".¹³

En este punto el lector seguramente se preguntará por qué he llevado a cabo este recuento más o menos breve de la teoría de Ernest Gellner. El motivo radica en que los argumentos contenidos en su texto *Naciones y Nacionalismo*, incluso a pesar de las correcciones que el propio Gellner le formuló, siguen siendo terriblemente vigentes para

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

¹² *Cfr.* David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, (México, Era, 1980), principalmente el capítulo primero.

¹³ *Supra.* P. 1.

analizar el tema. Prácticamente todos los autores que, después de él, se han dedicado a estudiar el tema de la nacionalidad y el nacionalismo, así como la relación de éstos con el Estado; se basan en alguna variación de la teoría de este autor, o al menos formulan sus ideas a partir de esta teoría. Después de Gellner poco ha sido dicho que avance sustancialmente en la concepción de estos temas; sin embargo, hay argumentos que han ido adaptando su teoría antropológica y sociológica a las necesidades de la teoría política, cada día más preocupada por los problemas de la cultura, las naciones, la ciudadanía y el Estado contemporáneo. De este asunto me ocuparé a continuación.

3. La Unión del Estado y la Nación

Ya vimos que el concepto nación es sumamente inasible; también hemos llegado a la conclusión de que a pesar de las dificultades que encontramos para abordar este término, es posible identificar ciertos elementos característicos que pueden ayudar a clarificar a qué nos referimos con él. En este sentido, Luis Villoro en su libro *Estado Plural, Pluralidad de culturas*, menciona cuatro rasgos fundamentales para comprender qué es una nación. Estos son: "1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio".¹⁴ A continuación resumo brevemente qué debemos entender por estas características según este autor, y qué podemos esperar con su aceptación.

Para Villoro, una nación debe tener una cultura propia que sea compartida al menos por la mayoría de sus miembros, de manera tal que pueda traducirse en una forma de vida común. De esta concepción que Villoro tiene del problema, se infiere que esto es una forma de ver, sentir y actuar en el mundo. Así, un cierto conjunto de creencias básicas compartidas, al igual que costumbres, lengua, ritos, etcétera, constituyen la cultura común de las naciones. Dejemos este asunto por el momento y continuemos viendo las características que ha brindado este autor como necesarias para la construcción de las naciones.

¹⁴ Luis Villoro: *Estado plural, pluralidad de culturas* (México, Paidós - UNAM, 1999), p. 13.

Con la conciencia de pertenencia Villoro se refiere a una relación compartida entre los integrantes del grupo, de modo tal que se reconozcan entre sí como pertenecientes a una misma nación. Esto puede llevarse a cabo por la raza o la sangre, pero también, por ejemplo, mediante una historia compartida. Este sería, según sugiere Villoro, el rasgo que brinda a la pertenencia individual a una nación, el carácter subjetivo que dificulta su definición.

El proyecto común deviene del 'peso' que la tradición impone sobre aquellos que comparten una cultura. Es decir, es la "adhesión [de los individuos] a fines colectivos comunes".¹⁵ Una nación no sólo tiene vínculos con su pasado, sino también con su futuro.

Finalmente, la relación con un territorio permite que los lazos que comparten los miembros de una nación, lo mismo que el proyecto que anhelan, tenga algún espacio en el cual pueda desarrollarse. Es una suerte de unión del tiempo con el espacio. Villoro dice que "ese lugar no tiene por qué estar limitado por fronteras específicas [...] Es un lugar de referencia que puede revestir muchas modalidades".¹⁶ Así, según la visión de este autor, el territorio que sienta la referencia de una nación puede ser un lugar sagrado, un sitio originario, e incluso uno anhelado donde la nación ni siquiera se asiente.

Por los fines que defiende su libro, Villoro hace especial hincapié en separar la identificación del Estado con la nación. Basado en los puntos arriba mencionados es posible ver que al interior de los Estados modernos existen grupos que cubren este tipo de requisitos. Así, el punto fundamental para diferenciar a una nación de otro tipo de organizaciones con cualidades similares es, por supuesto, el territorio. Y la cualidad esencial para diferenciar a una nación del Estado yace, según Villoro, en la condición política de cada uno de estos conceptos. Lo esencial en esta diferenciación reside, de acuerdo a la visión del autor, en que "la pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura; la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece (...) Podemos aceptar el dominio de un Estado sólo por miedo o por conveniencia; en cambio, asumimos como

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ *Idem.*

parte de una nación implica elegir un rasgo de nuestra personalidad".¹⁷ Así, vemos que Villoro reconoce que la pertenencia al Estado, al igual que la pertenencia a la nación, se puede dar de manera voluntaria, según nos dice él por conveniencia o por miedo, pero por voluntad propia tal y como Gellner, según vimos, lo afirmaba. La finalidad de la nación es brindar al individuo una identidad colectivamente reconocida, mientras que la finalidad del Estado es dar seguridad y orden a la sociedad. Es posible, así, encontrar un Estado sin nación y una nación sin Estado. Hasta aquí no hay nada que la teoría de Villoro, al menos parcialmente, no comparta con la de Gellner. Sin embargo un poco más adelante nos dice lo siguiente.

[Un Estado sin nación] consistiría en una misma situación de dominio político sobre un conjunto de individuos pertenecientes a culturas diferentes, o bien, sobre grupos sociales con pertenencia y proyectos diversos. Una nación sin Estado, en cambio, sería una sociedad que compartiera cultura e historia comunes, pero no hubiera establecido un poder coactivo sobre ella. Si el Estado nace de la necesidad de eliminar el conflicto a muerte entre los miembros de la sociedad, la nación sin Estado correspondería a una sociedad sin conflictos.¹⁸

Más allá de lo difícil que es comprobar que realmente exista una sociedad libre de conflictos incluso teóricamente, me parece que el problema en la afirmación de Villoro reside en una argumentación que no es posible sostener. Gellner define al Estado como "aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden (...) El Estado existe allí donde agentes especializados en esa conservación, como la policía y los tribunales, se han separado del resto de la vida social. Ellos *son* el estado".¹⁹ Vemos, así, que Villoro tomó prestada de la teoría de Gellner su conceptualización estatal, aunque no la consiguiera adaptar a sus fines de manera afortunada, principalmente porque la teoría de Gellner no puede demostrar lo que Villoro intenta deducir tomándola como sustento. De esta manera, un Estado sin nación, de hecho, podría ser una sociedad sin conflicto en la medida que ésta fuera coercitiva; sin embargo, es difícil creer que un régimen cuya cualidad esencial sea la dispersión de conflictos a través de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Gellner, *Naciones y nacionalismo*, p. 17. Desde el punto de vista de la teoría política podríamos decir que ellos representan el más claro ejemplo de la aceptación del hombre a ser gobernado por el hombre en virtud del orden social.

coacción como criterio esencial para mantener la cooperación social; fuese capaz de terminar con los conflictos sociales. Si una sociedad fuera lo suficientemente homogénea y sus integrantes compartieran los mismos intereses de manera conjunta y absoluta, el Estado dejaría de ser necesario por definición. Una nación sin Estado, en cambio, como el mismo Villoro señala, no tiene ningún poder coactivo sobre ella; es decir, según infero, ningún poder salvo aquel que deriva de las propias tradiciones regula el devenir social. Con esto, quiero decir que la manera en que una nación legitima sus regulaciones, puede llevarse a cabo de acuerdo con ciertos principios tradicionalmente arraigados, tales como las normas religiosas, los 'usos y costumbres', o el temor al ridículo y la exclusión social, por ejemplo. En este sentido, el conflicto se puede dar –y de hecho se da– de manera mucho más aguda que en un Estado sin nación y, por supuesto, de manera mucho más aguda que en un Estado-nación. Las naciones no son una justificación de la anarquía. Es más, por definición no pueden ser anárquicas ya que una sociedad sin conflictos ni pluralidad de intereses, no necesitaría autorregularse, si bien la nacionalidad envuelve a quienes a ella se adscriben, esto no significa que sea absoluta en homologar a sus integrantes. Al igual que el Estado resuelve los conflictos mediante las instituciones que la sociedad se provee a sí misma, en la nación existen instituciones regulatorias –sean éstas informales o formales–, que permiten la disipación de los conflictos internos de los intereses que a la sociedad se adscriben. De esta manera, podemos comprobar la carga negativa con la que Villoro intenta proveer al Estado en tanto agente 'homogenizador' sin que esto esté siquiera a discusión todavía. Del mismo modo, da un valor superior a las naciones en tanto, *prima facie*, neutralizadoras de los conflictos sociales, lo cual como ya vimos, una vez analizado a profundidad, resulta ser inexacto.

Para atender estos asuntos es necesario recapitular un poco. Tenemos, pues, que las naciones no siempre han sido inherentes al Estado. La unión de ambos conceptos, según veíamos con Gellner, se da cuando la existencia del Estado es ya un hecho. El nacionalismo surge como una condición moderna que construye al Estado-nación, legitimando el poder para todos dentro de una fronteras razonables, con base en una nacionalidad que pretende ser común a todos sus integrantes. Es por este motivo que Gellner define al nacionalismo como: "una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente (...) que no deben distinguir a los

detentadores del poder del resto dentro de un estado dado".²⁰ El principio nacionalista puede ser universal; sin embargo, generalmente no lo es. Por este motivo, el Estado es comúnmente cerrado al interior en tanto que dentro de él caben todas las nacionalidades existentes hasta el momento previo a su creación. Por otro lado, cabe recordar aquí, que el modelo de Gellner es una obra antropológica y sociológica. La teoría política tendría, además, mucho que decir en torno a que según la forma que adquiera un Estado, y la manera en que organice las instituciones que le darán sentido; éste puede ser justo o injusto, entendiendo que la justicia es algo superior al bien. Ahondaré más en este asunto cuando explique la relación de las minorías nacionales con el Estado-nación en el siguiente apartado. Quisiera antes de esto, hablar un poco más del Estado nacional moderno.

La identificación del Estado con una nación se da, según Gellner, enmarcada fundamentalmente en el proceso de industrialización de las sociedades. Este proceso es explicado en el modelo de este autor como inherente al requerimiento de mano obra capacitada, al menos, con una alfabetización general. Los miembros de la sociedad industrial deben poseer un cierto nivel de adiestramiento genérico que les permitirá, por ejemplo, seguir manuales de instrucciones de nuevas actividades u ocupaciones. Las implicaciones de esto son que la educación se torna en el mecanismo proveedor de identidad 'nacionalizante'. Gellner ilustra esto de la siguiente manera: "el hombre moderno no es leal a monarca, tierra o fe algunos, sino a una cultura".²¹ La cultura ya no es transmitida de manera popular, sino a través de las propias instituciones del Estado a todos los ciudadanos que son parte de él. La escuela se torna en un vehículo esencial. Además, la industrialización fomenta la migración de los grupos, urbanización, explosión demográfica, crecimiento de la economía mundial y gobiernos centrales, en *todas* las comunidades mediante el establecimiento del Estado. Es, así, un fenómeno retroactivo. El hombre, además, se integra libremente a esta dinámica reconociendo al nacionalismo como una vía para solventar sus necesidades y se integra en la dinámica neo-nacional, donde Estado y Nación yacen finalmente como conceptos unidos. Esta Nación (con mayúscula) es a la que hacemos referencia cuando hablamos de aquélla que fue proyectada desde el Estado por medio del nacionalismo. Recomiendo al lector tomar buena nota de esto, puesto que sobre

²⁰ Gellner, *Op. Cit.*, p. 14.

²¹ *Ibid.*, p. 54. Por supuesto, hablamos de la cultura nacional moderna (del Estado-nación).

el supuesto de que quedan oprimidas, o en el mejor de los casos, excluidas de este proceso muchas naciones e individuos que de distintas formas y por diferentes motivos terminan por preservar sus cualidades heterogéneas con respecto al Estado-nación; se sustentan las teorías multiculturalistas. Además, sobre esta cuestión versan gran parte de los argumentos de esta investigación. La homologación, en este sentido, con la cual el Estado provee a sus agremiados es una forma con la cual se lidia con las diferencias; así, pudiera significar una herramienta para ayudar a la igualdad de oportunidades. Por supuesto, esta visión difícilmente la observan los partidarios de las políticas de la diferencia. En el último capítulo el lector podrá encontrar los argumentos en esta dirección en virtud del liberalismo igualitario. De ahí, también, la importancia de abordar estos asuntos al estudiar un tema tan complejo como el de las minorías nacionales y el Estado moderno. Por el momento sigamos con el asunto que hemos venido tratado hasta ahora.

El modelo de Gellner es la obra de una persona suficientemente sensata como para afirmar terminantemente que la industrialización es la única causa de la transición a una era de nacionalismo. El autor reconoce que no es posible dejar a un lado la relación entre la Reforma protestante y el nacionalismo. Según él: "su individualismo y sus vínculos con las móviles poblaciones urbanas, son factores que la convierten en algo que anuncia ya caracteres y actitudes sociales que (...) produce la era nacionalista".²² La Reforma es un proceso que requiere la alfabetización de la sociedad en oposición al clero monopólico romano.²³ Asimismo, el nacionalismo también es relacionado por Gellner con procesos tales como el colonialismo, el imperialismo y la descolonización, los cuales, sin embargo, pueden ser considerados como consecuencias de la industrialización. Por supuesto, los procesos de conquista a los que aquí hace referencia Gellner, son aquellos llevados a cabo por países industrializados. Las conquistas que fueron fruto de la superioridad económica y tecnológica, y no de designios puramente militares o religiosos pasajeros, son una de las raíces del nacionalismo.

²² *Ibid.*, p. 61.

²³ La forma y la magnitud de la relación entre La Reforma protestante y las minorías nacionales es un asunto que los autores que nos dedicamos a estudiar estos temas desde la teoría política deberíamos abordar con más profundidad, puesto que es un fenómeno importantísimo. La Reforma es un movimiento que ayudó a equivaler la igualdad de oportunidades y a abrir camino al pluralismo agudo de las sociedades modernas. No en balde fue la inspiración de John Locke en su famosa carta *Sobre la Tolerancia*, (México, Gemika, 1997), donde ya comienza a mostrarse la imperiosa necesidad del Estado para tratar con la diferencia.

No me detendré a hacer un análisis detallado de lo mencionado en el párrafo anterior, en cambio, propongo volver en este momento al tema que concierne a nuestras reflexiones. Luis Villoro menciona en el texto que hemos venido analizando que hay dos tipos de naciones: las históricas y las proyectadas. Las primeras son aquellas que existen *de facto*, como pueblos anteriores la formación del Estado-nación. Las segundas son, por supuesto, las que se forjan en el nacionalismo que construye al propio Estado-nación y cuyo proceso ya vimos. La diferencia fundamental con el modelo de Gellner, es que Villoro no relaciona al Estado-nación únicamente con la industrialización, o como fruto del nacionalismo en el sentido en que Gellner lo hace; en cambio, su visión del Estado es que además aquél surge a raíz de la imposición. El ejercicio que busco llevar a cabo en estas reflexiones es mostrar la dirección que lleva la teoría de Villoro y de otros autores que argumentan más o menos en los mismos términos, al tratar de diferenciar al Estado de la Nación en tanto la libre-elección de sus miembros y la no-libre-elección de éstos; o, dicho de otra manera, en tanto comunidad con conflictos y comunidad sin conflictos, respectivamente. El asunto es, por supuesto, más complejo que esto, lo cual no significa que no nos permita advertir que es así como la identificación del Estado y la nación se da en la contemporaneidad de manera lógica e inseparable. Hablar de la Nación construida por el nacionalismo, es hablar del Estado, aunque como hemos venido repitiendo esto es contingente. Sobre esto mismo, Villoro nos dice lo siguiente:

A la unidad del Estado, creado por la voluntad popular, debe corresponder la unidad de una sola nación. Es menester construir, a partir de las diversidades, un conglomerado homogéneo. [...] La homogeneización de la sociedad no obedece a un plan arbitrario: es un requisito de la modernización del país. Se impone como la necesidad a los grupos que quieren pasar de una sociedad agraria a otra mercantil.²⁴

Vemos en esta cita que, nuevamente, Villoro se adscribe al modelo de Gellner. De hecho, las líneas anteriores podrían resumir el proceso de consolidación del Estado-nación, y la integración de las nacionalidades por medio del nacionalismo a la modernidad. La diferencia sustancial reside en el modo de considerar a las naciones incluidas en el proyecto del Estado-nación. Gellner piensa en ellas como culturas primarias en tanto heterogéneas y

²⁴ Villoro, *Op. Cit.*, p. 27.

descentralizadas.²⁵ Por su parte, Villoro piensa en ellas como naciones históricas en tanto centralizadas y homogeneizadoras al interior; es decir, Villoro supone que en cierto sentido estaban sujetas a alguna autoridad interna. Esto, me parece, se debe al hecho de que Villoro está tomando en cuenta a las naciones indígenas anteriores a la conquista, las cuales tenían un gobierno de algún modo institucionalizado, al menos, informalmente. Esta cuestión, por supuesto, pone en problemas la concepción de Villoro en tanto a las naciones sin Estado como sociedades sin conflicto, puesto que el simple hecho de que existiera una autoridad habla de cierta forma de conflicto inherente a estas naciones, tal y como vimos anteriormente. La autoridad podría haber surgido para resolver los conflictos existentes hasta su consolidación, tal y como sucede según este mismo autor con los Estados; o podría haber surgido de manera impositiva. En cualquier caso lo importante es que el Estado las abarca y se legitima en su *inclusión* al proyecto nacional y la extensión de la ciudadanía. Y, algo aún más importante, es que estas distintas nacionalidades encuentran cabida en la modernidad al ser parte del Estado y gozan de los derechos que este les ofrece.

En síntesis, el gran error en el que caen visiones como la de Villoro, es tratar de legitimar a sus supuestas 'naciones históricas' indígenas como naciones justas y oprimidas por el carácter culturalizador de los Estados industrializados; para ello, Villoro intenta utilizar a la teoría de Gellner y termina olvidando lo central de ésta: el nacionalismo hace a las naciones y no a la inversa. El discípulo favorito de Ernest Gellner, José Guilherme Merquior, nos recuerda otro factor fundamental en la teoría de su mentor: la desigualdad social. La era de industrialización no sólo trae consigo una necesidad de introducir rasgos culturales compartidos por todos en la sociedad, tales como una lengua oficial, sino que también la desigualdad social constituye un agregado de la industrialización y, de hecho, es compatible con ella a menos que se establezcan herramientas encaminadas a combatir esta posibilidad. Sin embargo, cuando los "estratos inferiores son étnicamente distintos [léase, culturas minoritarias], tienden a ser más propensos a oír sus *intelligentsias* co-culturales y a desafiar el *status quo* político".²⁶ Es decir, la raíz del problema de la reivindicación cultural no es que las naciones hayan tenido un estatus político que deba ser ratificado o

²⁵ Cfr. *Op. cit.*, pp. 80-82.

²⁶ José Guilherme Merquior: "La teoría del nacionalismo de Ernest Gellner", en *Metapolítica* Núm. 3, Vol. 1, (México, CEPACOM, Julio - septiembre, 1997).

reestablecido, sino que este 'regreso' a formas premodernas de la legitimación, ¡es también un fenómeno de la modernidad! La industrialización "engendra una sociedad móvil y culturalmente homogénea que tiene unas expectativas y aspiraciones igualitarias de las que por lo general habían carecido las sociedades agrarias, estables, estratificadas y dogmáticas",²⁷ cuando este sentir igualitario se entremezcla con el factor étnico, surgen los nacionalismos que buscan establecer naciones de acuerdo a factores de cultura minoritaria. Las demandas de autonomía indígena, en este sentido, son producto de la modernidad. Además, "Gellner demuestra que el nacionalismo es histórico, no natural y que muchas veces coincide con la muerte de la cultura popular en lugar de con su supervivencia".²⁸ Todos estos son factores. Por ejemplo, el régimen que vivió México durante el siglo XX permitió que en muchos lugares los pueblos indígenas conservaran sus tradiciones a cambio de que el partido hegemónico legitimara para con ellos su estancia en el poder.²⁹ Sin embargo, el pluralismo se fue extendiendo al igual que la desigualdad social, con lo cual la reivindicación cultural se tornó factible. Con esto vemos que la raíz del problema suele verse desviada de la atención general de quienes estudian el tema. El problema no es la 'homogenización' de las culturas minoritarias, sino la incapacidad para solventar las demandas de bienestar e inclusión a grupos de carácter étnico con aspiraciones igualitarias de carácter moderno. Es decir, la incapacidad que ha mostrado el Estado para proveer igualdad de oportunidades para todos. Este es un tema al que nos dedicaremos plenamente en el segundo capítulo cuando critiquemos los argumentos de los abogados de las políticas de la diferencia en este sentido; sin embargo, en gran medida este es también el eje fundamental alrededor del cual giran una gran parte de los argumentos de la presente investigación, hecho del cual el lector podrá darse buena cuenta conforme avance en su lectura y pueda entonces descubrir los verdaderos alcances de la teoría que colocó a Gellner como el gran líder de la intelectualidad británica que fue hasta su muerte en 1995.

Ahora bien, en este momento cabe afirmar que un paso importantísimo para la consolidación de los Estados-nación es la democracia moderna y las políticas igualitarias cuya aplicación posibilita. Con ella las distintas doctrinas comprensivas que componen a

²⁷ Iván Franco: "Naciones y nacionalismo en la obra de Ernest Gellner", en *Metapolítica* Núm. 3, Vol. 1, (México, CEPCOM, Julio - septiembre, 1997).

²⁸ José Guilherme Merquior, *Op. Cit.*

²⁹ Esta cuestión la abordaremos con más detenimiento en el capítulo dedicado a Oaxaca.

la sociedad se integran en el devenir político del Estado de manera ampliada e igualitaria. Trataré este tema más adelante cuando me ocupe del pluralismo y las democracias modernas. Baste por el momento la anterior afirmación, para ejemplificar cómo el Estado moderno, justamente estructurado, se construye por encima de las distintas nacionalidades, incluyéndolas a todas en su devenir político. De ahí que el discurso nacionalizante suela apelar a una construcción imaginaria que lo incluya todo. Los integrantes de la sociedad son libres de aceptar esta construcción nacionalista o no, pero tienen el derecho de acogerse en sus beneficios ciudadanos. Además, una vez tomado en cuenta la importancia que las cuestiones de igualdad tienen para exaltar o reducir los nacionalismos, podemos apreciar el papel que el régimen político tiene para conservar la estabilidad y la paz social en el Estado.

4. Las Minorías Nacionales y el Estado-Nación

Villoro, al igual que otros autores post-gellnerianos que se han ocupado de este tema, analiza la relación entre el concepto de nación y otros tales como 'etnia', 'minoría' y 'pueblo'. El concepto de 'etnia' se aplica a "comunidades de cultura no necesariamente ligadas a un territorio; tampoco incluye la voluntad de constituirse en nación".³⁰ De este modo, una nación puede incluir a varias etnias que difieren en cuestiones tales como la lengua —que es un rasgo comúnmente utilizado para determinar la adscripción de los sujetos a una etnia—, pero que comparten rasgos nacionales, principalmente la referencia territorial, la historia compartida, y ciertos patrones culturales compartidos.³¹

Villoro propone lo siguiente: "según sea su autoidentificación cultural y sus reivindicaciones sociales y políticas, un grupo que comparte una misma cultura podrá calificarse de 'nación' o de 'minoría' dentro de una nación más amplia. El término genérico

³⁰ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 19

³¹ Villoro utiliza un buen ejemplo para ilustrar esto nos dice que "por ejemplo, los tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames podrían considerarse etnias componentes de una nación maya. En este sentido 'nación' sería una o varias 'etnias' que conservan un patrón de cultura común, una unidad histórica y una referencia territorial. Luis Villoro, *Idem*.

de pueblo podría emplearse entonces para hablar de ambas".³² Esta sugerencia parte del sentido que ese término ha cobrado en la legislación internacional en materia de derechos de minorías nacionales. Ahí, las características que Villoro da para identificar a las naciones, son utilizadas para definir a los 'pueblos', en un contexto que supone de ellos su estatus de minoría al interior del Estado. Así:

[los] 'pueblos' serían también, además de las naciones, las etnias asentadas en un territorio delimitado, que tengan conciencia y voluntad de una identidad colectiva; pero no las etnias sin relación con un territorio cuyos individuos estén diseminados en otras poblaciones; tampoco las que carezcan de una voluntad de compartir un proyecto común dentro de una nación (...)
En cambio, un Estado no es un pueblo, sino un poder político que se ejerce sobre uno o varios pueblos, o bien, sobre una parte de un pueblo.³³

Sin embargo, esta clasificación se torna insuficiente para comprender cuestiones ulteriores que trataremos en esta investigación. Es por ello, que hay algunos puntos que discutir en este sentido para evitar caer en errores posteriores.

El nacionalismo de Estado lo podemos entender como un programa que busca asegurar ya sea mediante un movimiento político o a través de políticas públicas, que los límites del Estado coincidan con los límites de la nación. Por un lado, las políticas de construcción nacional le brindan a todos los ciudadanos un idioma, una identidad y una cultura nacional; asimismo, brinda una serie de derechos que son extensibles a la totalidad de aquellos que se acogen al Estado-Nación. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que la protección que deriva de la universalidad de los derechos que se otorga a las personas en ese proceso, es independiente del hecho que dichas personas se identifiquen o no con la cultura de la corriente predominante, promovida por las políticas e instituciones del Estado.

Por supuesto, las minorías étnico-culturales que yacen dentro del Estado nación se han movilizadas a lo largo de la historia para conseguir un Estado para su propia nación,

³² *Ibid.*, p. 20.

³³ *Ibid.*, p. 21.

este es el nacionalismo de minorías, que en muchas ocasiones —si no es que siempre— yace en conflicto con el nacionalismo de Estado. Los motivos de esto los veremos más adelante.

Así pues, las minorías nacionales podrían ser definidas como grupos étnico-culturales que piensan en sí mismos como naciones dentro de un Estado más amplio. Estos grupos han resistido la presión para *asimilarse* a la nación de la corriente predominante y han insistido con movilizaciones, en la necesidad de formar su comunidad política de auto-gobierno, ya sea como un Estado independiente, o como una región autónoma dentro del Estado más amplio. He dicho aquí *asimilarse*, puesto que este es el término que utilizan los multiculturalistas para referirse a esta dinámica; sin embargo, más adelante demostraré que esto es inexacto. Por supuesto, lo hasta aquí discutido requiere de mayor precisión para distinguir entre los distintos tipos de minorías nacionales que podemos encontrar en los Estados nacionales contemporáneos, en virtud de los fines que perseguimos en la presente investigación.

Básicamente podemos encontrar dos diferentes tipos de minorías nacionales, las *stateless nations*, es decir, las naciones sin Estado; y los pueblos indígenas. A Will Kymlicka se le debe que al hablar de ambos conceptos nos estemos refiriendo a dos vertientes del mismo problema³⁴: la existencia de grupos que difieren de la cultura que deviene del Estado nacional y que buscan cierto rango de autonomía política. Esta es una cuestión crucial, puesto que resulta necesario determinar, especialmente en el caso de los pueblos indígenas, cuál es su estatus al interior del Estado, así como su relación con el mismo. Además, debemos entender su posición frente al Estado, para comprender aquello que reclaman de éste.

³⁴ Kymlicka nos dice a este respecto que: “[los pueblos indígenas] hasta hace poco eran considerados como ‘pupilos’ o ‘razas sometidas’ (...) El derecho internacional tradicional no consideraba a las poblaciones indígenas sujetos de derecho internacional, por lo que los tratados firmados con ellas no se consideraban tratados conformes al derecho internacional, sino actos unilaterales vinculados a las leyes internas de cada país. Estas actitudes racistas se están desvaneciendo lentamente, aunque a menudo han sido sustituidas no por la aceptación de los pueblos indígenas como *naciones distintas*, sino por el supuesto de que son ‘minorías raciales’ o ‘grupos étnicos’ desfavorecidos, cuyo progreso exige integrarlos en el grueso de la sociedad.” Will Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural* (Barcelona, Paidós, 1995), p. 40 (las cursivas son mías). Véase también: Will Kymlicka: “Theorizing Indigenous Rights”, en Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular* (New York, Oxford University Press, 2001), pp. 120-132.

No hay un criterio teórico absoluto para diferenciar entre los pueblos indígenas y las naciones sin Estado. En la praxis resulta sencillo comprender que los catalanes o los québécois son diferentes a los mayas o los chontales, por ejemplo. Sin embargo, al momento de teorizar al respecto dentro de los ámbitos del Estado-nación, es un poco más complicado establecer categorías claras. Estas dificultades parten de la concepción errónea que a lo largo de la historia hemos tenido de los pueblos indígenas entendiéndolos como grupos que comparten una cultura común y cuyos reclamos se limitan a cuestiones raciales que deberían ser tomadas casi como cuestión de preservación del folklore que los caracteriza. A raíz de los movimientos indígenas contemporáneos, podemos ver que esto no es necesariamente así, de hecho, las grandes demandas de los pueblos indígenas tienen que ver con la autonomía y con la posibilidad de preservar políticamente lo que ellos llaman sus 'usos y costumbres'.

El criterio fundamental para establecer la diferencia entre las naciones sin Estado y los pueblos indígenas reside en el rol que estos grupos han jugado en el proceso de la formación estatal. Así, la regla general es que las naciones sin Estado contendieron, pero fueron perdedores en el proceso de formación estatal; por el otro lado, los pueblos indígenas, por el contrario, fueron aislados por completo de dicho proceso hasta muy recientemente y, por lo tanto, mantuvieron e incluso han mantenido formas de vida premodernas durante muchos siglos.

En lo político, precisamente porque las naciones sin Estado quisieron formar su propio Estado pero perdieron en la lucha por el poder político, es que sus reivindicaciones giran precisamente en ese sentido; es decir, lo que buscan es conseguir un grado de autonomía lo suficientemente amplio como para que signifique la obtención de un Estado propio que corresponda con los límites territoriales que la nación se ha trazado. Por su parte, el rango de autonomía demandado por los pueblos indígenas no significa la separación del Estado amplio, sino la posibilidad de regirse políticamente por sus usos y costumbres; es decir, es institucionalizar la legitimación de lo político de acuerdo a sus tradiciones, mismas que en este caso son de carácter premoderno.

No es posible afirmar cuál de estos grupos fue oprimido en mayor o menor medida; sin embargo, podemos decir que las naciones sin Estado al menos tuvieron posibilidad de

hacerse con el poder político estatal, aunque no lo hayan conseguido, mientras que los pueblos indígenas ni siquiera tuvieron esa opción, simplemente fueron conquistados. Las naciones indígenas de la Nueva España, ya constituían un orden político previo a la colonia, mismo que fue desplazado por los conquistadores. Las condiciones que padecieron tanto los pueblos indígenas como las naciones sin Estado, fueron ambas de sometimiento, y aunque no es posible decir esto, en estricto rigor, como una regla absoluta, la condición en términos de igualdad de oportunidades entre ambos no es la misma, puesto que resultó más desventajosa para los miembros de los pueblos indígenas en los Estados occidentales principalmente. No sólo se les desterró del poder político sino también del económico y social, lo cual no quiere decir que a las otras naciones no, sino que éstas tuvieron la posibilidad de integrarse a la dinámica de la corriente predominante a través de políticas y acciones del Estado encaminadas precisamente a ese fin. Así las cosas, vemos en la contemporaneidad que las condiciones de las viejas naciones son distintas en tanto estas sean naciones sin Estado o pueblos indígenas.

En la teoría política, no existe un estudio suficientemente extenso para explicar las diferencias entre ambos tipos de minorías nacionales dentro de los Estados modernos ni y el porqué dichas diferencias tienen lugar; pero podemos afirmar aquí que esas cuestiones tienen más que ver con la forma de legitimación de lo político de ambos grupos frente al Estado, mismas que en el caso de los pueblos indígenas, no son fácilmente conciliables con la modernidad. Los pueblos indígenas generalmente legitimaban y legitiman su poder político de manera premoderna, es decir, no permiten una cierta división interna entre gobernantes y gobernados de modo tal que se centralice el poder en la forma que lo hacen las sociedades modernas, eso significaría la destrucción de la vida política comunitaria que se legitima con su exterioridad a través de sus deidades, de la naturaleza o de cualquier otro agente que garantice que ningún hombre debe estar por encima de otro (o ningún pueblo debe someter a otro) puesto que todos están sometidos a las fuerzas invisibles que las tradiciones disponen.³⁵ Por su parte las naciones sin Estado, son en sí mismas, un fenómeno moderno. Aceptan, de cierta manera, la dominación del hombre por el hombre, sea esta

³⁵ Estas líneas sobre la preeminencia de lo político en las comunidades indígenas siguen el sentido de las reflexiones de Eric Herrán en: "Los Zapatistas y lo político: Apuntes para otra modernidad", en Eric Herrán, *Fragmentos de teoría política*. (México, Ediciones Coyoacán, 2000), pp. 109-126.

legítima en virtud de la ley o en virtud de los propios hombres. Si la igualdad de los hombres en los pueblos indígenas se da porque todos son iguales ante sus deidades, en las naciones sin Estado ésta se daría en tanto a que todos están dominados por el hombre, y de manera especial, por las leyes de éstos. Quizá sea éste el motivo principal por el que la circunstancia de ambos tipos de grupos no es la misma dentro del Estado, unos son producto de la modernidad, mientras que otros son resquicios de la premodernidad que no han dejado de existir.

Estas reflexiones sirven de sustento a los argumentos utilizados por los multiculturalistas para decir que los pueblos indígenas no pueden ser pensados desde la contemporaneidad y que, por tanto, no deben ser sujetos de consideraciones políticas modernas. Sin embargo, no podemos dejar a un lado una consecuencia central de la preeminencia de lo político en las sociedades premodernas: la única forma en que una sociedad de este tipo – pensemos en un pueblo indígena – pueda sobrepasar una forma de legitimación de lo político sustentada en sus dioses, o en la naturaleza, o en cualquier otro agente externo; es si el conjunto de la comunidad se erigiera como la única entidad capaz y autorizada para detentar y ejercer efectivamente el poder en virtud de no romper con la igualdad que surge del sometimiento de todos sus agremiados a dicho agente externo o, mejor dicho, superior a la comunidad. Por supuesto, una gran dificultad de esto es cómo conseguir un acuerdo lo suficientemente compartido por todos los miembros de la sociedad en cuestión, para que esta alternativa pudiera ser considerada, ya no digamos, como verdadera y suficientemente legítima, sino sobre todo, como una alternativa justa. Y, en segundo lugar, cabe vislumbrar la potencialidad opresiva que esto puede significar en el contexto de la modernidad, misma que es posible apreciar en potenciales prácticas violatorias de los derechos más fundamentales del hombre en virtud de lo que la comunidad, diosa absoluta que legitima a los pueblos, puede llegar a determinar como necesario para sus integrantes.

Por supuesto, si la existencia de resquicios premodernos es un asunto complicado para ser tratado en el momento de la aparición del Estado moderno, lo es aún más cuando la democracia liberal aparece con el pluralismo agudo como cualidad esencial de su devenir histórico. Si bien el Estado-nación es un fenómeno absolutamente moderno, podemos

pensar en la democracia liberal como el gran baluarte de la modernidad y la gran meta que los pensadores políticos liberales contemporáneos se han planteado desde que el Estado se tornó en el gran mecanismo para solventar los graves conflictos que tienen lugar entre diferentes doctrinas comprensivas de sus agremiados.

5. El Pluralismo y el Estado

Como ya vimos, al tratar de catalogar a los grupos minoritarios que se enmarcan dentro del Estado-nación, es común encontrar dificultades para establecer categorías absolutas que permitan la generalización. Desde la visión de los multiculturalistas y demás partidarios de las políticas de la diferencia este es uno de los asuntos que yacen en construcción todavía. Desde una postura respetuosa de la tradición liberal igualitaria, este es un asunto que se debe principalmente a que la unidad estatal era una estructura que permitía solventar las diferencias de manera sumamente eficaz. El Estado democrático liberal dota a los individuos con mecanismos para tener juego en la arena pública de la modernidad. Políticas tales como el idioma oficial, el voto universal, la representación política, entre otros, son medidas que deben ser vistas en virtud de la igualdad de oportunidades más que como imposiciones homologadoras. Es más, como veremos en los capítulos segundo y quinto, ninguna de estas cualidades contraviene por sí misma al derecho de los individuos a elegir libremente su proyecto de vida, y en esta medida no contraviene al pluralismo social. Sin embargo, en la medida que existen grupos con distintas doctrinas comprensivas en términos culturales, todos son ciudadanos frente al Estado moderno.

En los Estados nacionales modernos la ciudadanía es inherente a todos los miembros de la sociedad que lo integran independientemente de su adscripción a cierta cultura, religión, sexo, etnia, etcétera. Esta cuestión es el fundamento del Estado democrático liberal cuya cualidad esencial es el reconocimiento del pluralismo social y la libertad individual; premisas cuyo origen puede ser identificado dentro de las agendas políticas, para fines prácticos, con el surgimiento de la declaración de los derechos del hombre.

En toda sociedad las diferencias son reconocidas socialmente. Como señala el profesor inglés Brian Barry: "el hecho de la diferencia es universal, y también lo es su reconocimiento social".³⁶ Las diferencias que la sociedad alberga son de muchos tipos, comenzando por el sexo y los desaventajados físicamente, hasta aquellos que, por ejemplo, no se adscriben a la corriente predominante en términos religiosos. La diferencia, como tal, es una condición necesaria en las sociedades. Lo distintivo tiene lugar en el tratamiento que la propia sociedad le da a las diferencias. Una sociedad cerrada, suprime a la diferencia. En el mejor de los casos, la castiga socialmente y, en el peor de ellos, la proscribte mediante sus instituciones. Una sociedad abierta con un régimen democrático liberal permite la diferencia. Esto no significa que la celebre, la promueva o la exagere, puesto que también implica compromiso por parte de sus agremiados en el trato público para con el resto de las doctrinas comprensivas que coexisten al interior de la sociedad, sobre todo en términos políticos. El liberalismo igualitario, no sólo permite y garantiza la posibilidad de la diferencia, sino que además, intenta resarcir ciertas desventajas surgidas de la lotería de la vida en virtud de la igualdad de oportunidades. Volveremos a estos asuntos un poco más adelante.

Al Estado de régimen no democrático podemos identificarlo como forjador de una sociedad cerrada. Por supuesto, esto no significa que un Estado con régimen no-pluralista, necesariamente tenga relación con una sociedad sin diferencias. Al contrario, generalmente, las diferencias son institucionalmente reconocidas y con base en ellas se discrimina políticamente. Por ejemplo, el voto censatario, reconoce la diferencia entre los propietarios y los no propietarios, y con base en esto brinda derechos de ciudadanía sólo a quienes, en su visión, tienen algo que defender. Asimismo, la adscripción a una religión oficial como requisito para tener juego en el devenir político de la sociedad, reconoce la existencia de distintas doctrinas comprensivas que existen dentro de la sociedad; lo característico es, por supuesto, el trato que se le da a una de esas doctrinas comprensivas por encima de las demás mediante la educación, por ejemplo, que es la primera gran forma como el Estado define las identidades de sus agremiados. Este ejemplo sirve para ver cómo los modelos de ciudadanía restringida no son necesariamente ciegos a la diferencia, la diferencia sustancial

³⁶ Brian Barry, *Culture and equality*, (Cambridge, Polity Press, 2001), p. 19.

reside en el hecho de que en estas sociedades, las diferencias son objeto de un cierto orden institucional que se basa en una concepción particular del bien. La diferencia puede ser suprimida o puede ser obligada a adscribirse a la corriente predominante, pero las instituciones que se dan en un Estado de régimen no-liberal significan que sólo una de estas doctrinas comprensivas tendrá un rol en el juego político, económico o social.

En este sentido, si bien el Estado unificado, que surge con el establecimiento de un nacionalismo que absorbe todo aquello que existía anteriormente a su creación, significó la inclusión de las distintas naciones en este nacionalismo construido que, a su vez, pretende fallidamente abarcarlo todo, esto no quiere decir que todas las doctrinas comprensivas hubieran desaparecido; como ya vimos, tampoco significó que todas tuvieran juego en el devenir político de las sociedades, por supuesto, para que esto fuera posible hizo falta la adopción del régimen democrático liberal. Las diferencias sociales no son propias de las democracias occidentales más modernas, lo que sí es cierto, es que la universalidad de la diferencia es mucho más compleja en este tipo de sociedades puesto que las opciones son más variadas ya que están protegidas por las instituciones. Cualquier persona puede recurrir a los derechos inherentes a todos los ciudadanos para elegir libremente a qué religión adscribirse por ejemplo, sin que esto repercuta en acciones coercitivas por parte del Estado o en actos discriminatorios de los demás miembros de la sociedad, que no puedan ser razonablemente reconocidos jurídica e institucionalmente por el régimen pluralista. Así, la ciudadanía universal puede ser vista como un modelo que sirvió al Estado, entre otras cosas, para evitar los profundos conflictos provocados por la diversidad étnico-cultural.

Cabe aquí, sin embargo, hacer hincapié en que si bien la mayoría de los países siempre han contenido a gente con diferentes creencias religiosas y otras ideas divergentes sobre lo que ellos consideran es el modo correcto de comportarse, la diferencia religiosa o cultural puede ser una referencia de identidad grupal sin ser la razón principal para que los miembros del grupo padezcan abuso físico o discriminación.³⁷ Muchas veces éstas sirven de pretexto para suprimir otras muchas cuestiones, tales como, por ejemplo, la propiedad de la tierra y/o de recursos naturales. Autores como Samuel P. Huntington³⁸ caen en el error de

³⁷ Véase en este sentido, Brian Barry, *Op. Cit.*, pp. 19-21.

³⁸ Cfr. Samuel P. Huntington: *El choque de civilizaciones*, (México, Paidós, 1997).

creer que la religión ha absorbido a la geopolítica cuando la ideología religiosa en realidad ha sido “parcialmente reprimida, siempre utilizada por el poder (...) como conciencia de la nación, como símbolo, como marcador. Tal es el papel de la ideología religiosa”,³⁹ resulta, pues, ocioso preguntarse si la religión fomenta el nacionalismo, o si el nacionalismo es el que fomenta la religión, puesto que la respuesta es bastante evidente, “los políticos y los doctrinarios del nacionalismo no ven en la religión una vivencia espiritual, sino una bandera, la última encarnación del espíritu nacional”.⁴⁰ No hay ningún supuesto lo suficientemente convincente como para hacernos creer que integrantes de la sociedad que se adhieren a diferentes sistemas religiosos no puedan convivir pacíficamente. Lo que conduce al conflicto no son las religiones (oficiales o no), sino la divergencia de intereses. Volvemos, así, nuevamente a la tesis de Gellner donde es el nacionalismo el que se hace de herramientas útiles que sirvan a su fin aglomerador, en estos casos, la religión. En el caso de México, podemos ver en la religión católica y en diferentes símbolos inherentes a ésta un muy buen ejemplo. Con esto sólo quisiera matizar nuevamente el hecho de que si bien las adscripciones culturales, o a cierta doctrina particular de un grupo, pueden ser motivo de opresión por parte del Estado o de quienes se adscriben a otras doctrinas comprensivas en la sociedad, no son lo único y quizá ni siquiera lo más importante a tomarse en cuenta en los análisis, al contrario de aquello que los autores de las políticas de la diferencia suponen.

Pero volvamos al tema que nos incumbe en estos momentos. Para Brian Barry, la relativamente pacífica incorporación de un amplio rango de religiones y culturas a mediados del siglo pasado dentro del Estado, es un tributo a la habilidad de éste para lidiar con asuntos de diversidad étnico-cultural.⁴¹ Esta es una visión contraria a la de autores tales como Will Kymlicka quienes consideran al Estado que proporciona ciudadanía ampliada a todos los individuos de manera universal, como un modelo antiguo creado en un contexto diferente al actual y que, por tanto, yace obsoleto y no es capaz de responder a las diferencias con las que el Estado moderno debe enfrentarse.⁴² Por supuesto, la visión de Will Kymlicka resulta inexacta. Como vimos, la diferencia siempre ha sido un hecho en las

³⁹ Jean Meyer: *Europa central: ¿Conflicto de religiones?*, en *Metapolítica*, Núm.3, V I. Julio-septiembre, 1997.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. Brian Barry, *Op. cit.*, p. 21.

⁴² Cfr. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*. (New York, Oxford University Press, 2001), p. 50.

sociedades independientemente del tiempo histórico estatal del que hablemos, la diferencia estriba en el trato que se da a las mismas y el hecho de que sea un modelo antiguo, no quiere decir que sea obsoleto, *per se*, afirmar esto sería negar que las complejidades de las sociedades contemporáneas no cuentan como factores que deben ser considerados para comprender los procesos de demandas modernas de distinta índole, principalmente en términos culturales. Dicho de otro modo, el régimen democrático liberal cuya cualidad esencial es el reconocimiento del pluralismo agudo de la sociedad, así como la libertad individual de los miembros que a él se adscriben, implican condiciones nuevas dentro del mismo régimen, mismas que, a su vez, se tornan en nuevos factores que deben servir como parámetros. Asimismo, no debemos dejar a un lado las condiciones contextuales en las cuales se enmarcan este tipo de regímenes que hoy predominan en casi todo el mundo de occidente. Sin embargo, pensar que el Estado-nación deba ser revalorado puesto que ya no responde a las necesidades culturales de sus agremiados es inexacto. En realidad, bajo esta óptica es bastante discutible aceptar que en algún momento el Estado haya sido capaz de englobar la totalidad de doctrinas comprensivas y, en última instancia, de nacionalismos que existían antes de su creación. Como hemos visto en el presente capítulo, de hecho, es imposible que estos desaparezcan tal cual, ya que la sociedad tiene mecanismos para autorreproducir sus costumbres. En este mismo sentido, el nacionalismo promovido desde las instituciones y las prácticas del Estado moderno, es por definición un marco lo suficientemente grande como para que dentro de él se puedan desenvolver las distintas concepciones del bien.

Ahora bien, por supuesto, debemos también tomar en cuenta el hecho de que si bien el Estado con régimen democrático liberal no evita que la sociedad reproduzca sus costumbres y acuerdos compartidos, en muchos casos esto no es posible para distintos grupos, ya sea por arreglos institucionales que lo impiden, o por la carencia de poder económico, político o social de aquéllos. Pero, a mi parecer, esto no necesariamente significa que el Estado deba ser revalorado para resolver esto, es más, las propuestas que los defensores de las políticas de la diferencia manifiestan y que pueden ser resumidas en términos jurídicos como derechos especiales para los grupos que se caracterizan por una visión del mundo diferente a la de la 'corriente predominante', mediante autonomía política, reconocimiento de su existencia, representación especial o políticas de

discriminación inversa, según los diferentes autores; no necesariamente podrían solucionar *per se*, los problemas de igualdad de oportunidades que se vislumbran en las democracias modernas. Asimismo, y como intentaré demostrar, el modelo de ciudadanía universal no significa ni opresión hacia los grupos, como tampoco es la raíz de los problemas que con ellos se tienen hoy en día. Desde mi punto de vista, las políticas de la diferencia, tienden a trasladar el problema hacia una dirección incorrecta al mismo tiempo que institucionalizan los conflictos existentes y crean nuevos problemas que son absolutamente innecesarios, puesto que premian a los actores que potencialmente se benefician de estas políticas de dividir y vencer, lo cual va en detrimento no sólo del régimen pluralista, sino también del carácter contramayoritario de la democracia moderna; es decir, potencialmente se torna en beneficio de quienes pueden imponer su poder político por encima de los demás incluso al interior de las propias comunidades. Las políticas de la diferencia se pueden convertir en algo que sus defensores (o al menos algunos de ellos) no estarían dispuestos a aceptar, y esto es consecuencia, principalmente, de una mala interpretación del liberalismo y el carácter igualitario de la postura a la cual nos adscribimos. En todo caso, lo que deberíamos hacer es una revaloración sobre lo igualitarias que son las instituciones de nuestras democracias modernas.

Con lo que hemos visto hasta este momento, creo que es posible apreciar que el problema que aquí abordamos es un problema político. Las bases con las que debemos abordar el estudio de las minorías nacionales, en específico, son políticas puesto que se dan en el devenir institucional de los Estados. Si bien las raíces de los nacionalismos, en escala ampliada o reducida, son de diversa índole y parten desde el mito y las leyendas hasta la religión, el punto central que les da relevancia dentro de las sociedades modernas –y quizá incluso en las premodernas– es su condición política al interior. Y con esto podemos comprender un poco más la idea que Ernest Gellner tenía en mente cuando hace de los nacionalismos construcciones políticas, a pesar de que algunos de sus críticos consideren a esta visión como algo difícilmente sustentable, sugiriendo así, que el estudio de las

minorías nacionales debe centrarse en direcciones que también incorporen la visión del mundo que estas comunidades comparten al interior.⁴³

⁴³ Cfr. David Miller, *Sobre la nacionalidad*, (Barcelona, Paidós, 1997); Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, (Barcelona, Gedisa, 2000); Héctor Díaz-Polanco: *La cuestión étnico nacional*, (México, Fontamara, 1998); Sholomo Ben-Ami: "Introduction" en Schlomo Ben-Ami, Yoav Peled and Alberto Spektorowski (ed.): *Ethnic Challenges to the modern nation state*, (New York, St. Martin's Press, 2000), p.2.

LA NEUTRALIDAD LIBERAL

1. Autonomía y Diferencia en el Liberalismo

Al intentar hablar del liberalismo nos encontramos con la misma dificultad que al hablar, por ejemplo, de la Revolución francesa. No existe *una* revolución francesa como tal, en el seno de este proceso, coexistieron varias revoluciones con premisas propias y con ideales muy divergentes unos de los otros. Por un lado estaba la Revolución liberal, por otro la socialista, por otro lado la de los demócratas y, aún por otro más, la de aquéllos adeptos a la monarquía constitucional; y como siempre las etiquetas quedan cortas y son vagas en la praxis. Como dije, si bien cada uno de ellos tenía su propia concepción del bien y de lo que debía ser del Estado francés al vencer la revolución, todos compartían entre sí ciertos lineamientos generales sobre cómo conseguirlo. Con el liberalismo sucede algo parecido, no es posible hablar de un liberalismo que englobe a todas las posturas que alrededor de este concepto tienen su devenir. Tenemos a los igualitarios, a los libertarios, a los republicanistas, a los pragmatistas, feministas, culturalistas, etcétera; y por supuesto, los adjetivos no son suficientes a cubrir todos los tipos de corrientes liberales que hoy en día tienen su lugar en los debates de teoría política. Esto, se complica aún más cuando muchos autores de tradiciones un tanto más dispersas se catalogan como liberales, así podemos ver, por ejemplo, a muchos autores comunitaristas que se autodefinen como liberales en cierta medida, a pesar del acalorado debate de los años ochenta entre estas dos posturas.¹

Así pues, las etiquetas son vanas para agrupar todas las posturas, sin embargo, podemos encontrar en cada una de ellas ciertas premisas compartidas. Tal es el caso de la creencia de derechos inherentes a todos los hombres, la libertad individual, y el más importante dentro de la contemporaneidad: el pluralismo social, concepto que ya

¹ Para buenos recuentos de las características de las posturas más importantes dentro de la teoría política contemporánea, liberales o no, véase: Roberto Gargarella: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, (Barcelona, Paidós, 1999); así como, Will Kymlicka: *Filosofía política contemporánea*, (Barcelona, Ariel, 1995).

discutimos brevemente en la sección anterior. Este último tiene como consecuencia la defensa de que ninguna doctrina comprensiva tenga derecho a imponerse por encima de las demás. Significa la protección individual de opresiones potenciales por parte del Estado, e incluso de la propia sociedad. Este es el gran tema dentro de la filosofía política contemporánea, sobre él versó la fructífera discusión entre liberales y comunitaristas en los años ochenta y, en gran medida, sobre él versa hoy en día el debate entre los abogados de las políticas de la diferencia y los liberales dentro del campo de la teoría política.

El liberalismo reconoce que es derecho del individuo velar por su propio proyecto de vida de la que él considere es la mejor manera de conseguirlo. De esta manera, resultan necesarias instituciones que garanticen lo anterior en virtud de que ninguna doctrina comprensiva se imponga por encima de las demás oprimiendo la libertad individual e imposibilitando el pluralismo social. En otras palabras, el liberalismo es una doctrina que vela por un Estado donde quepan todos independientemente de sus creencias, sexo, raza, cultura, condición social, etcétera; es decir, lo que defiende es un régimen que garantice que quienes a él se adhieren tengan la posibilidad de recurrir a derechos jurídicos y a recursos jurisdiccionales que los protejan contra actos despóticos del propio Estado y la sociedad. De ahí parte la universalidad de este tipo de derechos que los liberales comparten, y que bien podrían ser vistos como condiciones mínimas dentro de los Estados modernos. En los matices, es donde yacen las diferencias de los distintos enfoques del liberalismo.

Así pues, uno de los argumentos sustanciales sobre el cual los autores defensores de las políticas de la diferencia sustentan sus reflexiones, es aquel que se ocupa de la relación que los Estados guardan con la cultura. El razonamiento del argumento en cuestión, critica el hecho de que los autores liberales tienden a pensar que el Estado liberal guarda o debería guardar con las culturas que existen en su interior, la misma relación que con las religiones; es decir, el Estado liberal, dicen los multiculturalistas, supone que los individuos son libres para practicar su propia cultura dentro del ámbito de lo privado al igual que las religiones, pero esto no es algo que el Estado deba promover. Los multiculturalistas nos dicen que esto no es posible ya que, después de todo, el Estado impone una cultura a sus agremiados a través de políticas e instituciones. La educación, por ejemplo, que según veíamos anteriormente con Gellner es la primera herramienta del Estado-nación para que las

distintas naciones se adscriban a él, es vista por los multiculturalistas como el primer mecanismo de opresión del Estado, puesto que impone una cultura que pertenece sólo a la corriente predominante de la sociedad, dejando fuera a las minorías, yendo así incluso en contra de los propios principios liberales contra la opresión estatal. Vale la pena que pensemos en un idioma oficial que se enseña en las escuelas con el cual, según los multiculturalistas, se oprime a las lenguas minoritarias puesto que obliga a quienes las comparten a recurrir a cierta educación oficial en el idioma dominante. Con este caso, podemos apreciar la manera en que las críticas multiculturalistas abordan lo que ellos consideran es 'el mito de un Estado culturalmente neutral'.²

El razonamiento anteriormente señalado explica el porqué un autor como Will Kymlicka define a su postura analítica como 'culturalismo liberal',³ con esto, el autor canadiense busca centrar su quehacer teórico como un intento liberal de conseguir equidad cultural. Dicho con otras palabras, su aproximación se centra en la lógica de que la adscripción de los individuos a un grupo con cualidades culturales compartidas debe ser visto como un derecho liberal de las personas para elegir libremente su proyecto de vida. Esto yace, evidentemente, en armonía con los principios liberales. Lo distintivo de la teoría que Kymlicka ha venido formulado en los últimos años reside no sólo en el hecho de querer conciliar dos posturas diferentes, sino sobre todo en el papel que, dentro de su visión, debe asumir el Estado frente a las culturas que coexisten al interior de él.

Para Kymlicka y otros autores, los individuos no pueden sustraerse de sus culturas. Estas son importantes, nos dicen, porque son parte de ellos; por lo tanto, privar a las personas de sus culturas sería un acto despótico en contra de la autonomía individual que tanto defiende el liberalismo.⁴ Es por ello que, según los defensores de las políticas de la diferencia, el Estado debe promover las culturas minoritarias que existen al interior del Estado-nación. Por ejemplo, según Kymlicka, la manera de conseguir esto, en lo que a los grupos étnicos y nacionales se refiere, es mediante la utilización de tres tipos de derechos:

² Véase por ejemplo, Will Kymlicka: "Modernity and national identity", en en Schlomo Ben-Ami, Yoav Peled and Alberto Spektorowski (ed.): *Ethnic Challenges to the modern nation state*, (New York, St. Martin's Press, 2000).

³ Véase: Will Kymlicka: "Liberal culturalism: An emerging consensus?", en *Politics in the vernacular*, (New York, Oxford University Press, 2001), pp. 39-48.

⁴ Cfr. Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*, (Barcelona, Paidós, 1996), Capítulo V.

1) derechos de autogobierno; 2) derechos poliétnicos, y 3) derechos especiales de representación. Estos derechos se dan en todas las democracias modernas en mayor o menor medida, y no necesariamente deben ir juntos.⁵ Lo que Kymlicka intenta, hacer es un listado de las políticas que se pueden implementar para tratar el problema de las minorías nacionales. A continuación describo brevemente estos derechos que Kymlicka defiende.

Los derechos de autogobierno son aquellos que se brinda a las naciones de un Estado multinacional con el fin de “reivindicar algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial para asegurarse así el pleno y libre desarrollo de sus culturas y los mejores intereses de sus gentes”.⁶ Por supuesto, este tipo de derechos aplican a naciones asentadas en un territorio dado de manera tal que puedan ser llevados a cabo por un gobierno interno a la comunidad. En la medida que las comunidades yazcan asentadas de manera concentrada, es más posible que el autogobierno se aproxime a una subunidad federal. Sin embargo, lo más importante de este tipo de derechos es que presuponen un ‘gobierno dentro del gobierno’, por lo tanto, significan transferencia de competencias a una nueva unidad política que sea controlada por los miembros de la minoría nacional. Estos derechos deben, según Kymlicka, tener el carácter de permanentes y, en consecuencia, estar asentados constitucionalmente, ya que son derechos de reconocimiento y no de concesión.

Los derechos poliétnicos “tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante”.⁷ Es decir, son derechos sociales atribuidos a grupos culturalmente diferenciados, con los que pretende brindar la posibilidad de que desarrollen sus tradiciones y cultura mediante manifestaciones públicas tales como desfiles, arte, fiestas, museos, etcétera, con el auspicio y promoción del Estado. También deben ser permanentes.

Por último, los derechos especiales de representación se dirigen a garantizar que las minorías yazcan permanentemente representadas, como tales, dentro del régimen, como un

⁵ Cfr. Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*.

⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

mecanismo contramayoritario de manera tal que puedan proteger sus intereses especiales en virtud de sus diferencias.

Este es sólo un ejemplo de las medidas que estos autores suponen que deben aplicarse para solucionar, o al menos mejorar, el complejo asunto de las minorías étnico-culturales en los Estados modernos. Ahora bien, las preguntas que surgen son: ¿por qué el Estado debería llevar a cabo estas medidas? ¿Es cierto que el Estado democrático liberal no puede ser neutral culturalmente hablando? ¿La universalidad de derechos viola el principio fundamental de la autonomía individual tal y como argumentan los multiculturalistas? Sin duda queda mucho que decir al respecto desde una postura liberal igualitaria.

El punto central desde el cual parten los razonamientos que abogan por derechos especiales para los grupos, es la relación entre la autonomía y la diferencia. Estos dos conceptos, en efecto, son de gran importancia para el liberalismo; sin embargo, tienden a ser malentendidos por quienes desean verlos como fuente de justificación de las políticas de la diferencia. El autor William Galston, por ejemplo, nos dice que hay dos ramas diferentes del pensamiento liberal. Por un lado está aquel que yace preocupado con la promoción de la autonomía individual, mientras que por el otro tenemos a aquel que defiende el valor de la diversidad.⁸ Brian Barry encuentra en Will Kymlicka una formulación alternativa a lo argumentado por Galston. Para Kymlicka el actual debate entre los liberales se trata de la confrontación entre autonomía y tolerancia como valor fundamental de la teoría liberal.⁹ En ambos casos, tolerancia y diversidad se refieren a lo mismo, las prácticas de los grupos iliberales que los Estados deben de respetar en virtud de los individuos. Para estos dos autores, no es posible separar estos dos conceptos como la discusión en cuestión se ha venido dando. De hecho, toda la obra de Kymlicka se basa en justificar, o mejor dicho, en promover la diversidad y la tolerancia como mecanismos de promoción de la autonomía individual. Para él, como hemos venido diciendo, no es posible hablar de autonomía individual si no tomamos en cuenta la diversidad cultural. Sin embargo, en esta visión

⁸ Véase William A. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, en *Ethics* 105, (1995); William A. Galston: *Liberal Pluralism*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).

⁹ Véase Brian Barry, *op. cit.*, pp. 118-123. La discusión al respecto se lleva a cabo en: Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*, pp. 211-235.

incurre en un error de conceptos por parte de estos autores lo cual me propongo demostrar a continuación.

Los autores de las políticas de la diferencia argumentan no sólo que, como ya mencionamos, los individuos no pueden ser vistos como sujetos abstraídos de su contexto cultural puesto que éste forma parte de ellos; también afirman que el hecho de que los Estados liberales universalicen sus derechos, equivale a considerar que los sujetos carecen de tradiciones, creencias y formas de vida que no necesariamente se enmarcan dentro de aquello que los sistemas jurídicos de orden liberal establecen como inherente a todas las personas. Así, estos autores nos dicen que derechos iguales para todos equivaldría a suponer que todos los individuos son iguales entre sí, cuando la realidad es que esto culmina en la integración forzada de las personas con distintas maneras de ver la vida, de juzgarla y de considerar un ideal de justicia. Así pues, por ejemplo, tratar a los pueblos indígenas dentro del marco unitario de leyes jurídicas que establece el Estado equivale a suponer que éstos son iguales que el resto de los miembros de la sociedad, cuando en realidad ellos tienen su propia manera de concebir al mundo y una idea propia de justicia acorde a sus tradiciones. Dicho de otra forma, la asimilación de grupos a un marco institucional dado, equivale a un acto de imposición de cierta concepción del bien puesto que los individuos deben ser autónomos para dictar sus propios fines y, por lo tanto, las comunidades a las cuales se encuentran ligados por las tradiciones y por el simple hecho de haber nacido dentro de ellas, deberían ser autónomas para dictar sus propias normas basadas en dicha cosmovisión. En esta visión, autonomía de las culturas minoritarias, supuestamente equivale a autonomía individual.

Sin embargo, el problema central reside, a mi parecer, en la concepción errada que los autores multiculturalistas tienen del papel que el Estado debe asumir ante la autonomía. Tal y como argumento a continuación este tipo de visión tan extendido dentro de la literatura, resulta inexacta en la medida que supone una interpretación equivocada del liberalismo. La universalidad de derechos individuales no significa que el liberalismo espere que los individuos renuncien a su autonomía individual ni en términos culturales, ni en ningún otro sentido. Los autores multiculturalistas conceptúan erróneamente el papel que el Estado debe asumir ante la autonomía, tal y como argumento a continuación.

La idea de que el liberalismo niega la existencia de la diferencia, procediendo de manera tal que parezca que sus principios aplican a unidades de humanidad no diferenciadas unas de otras, aparece demasiado comúnmente entre los críticos del liberalismo. Brian Barry nos dice al respecto que de hecho se ha convertido en una suerte de “mantra entre los anti-liberales. Su veracidad se da por hecho tan frecuentemente que no se considera necesario ofrecer ninguna evidencia alguna al respecto”.¹⁰ Para aclarar esto, volvamos al tema de la religión y el Estado, así como a lo que se ha dado en llamar la ‘estrategia de la privatización’, liberal. El autor comunitarista Michael Walzer sugiere que el liberalismo debe ser visto como ‘el arte de la separación’, un arte que erige muros en todos lados y cuya frontera más famosa –que no la única– es aquella que se construye entre lo público y lo privado.¹¹ Este ‘muro’ tiene lugar con la separación entre la iglesia y el Estado. Prácticamente todos los autores coinciden en que con este hecho histórico se marca la diferencia entre lo que debe atañer a las funciones públicas y lo que debe reservarse como parte del devenir privado de los individuos. Por supuesto, algunos autores están de acuerdo con esta medida, mientras que otros no. Sin embargo, para los liberales, al menos en el sentido más lato del término, ninguna de estas dos esferas debe interferir con las funciones sociales de la otra. La cuestión esencial, en este sentido, es por qué el liberalismo traza estas delimitaciones.

La fórmula liberal de la despolitización de las diferencias surgió como un mecanismo para terminar con el conflicto entre protestantes y católicos romanos que el movimiento de la Reforma trajo consigo. La concepción que prevaecía en Europa antes de este modelo, que en el fondo no significa otra cosa sino la posibilidad y la necesidad de la tolerancia, asumía que para conseguir la paz dentro de la sociedad, cada Estado debía más que imponer, reconocer una sola religión, es decir, la religión era una cuestión de interés público, un asunto político.¹² Por supuesto, con el movimiento de Reforma el asunto comenzó a cambiar. El Estado no podía ya hacerse de una doctrina comprehensiva particular para legitimar su función pública de dominación del hombre por el hombre. Podemos ver una preocupación al respecto ya desde la famosa Carta *sobre la tolerancia* de

¹⁰ Brian Barry, *Op. cit.*, p. 68.

¹¹ Cf. Michael Walzer: “El liberalismo y el arte de la separación”, en *Guerra, política y moral* (Barcelona, Paidós, 2001), pp. 93-114.

¹² Véase más al respecto en Brian Barry, *Op. Cit.*, pp. 24-27.

John Locke, quizá uno de los textos más importantes dentro del tema del pluralismo, donde encontramos argumentos sobre la necesidad de lidiar con el pluralismo agudo de doctrinas comprensivas que comenzaba a manifestarse públicamente en los Estados. Básicamente, los argumentos de Locke giran en torno a la diferenciación entre intereses públicos y privados. Los primeros están representados por el magistrado, ya que es éste quien debe garantizar intereses tales como la vida, la libertad, la salud y la integridad física, además de los derechos de propiedad. Estas funciones son dadas legítimamente al magistrado por la sociedad, es decir, estos legitiman el dominio del hombre por el hombre a través de las leyes en virtud de sus propios intereses. Por el otro lado, el cuidado del alma es una función que el hombre debe buscar internamente, no es otro sino Dios quien podría legitimar su ejercicio y su fuerza reside en algo ulterior a la voluntad humana. De este modo, si el hombre hace de esto un método de coerción hacia los demás, interfiere con una función que no le compete.¹³

Por supuesto, este tipo de argumentos provienen de la necesidad de terminar, mediante la tolerancia, con los conflictos religiosos tan acentuados entonces (y ahora). Hasta donde sabemos, esta medida tuvo buenos resultados para disipar los conflictos de aquellos tiempos, y un buen número de ejemplos en la contemporaneidad muestra lo desastrosa que la intolerancia religiosa resulta para conseguir la paz social.

Sin embargo, esta postura liberal fue y, sorprendentemente, en algunos casos continúa siendo blanco de fuertes ataques por parte de los críticos del liberalismo. De manera curiosa ¡la crítica central en cuestión es precisamente aquella que multiculturalistas adoptan para cuestionar la actitud liberal frente a los temas de identidad cultural!, es decir, que el liberalismo no toma en cuenta lo importante que son cuestiones como la religión para la vida de las personas. Vemos, así, que el argumento de los multiculturalistas aparentemente progresista y novedoso, es en realidad una evolución del pensamiento conservador más clásico. Cuestión por demás interesante si tomamos en cuenta que la mayoría de las personas que se adscriben a este tipo de doctrinas se consideran a sí mismos gente de 'izquierda'.

¹³ Cfr. John Locke, *Sobre la tolerancia*, (México, Gernika, 1997).

Sin embargo, "precisamente porque los liberales reconocen la importancia del rol que la religión juega en la vida de las personas es que enfatizan en la necesidad de neutralizarla como una fuerza política".¹⁴ Del mismo modo, podríamos contestar a quienes reivindican a las culturas nacionales como algo que no se puede hacer a un lado puesto que significa mucho para las personas. Los nacionalismos son generalmente exaltados a través de tradiciones, costumbres, mitos y leyendas, para fines absolutamente políticos. Incluso, yendo un poco más lejos, podríamos preguntar a los multiculturalistas por qué siendo que cultura no es igual que religión, debería aquélla ser tratada como los conservadores más acérrimos piden que suceda con ésta. Es verdad que no son lo mismo, y quizá ni siquiera deban ser tratadas igual; pero lo cierto es que la diferencia central que encontramos entre la religión y la cultura es que la primera resulta, como decíamos con Locke, algo que se desenvuelve de manera interna, en la conciencia individual. Mientras que la segunda, al menos en el sentido que reivindican los multiculturalistas, no sólo es internamente aceptada y desarrollada por el individuo, sino que también supone un cierto acuerdo compartido de los integrantes de una comunidad, mismo que podría poner aún más en tela de juicio la autonomía de los individuos. Esta es una cuestión que plantea un terrible problema a autores que se adscriben a lo que Kymlicka denomina, como ya se dijo arriba, el 'culturalismo liberal', al momento de tratar defender la individualidad al interior de una cultura supuestamente homogénea.

En esta misma dirección, una de las críticas más recurrentes dentro de la literatura, corresponde a aquella que hacen muchos autores a la Posición original que el autor liberal igualitario John Rawls formuló en el que quizá sea el libro más importante de teoría política contemporánea, me refiero por supuesto al gran texto *A theory of justice*. Las críticas en el sentido que nos interesa aquí, se dirigen particularmente hacia el llamado velo de ignorancia. Para el Rawls de esta etapa al menos, en la pluralidad tienen cabida cualquier tipo de personas tengan o no relación con alguna doctrina comprensiva en particular, este es el hecho principal de la modernidad. La cuestión es que el pluralismo, en este sentido, conduce a cuestiones morales que llevan a Rawls a buscar una solución que permita conseguir un acuerdo que sea aceptable por todas las partes relevantes de la sociedad. Así,

¹⁴ Brian Barry, *Op. cit.*, p. 25.

la posición original es el mecanismo que finalmente hace posible que las partes lleguen al acuerdo razonable que trae consigo los dos famosos principios de justicia rawlsianos,¹⁵ es el contrato hipotético que acordarían las partes para establecer los lineamientos que debería tener la estructura básica de la sociedad. Los sujetos que toman parte en la posición original se encuentran situados detrás de un 'velo de ignorancia', que les impide conocer su clase social, sus capacidades físicas, su inteligencia, su raza, su género, su afiliación religiosa, etcétera, y por lo tanto no pueden apelar a ellos.¹⁶ Las críticas que la Posición original ha generado por parte de los partidarios de las políticas de la diferencia reside en que, según ellos, debido al velo de ignorancia, Rawls no reconoce la importancia de las diferencias, mismas que al momento de establecer los que deberían ser los principios rectores básicos de la sociedad deberían ser tomadas en cuenta, puesto que las personas no pueden sustraerse de ellas.¹⁷ De hecho, gran parte del famoso debate entre liberales y comunitaristas gira alrededor de este eje. Sin embargo, coincido con la visión de Brian Barry cuando éste señala que en realidad el velo de ignorancia demuestra lo opuesto a lo que argumentan los críticos de Rawls. Precisamente porque dichas cuestiones son importantes, es que una teoría de la justicia debe ocuparse de ellas de la manera adecuada. "Más allá de ignorar o hacer a un lado la diferencia, Rawls construye la totalidad de su estructura alrededor de la suposición de que lo que más debe importar a una teoría de justicia es tratar con la diferencia de manera tal que pueda demostrarse que es justa".¹⁸

¹⁵ Estos son:

- 1) Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio y total sistema de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos; y
- 2) Las desigualdades económicas y sociales deberán ser estructuradas de manera tal que redunden en:
 - a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo,
 - b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

El orden de prioridad de estos derechos es el siguiente: 1>2b>2a. Véase: John Rawls: *A theory of justice*, (Cambridge, Harvard University Press, 1971), capítulo II. Prácticamente en cualquier libro de filosofía política contemporánea es posible encontrar análisis de la teoría rawlsiana; sin embargo, para reflexiones generales de los lineamientos rawlsianos se recomienda la revisión de: Will Kymlicka: *Filosofía política contemporánea*, (Barcelona, Ariel, 1995); así como: Roberto Gargarella: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, (Barcelona, Paidós, 1999).

¹⁶ Véase: Rawls, *Op. cit.*, Capítulo III.

¹⁷ Véase por ejemplo: Michael Walzer: *Las esferas de la justicia*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1993); Susan Moller Okin: *Justice, Gender and the family*, (United States of America, Basic Books, 1989); Will Kymlicka, *Liberalism, community and culture*, (Oxford, Oxford University Press, 1989); Michael Sandel: *El liberalismo y los límites de la justicia*, (Barcelona, Gedisa, 2000).

¹⁸ Brian Barry, *Op. cit.*, p. 69.

Podemos discutir acerca de si la posición original rawlsiana yace estructurada de la mejor manera posible para verdaderamente funcionar como Rawls quiere que lo haga; pero lo importante es que aquello que Rawls estaba buscando, era hacer una teoría de la justicia dentro de la cual pudieran haber todas las personas independientemente de las cosas *que son relevantes para ellas*. Es más, si las características que Rawls deja fuera con su velo de ignorancia no fueran relevantes, ni siquiera habría necesidad de hacerlas a un lado, simplemente no cuentan y ni siquiera hay peligro de que sirvan para que una persona imponga su doctrina comprensiva sobre los demás. Este es el sentido del *Justice as fairness*¹⁹ sobre el cual el liberalismo igualitario se construye en la contemporaneidad.

Con lo visto hasta aquí, nos damos cuenta de que el liberalismo igualitario da ese trato 'ciego' a las diferencias de esta índole, precisamente porque las considera importantes para las personas y, del mismo modo, considera que pueden ser fuentes de opresión social; dicho de otra forma, el modelo de ciudadanía universal (igualdad de derechos) es una forma de proteger algo todavía más importante: la autonomía *individual*. Si concepciones particulares del bien tuvieran un trato privilegiado solamente por ser tales, se negaría la condición plural de las sociedades modernas. Con lo cual el error que Will Kymlicka observa en "la mayor parte de los pensadores liberales contemporáneos [que] sostienen que los ciudadanos de una sociedad liberal, motivados por los principios liberales de justicia, no conceden relevancia política a su pertenencia cultural",²⁰ es un argumento que procede de una visión errada del liberalismo. Un liberal no deja de discutir con alguien por su afiliación doctrinaria, pero pugna por unas condiciones mínimas que garanticen la discusión por encima de la imposición.

Hasta aquí hemos descrito la posición liberal con respecto a la diversidad. Hemos hablado brevemente sobre el liberalismo como una teoría que si bien no niega las diferencias que se dan al interior de la sociedad, busca ser ciega en el trato que a ellas les profiere, al momento de constituir las instituciones básicas de la sociedad en virtud no sólo

¹⁹ No hay forma de traducir este término al castellano de manera suficientemente eficaz. Para evitar redundancias, las traducciones comúnmente se muestran como 'Justicia como imparcialidad', o como 'Justicia como equidad'; sin embargo, estos dos adjetivos son utilizados en la teoría política contemporánea para referirse a otros conceptos. Por esto, prefiero dejar el término en su idioma original, incluso sin estar seguro de que tenga más sentido que aquél que resultaría de una traducción literal.

²⁰ Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, p. 235.

de la autonomía individual sino también de la preservación del propio pluralismo. El liberalismo es, pues, ciego a la diferencia en lo que considera debe ser el trato que el Estado brinde a la misma.

Ahora bien, una vez comprendido el sentido de la relación entre el liberalismo y la diferencia hace falta hacer mención de la relación que guarda éste con la autonomía. Como vimos cuando hablamos del culturalismo liberal de Will Kymlicka vimos que para él no es posible separar la autonomía individual de la diversidad. De hecho, el escuchar a los individuos como sujetos con tradiciones y compromisos internos con su cultura, liberal o no, llevaría a establecer principios rectores de justicia que permitieran promover la autonomía individual por parte del Estado.

Sin embargo, el error de las posturas que hemos visto yace en identificar al liberalismo con la demanda de que el Estado debe tomar como una función inherente a él la promoción de la autonomía. El verdadero liberalismo no considera que el Estado deba promover la autonomía individual, no obstante que reconoce al mismo tiempo la valía de dicha autonomía de los individuos en la sociedad. Es decir, sin duda, para los liberales el hecho de que los individuos sean libres para decidir a qué doctrina comprensiva adscribirse, así como para autónomamente discutir y cuestionarse sobre qué creencias son las mejores desde su punto de vista para juzgar las prácticas y visiones del mundo, incluyendo tanto las de ellos mismos como aquéllas de los demás; hace de una sociedad una mejor sociedad. Sin embargo, esto no equivale a decir que deba ser una función de Estado preocuparse por que los individuos sean autónomos gracias a la inculcación de este valor liberal en ellos, de manera tal que pueda ser visto, como lo hacen los multiculturalistas, como una imposición del Estado liberal a quienes no comparten esta visión moral.

Para los liberales, la autonomía es un valor incuestionable, sin embargo, no es una función del Estado promoverla sino garantizar su posibilidad y protegerla. Este es el verdadero sentido con el que la autonomía debe ser visto por la tradición liberal. Desde el pensamiento de John Stuart Mill podemos apreciar el sentido de esta relación de tanto interés para nuestros propósitos en estos momentos. Mill estaba seguro de que era bueno para la gente escoger una forma de vida de manera auto-consciente, sin imposiciones de

ninguna especie. sean éstas por parte del Estado, o por parte de la misma sociedad. Veamos un ejemplo de lo anterior:

Si la inteligencia y el juicio de la especie humana deben ser cultivados, (...) ¿sobre qué pueden ser ejercitadas estas facultades con mayor propiedad, por cada uno, que se considere necesario que tenga opinión respecto de ellas? (...) Si el cultivo de nuestro entendimiento consiste, con preferencia, en algo, es seguramente en averiguar los fundamentos de nuestras propias opiniones. (...) Pero podría decirse: «Que se enseñe a los hombres los fundamentos de sus opiniones (...)» Sin duda alguna una tal enseñanza basta en un asunto como las matemáticas, en el que no hay absolutamente nada que decir sobre el aspecto falso de la cuestión (...) Pero cuando nos volvemos a asuntos infinitamente más complicados, como los morales, religiosos, políticos, las relaciones sociales o los negocios de la vida, las tres cuartas partes de los argumentos en pro de una determinada opinión consisten en destruir las apariencias que favorecen las opiniones distintas de ella.²¹

Me permití colocar esta larga cita para demostrar varias cosas del pensamiento de John Stuart Mill. En primer lugar, que si el autor estaba de acuerdo en que se promoviera la inculcación de cierto tipo de hechos, estos serían aquellos de carácter científico. En segundo término, que no hay forma de promover ciertos tipos de asuntos que no sean los anteriormente mencionados, sin caer en un grado de imposición que no es en ninguna medida admisible, incluso si esto hiciera de las personas mejores personas. Por supuesto, esto también se aplica a la visión liberal. Finalmente, para Mill es virtud del individuo forjarse sus propios puntos de vista mediante las medidas que él considere son las más adecuadas a su situación, así como a su proyecto de vida. Es por estas condiciones, mismas que deben ser tomadas en cuenta como si fuesen todas necesarias, que Mill pone a la autonomía individual en un punto importante dentro de las sociedades modernas. Si bien la autonomía hace de los hombres mejores personas, ésta no debe ser promovida por el Estado, ni por nadie, para moldear el carácter de los hombres.

Sin embargo, como Barry apunta: “se ha convertido en una rutina dentro de los filósofos políticos contemporáneos utilizar el término ‘liberalismo millsiano’ para referirse

²¹ John Stuart Mill: *Sobre la libertad*, (Madrid, Alianza), pp. 132-133.

a la visión de que promover la autonomía es el trabajo del Estado".²² Por supuesto, no son otros sino los autores multiculturalistas quienes cometen más frecuentemente este error de mala interpretación del pensamiento de Mill²³ y llegan, por este motivo, a conclusiones erradas tales como aquella que arriba vimos con Kymlicka. Cierto es que los Estados liberales posibilitan la autonomía individual, pero esto no se da porque sean promotores de la misma, sino por las condiciones mínimas que garantizan. El liberalismo se construye en limitaciones al poder en contra de potenciales opresiones por parte del mismo hacia las personas. En un Estado liberal, la autonomía es un factor posible puesto que su supervivencia está garantizada en tanto que sería ilegítimo utilizar la fuerza, o sanciones de cualquier tipo, para infringir penas a quienes no compartan el modo de pensar de la corriente predominante. La inculcación de la autonomía sería una violación de los principios liberales, puesto que el ideal de autonomía es precisamente una concepción del bien como cualquier otra.

Una vez explicado lo anterior, podemos comenzar a discutir sobre la relación que guarda la diversidad con la autonomía de los individuos. Hemos visto que no es tarea del Estado promover la autonomía de los individuos, pero sí lo es garantizar que ésta exista. Asimismo, hemos visto, también, que es posible hablar de liberalismo sin tener que apelar a la autonomía o a la diversidad como el punto central de la defensa del propio liberalismo, esto puesto que promover autonomía o promover diversidad significaría una violación a los propios principios que el liberalismo busca a defender. Sin embargo, cabe hacer resaltar aquí, que autonomía individual no significa otra cosa sino que las personas tienen la posibilidad de cuestionar creencias y formas de vida, incluso las propias, en virtud de la diversidad. Para conseguir esto, es necesario proteger a los individuos de potenciales opresiones del Estado e incluso de los distintos grupos sociales, mediante derechos, que no son otra cosa sino protecciones del individuo contra las mayorías, mismos que garantizan que una persona no será objeto de coacción por el simple hecho de tener una cierta visión del mundo, incluso si ésta es iliberal.

²² Brian Barry: *Op. cit.*, p. 120.

²³ Véase, por ejemplo, Will Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*, *Op. Cit.*, p. 118; también: Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*, (Princeton, Princeton University Press, 1995), pp. 155-176.

Al igual que el Estado liberal no debe promover la autonomía, tampoco debe promover la diversidad o la tolerancia de grupos, en el sentido que hemos visto aquí. Al igual que con el ejemplo anterior, el liberalismo no está relacionado con la promoción de la diversidad en el modo que los autores multiculturalistas sugieren. Si bien, la diversidad en la sociedad, y la tolerancia de doctrinas comprensivas distintas a la propia, son valores que el liberalismo observa como inherentes a una sociedad donde la paz cívica es algo justo y, por lo tanto, deseable; no encontramos ningún argumento suficientemente convincente como para relacionar esto con el hecho de que el liberalismo deba dedicar sus esfuerzos a conseguir diversidad o tolerancia en la sociedad.

Lo anterior puede sonar incongruente con los principios liberales e incluso puede ser tomado como potencialmente peligroso; sin embargo, en la medida que se explique veremos que no lo es, y que, por el contrario, es la única manera de salvaguardar la idea liberal de igual respeto para las personas. Los argumentos de los defensores de las políticas de la diferencia giran alrededor de que debido a que el liberalismo está comprometido con el trato igualitario de las personas, debe tomar en cuenta las adscripciones culturales de éstas. Así pues, cuando hablan de diversidad o de tolerancia, hablan de ella en términos culturales, lo cual no quiere decir otra cosa sino el respeto de la corriente predominante por los 'usos y costumbres', aunque estos sean iliberales. Por ejemplo, James Tully en su trabajo *Strange multiplicity*, dice que "las leyes e instituciones básicas de las sociedades modernas, así como las tradiciones autoritarias de interpretación, son *injustas* en la medida que obstaculizan las formas de auto-gobierno apropiadas para el reconocimiento de la diversidad cultural",²⁴ en este sentido, la soberanía de la gente es negada e incluso suprimida, en lugar de ser afirmada y expresada en el marco institucional, lo cual significa trato injusto para las culturas y políticas contrarias a la voluntad popular que se encuentran salvaguardadas en la institución política fundamental de las democracias modernas. Esta es, palabras más, palabras menos, la misma retórica que manejan los autores que ven en la diversidad algo que debiera ser promovido.²⁵ Para Tully, en este sentido, la diversidad debe

²⁴ James Tully: *Strange Multiplicity*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), p. 5.

²⁵ Para buenos ejemplos de esto véanse: Iris Marion Young, *Op. Cit.*, Charles Taylor: *Argumentos filosóficos*. (Barcelona, Paidós, 1997); Bhikhu Parek: "Decolonizing Liberalism", en Alexandras Shiromas (ed.) *The End of 'isms'?*, (Blackwell, Oxford University Press, 1994). Sin embargo, esta cuestión es algo que prácticamente todos los autores multiculturalistas abordan en sus textos.

ser promovida poniendo su reconocimiento en la Constitución, de manera tal que se obligue a los Estados a realizar políticas en virtud de la preservación de las culturas de los grupos minoritarios. De hecho todo su libro es un intento por defender esta idea de que para preservar las formas culturales, el Estado debe promover la diversidad institucionalmente.

La posición que el liberalismo guarda con respecto a esto yace sustentada, de hecho, en la idea del igual trato para las personas. El liberalismo cree en la libre asociación como un derecho fundamental de los individuos. Y así se manifiesta: *en los individuos*. La diversidad liberal no puede ser otra cosa sino aquella que yace en armonía con los principios del liberalismo, y el mayor problema yace en que los grupos que reivindican derechos especiales de reconocimiento tienden a ser profundamente iliberales. Esto no significa otra cosa sino que en la medida que son iliberales, dejan de respetar el igual trato para las personas y se toman en potencialmente opresivos. El liberalismo no puede ser ciego con esas formas grupales de manifestarse. El trato desigual entre mujeres y hombres, así como la imposición de sanciones que ponen en riesgo la integridad física, sólo son un par de ejemplos de las muchas manifestaciones opresivas que pueden ser encontradas al interior de los grupos iliberales. El igual respeto por las personas que guarda el liberalismo, no puede significar respeto por culturas que violen la igualdad de trato de quienes a ellos se adscriben, sería una contradicción. El liberalismo no significa relativismo cultural, muy por el contrario, es una doctrina que da por sentado que hay ciertos derechos inherentes a todos los seres humanos, y de lo que trata justamente es de la forma en que los Estados deben tratar a sus ciudadanos; así pues, considera que hay una manera justa de hacerlo a través de la igualdad. Esto puede sonar como agresivo con la autonomía individual, pero de hecho no lo es, la diversidad es importante en la medida que es una expresión de la individualidad, es por esto, que aquello que el trato iliberal de una cultura hacia sus miembros justificaría, no es el respeto y reconocimiento de una cultura o un grupo, sino el valor inherente a los individuos para asociarse como mejor convenga a su proyecto de vida. El fundamento último es, pues, el hecho de que el individuo es libre para hacer lo que mejor le plazca consigo mismo, incluyendo con quién se asocia y el trato que va a recibir de dicha acción. Por supuesto, los límites que esto necesita son los de la propia autonomía individual, misma que garantiza que las personas sean libres para cuestionar sus creencias y su forma de vida, para lo cual se requieren derechos y condiciones mínimas que garanticen que opciones

distintas existen para los individuos. Paradójicamente, las políticas de la diferencia, específicamente las que proporcionan autonomía a grupos en virtud de la supuesta diversidad, de hecho tienden a reducir las opciones de los individuos, puesto que regularmente tienden a promover sociedades cerradas cuya verdadera razón para pedir el derecho de imponer normas a sus miembros de acuerdo a sus usos y costumbres, no es otra sino violar la igualdad de trato que el liberalismo brinda a todas las personas independientemente de quienes sean éstas culturalmente hablando. Por supuesto, hay cuestiones al interior de estos grupos iliberales que no pueden ser tratadas desde la óptica de la libertad de asociación. Con esto me refiero principalmente, a los problemas involucrados al abordar la distinción entre lo público y lo privado de manera clara. Por ejemplo, en lo referente a la educación y el tratamiento de los niños, no sólo por su condición de menores de edad, sino porque sus opciones son mucho más limitadas que las de los adultos, esto es así en las sociedades liberales y, por supuesto, aún más en las iliberales.

Finalmente, sólo quisiera hacer hincapié en que el liberalismo no puede dar la fuerza de la ley a prácticas que contravengan los principios de igual tratamiento de las personas. Por ejemplo, las reglas religiosas, como normas de ordenamiento social público sería un acto injustificadamente contrario al trato igual de las personas, porque significaría la imposición de una concepción del bien en la esfera pública. Si definimos derechos de grupo de manera tal que ellos sean derechos de autogobierno de las comunidades para proteger sus usos y costumbres culturales y religiosos, entonces éstos son o peligrosos, o poco importantes. Son peligrosos porque pueden tomarse en restricciones a los derechos y libertad que sus miembros tienen por ser ciudadanos de un Estado; son poco importantes porque sólo podrían ser brindados a grupos que traten a sus miembros con igualdad, con lo cual se tornarían innecesarios. De ahí que haya tan pocos grupos que se ajusten a la última categoría.²⁶

²⁶ Cfr. Brian Barry, *Op. Cit.*, p.128.

2. La Asimilación de los grupos

Ahora bien, a estas alturas hace falta considerar la condición moral de la asimilación de las minorías nacionales al amplio Estado nacional. Hemos visto como las críticas que recibe la postura liberal como 'ciega ante la diferencia', están basadas en concepciones equívocas por parte de los abogados de las políticas de la diferencia. Una vez comprendido esto, podemos entrar a debatir la crítica multiculturalista que supone que el régimen liberal demanda la asimilación de aquellos grupos con culturas diferentes que coexisten en las sociedades de este orden.

Podemos decir que la asimilación es un proceso que implica cierta pérdida de identidad distintiva; asimismo, es un paso más allá de la aculturación. La aculturación es un proceso por medio del cual los individuos adquieren prácticas propias de las tradiciones de otros grupos sociales. La asimilación, por su parte, significa un cambio de membresía que hace a un individuo similar a la comunidad que lo recibe, de tal manera que los miembros de ésta lo reconozcan como uno de ellos.

Es importante hacer esta distinción de conceptos puesto que incluso suponiendo que la aculturación de los individuos es una condición necesaria para su asimilación a cierto grupo, no es por ningún motivo una condición suficiente.

Para ejemplificar lo arriba dicho, tenemos que comprender que existen básicamente dos formas de asimilación: a) la que surge a raíz de la elección que toman las personas, y por el otro lado, b) aquella que deriva de la imposición coactiva por parte de cierto grupo predominante. En el primer caso, tenemos dos tipos controvertidos que es posible señalar: en primer lugar, la asimilación que surge de las personas con una cultura minoritaria a través de la mezcla racial con miembros del grupo que pertenece a la corriente predominante. Es presumible, que los hijos de una pareja de distinta cultura o raza, adoptará la cultura de la corriente predominante, o quizá ninguna, pero esto implica cierta asimilación por parte de la sociedad. Por supuesto, este ejemplo yace estrechamente vinculado con la idea de la 'pureza de sangre', y serán los grupos racistas quienes resistan la asimilación de personas con distinta cultura a sus tradiciones, puesto que el criterio y el argumento en su contra, es uno racial. Mientras no exista una fuerza institucional por parte

del Estado, ni políticas dirigidas a imposibilitar la asimilación de las personas de distintas culturas, este tipo de asimilación es posible y, muy a pesar de los grupos extremistas, la incorporación al grupo se hace posible; el resultado, muy probablemente será la desaparición de grupos relativamente pequeños, que terminan por perderse entre la más amplia población. Curiosamente, este es el tipo de asimilación que produce más renuencias, pero, como explicamos, no por parte de los asimilados, sino de quienes no quieren que personas distintas sean integradas a su cultura y que, dicho sea de paso, generalmente aprovechan la situación para beneficio propio en detrimento de la paz social. Afortunadamente, la explosión racial no es una resultante generalizada para todos los casos, y generalmente la asimilación se torna posible y pacífica.

Otro caso de asimilación voluntaria que ha generado controversia, se da cuando ésta es deliberadamente dirigida por un grupo y ratificada por el otro. Esto tiene lugar cuando los miembros de cierto grupo, generalmente minoritario, consideran que ellos, o sus descendientes tendrán mejores oportunidades en la vida si cambian su rasgo de identidad por aquel propio de la mayoría de la sociedad. Por supuesto, moralmente hablando, este caso no deja de ser problemático, puesto que generalmente nos está hablando de un contexto de profunda desigualdad en el trato a los grupos por parte del Estado o incluso por parte de la corriente predominante en la sociedad. Es presumible que cuando grupos enteros quieren asimilarse a la corriente predominante, este deseo tenga como origen un trato discriminatorio o una visión despectiva por parte del grupo más amplio hacia ellos en lo particular. Piénsese, por ejemplo, en los judíos de la Alemania nazi que cambiaron de religión para poder aspirar a cargos y beneficios a los que no podían acceder de continuar con su religión. En este ejemplo, al igual que en el anterior, el exterminio que procedió a estos hechos, provino de los grupos racistas que negaban la posibilidad de inclusión de los judíos por cuestiones de 'pureza de sangre'. Cabe apuntar, sin embargo, que ésta no es la norma.

Ahora bien, la asimilación que resulta de la fuerza perpetrada hacia los grupos minoritarios es la que más podemos apreciar a lo largo de la historia. La asimilación cultural, religiosa y cultural de los grupos minoritarios, ha significado en la mayoría de los casos violencia y opresión hacia las corrientes minoritarias, y en los peores casos, el

genocidio promovido por los gobiernos. El caso de los indígenas es un ejemplo de este tipo de asimilación forzada que da sustento a las críticas que han surgido en voz de los multiculturalistas para todo tipo de asimilación; así pues, este tipo es el que da connotaciones negativas al término en cuestión, aunque sólo es éste el objetable desde cualquier óptica.

Los autores multiculturalistas consideran que la asimilación violaría el derecho de las personas a ser diferentes. En el punto anterior, ya vimos algunas objeciones a esta concepción en tanto crítica del liberalismo, pero cabe aquí hacer notar que en los casos de asimilación voluntaria no hay nada objetable en la misma como tal, cuando se trata de mezcla y la asimilación es imposibilitada por los grupos racistas, la objeción no yace en la asimilación sino en el trato desigual que pudiera surgir hacia los asimilados. Asimismo, en el segundo caso de asimilación 'voluntaria' que vimos, el problema no yace en esta por sí misma, sino en las condiciones y el contexto discriminatorio que conduce a las personas a pensar en asimilarse para recibir trato igualitario.

Ahora bien, en la asimilación forzada es claro que se viola el principio de trato igual que defiende el liberalismo, ya que en él se establece como inaceptable la interferencia de políticas encaminadas a que las personas se asimilen en dichas condiciones. Los multiculturalistas consideran que el Estado debe velar porque las políticas que implemente no lleven a este tipo de asimilaciones, ya no digamos violentas, sino forzadas por su afán 'homogenizador'. La respuesta que surge del liberalismo igualitario es que "la compulsión por prevenir que estas medidas sean efectivas es en el mejor de los casos una muy inferior alternativa a tomar medidas dirigidas a terminar con el trato injusto [que reciben estos grupos], que yace en la raíz del problema".²⁷ Así pues, el caso de los indígenas es un buen ejemplo para describir la dinámica que se debe seguir, puesto que el impedir que se incorporen a la dinámica de la corriente predominante que tiene lugar en el Estado donde subyacen, mediante derechos autonómicos y de autogobierno en virtud de la preservación de sus tradiciones, y tomando como argumento que fueron sometidos con la conquista, es una muy inferior solución a encaminar políticas que promuevan la igualdad de

²⁷ Brian Barry, *Op. cit.*, p. 76.

oportunidades para ellos, y que permitan resarcir los daños que dichos grupos han recibido por actos de omisión del Estado o por lo que sea.

Lo que aquí vimos como denominador común para resolver los problemas que pudieran derivar de la asimilación de los grupos, no es otra cosa sino el trato igual para las personas. Brian Barry nos dice en este sentido que: "el punto del liberalismo igualitario (...) es asegurar que la gente que es diferente sea tratada equitativamente".²⁸ Los multiculturalistas objetan del liberalismo igualitario que para cumplir su ideal de trato igual para las personas, ciego ante la diferencia, necesita asimilar opresivamente a los grupos hacia la cultura mayoritaria, esto como vimos es falso, puesto que la asimilación no es necesaria para asegurar el trato igual de las personas; asimismo, cualquier asimilación que de hecho tenga lugar no pueda ser objetada por el liberalismo en la medida que no exista una contradicción entre dicha asimilación y el igual trato y respeto para las personas. Lo que existe es la posibilidad de que todos sin importar su identidad ni si ésta es originaria o producto de la asimilación, sean tratados de manera igual. La asimilación en sí no es buena ni mala ante los ojos del liberalismo igualitario, por encima de la moral yace la justicia, y nada más justo que el trato igual de las personas. La carga moral que ponen los multiculturalistas a la asimilación es, de hecho, equívoca puesto que antes debería estar el trato igualitario de todas las doctrinas comprensivas, en eso estriba la neutralidad del liberalismo como veremos a continuación.

3. Neutralidad y Justicia en el Liberalismo Igualitario

Hemos puesto en tela de juicio los argumentos que los autores multiculturalistas utilizan para demostrar que el liberalismo no puede ser neutral. Según ellos la pretensión liberal de un Estado neutral entra en conflicto con los valores de autonomía y derecho a la diferencia de las culturas minoritarias al interior de éste, por lo que el liberalismo tendería a volverse en un opresor de quienes no comparten el sentir liberal. Como vimos, esta visión es errónea en tanto proviene de una incomprensión sustancial de los postulados liberales, misma que

²⁸ *Ibid.*, p. 76.

lleva principalmente a subestimar el papel que la individualidad juega para la teoría liberal como mecanismo de protección ante las potenciales opresiones del Estado.

Una vez concedidas las condiciones de autonomía y derecho a la diferencia en el sentido que estos términos son entendidos aquí, es necesario tener reglas mínimas de cooperación social; el liberalismo igualitario brinda estas reglas mediante herramientas tales como el trato igual de las personas, mismo que es garantizado por las instituciones afines al liberalismo.

Así pues, la crítica al liberalismo en el sentido de que éste no puede reclamar neutralidad completa, es de hecho una 'crítica floja', como la califica Brian Barry, puesto que a pesar de los muchos argumentos que los multiculturalistas han vertido para demostrar que el liberalismo es de alguna manera una ideología politizada y que, por lo tanto, no puede "ofrecer un espacio neutral en el que la gente de todas las culturas pueda encontrarse y coexistir".²⁹ no hacen ningún intento por definir qué sería la completa neutralidad cultural verdaderamente, ni por qué el liberalismo debería estar comprometido con ella. El liberalismo no sólo no es una teoría que considere como un fin del Estado *promover* la diferencia cultural como ya vimos más arriba, sino que además no es posible pensar en un terreno de neutralidad cultural tal que demuestre su necesidad a menos que no existieran diferencias culturales, y para tal caso la neutralidad dejaría de tener sentido.

La realidad es que "el liberalismo es neutral porque es justo".³⁰ La justicia de la doctrina liberal radica en el tratamiento igual de las personas, la privatización de las doctrinas comprensivas de la sociedad es la única manera de asegurar que todas ellas puedan existir en el sentido que vimos cuando hablamos de autonomía y diferencia. En la medida que una concepción del bien yazca alejada de la arena política, es posible garantizar el trato igualitario de las personas independientemente de cual sea su adscripción cultural, étnica, religiosa, o de cualquier índole. Las culturas, en el sentido de estas reflexiones, pueden ser reconocidas por el Estado, al igual que las religiones, no hay ningún problema con eso. Lo único que se debe garantizar es que serán tratadas con equidad, y para

²⁹ Charles Taylor: "The Politics of Recognition" en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton, Princeton University Press, 1994), p. 62.

³⁰ Brian Barry, *Op. cit.*, p. 28.

conseguir esto, ninguna de ellas debe entrar en el ámbito de lo político. La "neutralidad es, entonces, una noción coherente que define los términos de igual trato para diferentes religiones",³¹ y para las culturas.

Hay que poner un especial énfasis en el derecho y la libertad que deben poseer las personas para conseguir sus aspiraciones. El liberalismo igualitario reconoce que existen distintos tipos de aspiraciones para diferentes tipos de personas. De hecho, en la teoría rawlsiana se deja claro que todos estamos comprometidos con un ideal de la 'buena vida', y algunas cosas son necesarias para lograr estos compromisos, cualesquiera que sean sus contenidos; estos requerimientos para conseguir la buena vida son denominados por Rawls como 'bienes primarios'.³² Éstos son los bienes sobre los que habrá que discriminar las diferencias en virtud de los menos aventajados en condiciones de justa igualdad de oportunidades, cumpliendo con el igual esquema de libertades para todos. Esta parte de la teoría de Rawls proviene del compromiso que la misma tiene con la igualdad. "Una teoría de la justicia no podría ser reconocida como tal si permite que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad",³³ es decir, por características propias de la lotería de la vida sobre las cuales la persona no tiene ningún control. Uno no elige si nacer en una familia rica o en una pobre, como tampoco lo hace respecto a su inteligencia o sus capacidades físicas. El azar influye en hacer de la vida de las personas una cuestión de fortuna o desgracia, y una teoría de la justicia debe tomar estas cuestiones en consideración. Es por esto que teorías como la de Rawls son, además de teorías liberales, teorías igualitarias.

El liberalismo igualitario considera importante establecer un igual esquema de libertades para todos. En la teoría de Rawls, este punto corresponde a su primer principio de justicia, que ya mencionamos arriba, y al cual llega a través de la posición original, cuya cualidad más atacada en los términos que aquí nos interesan es el velo de ignorancia. La libertad individual, en el contexto en el que nos encontramos, es la más importante al ser tomada en consideración. De hecho es tan importante que el único terreno legítimo para restringir la una libertad básica particular, es si este hecho asegurará un sistema de

³¹ *Ibid.*, p. 29.

³² Véase Rawls, *A theory of justice*, pp. 73-80.

³³ Roberto Gargarella, *Las teorías de la Justicia después de Rawls*, p. 40.

libertades básicas más extenso para todos. De igual manera, la única justificación para distribuir desigualmente cierta libertad básica, es asegurar que las personas que gozan de menor libertad por la lotería de la vida, poseerán un mayor sistema de libertades básicas del que hubiera tenido de no haberse distribuido desigualmente (acorde con el segundo principio de justicia rawlsiano: el llamado principio de diferencia). El sistema de libertades iguales es absoluto constructivista. La libertad es, en este sentido, un bien primario.

No nos extenderemos en explicar a fondo la teoría rawlsiana y sus críticas porque ese no es el fin del presente trabajo; sin embargo, sí me gustaría decir aquí que la herramienta de la posición original tal y como Rawls la delimita, no capta satisfactoriamente los fines de equidad que Rawls persigue. El velo de ignorancia, en este sentido, si bien deja fuera cuestiones de la identidad de las personas –*por considerarlas importantes*, según vimos– no deja de estar exento de errores por este motivo. Sin embargo, la crítica no debe dirigirse, como hacen los multiculturalistas, a que estas cuestiones no son consideradas por Rawls como importantes, sino en el sentido de cómo lograr que los principios de justicia que de la posición original deriven, pueden ser producto de un acuerdo entre personas que conocen sus intereses.

Así, tenemos críticas a la teoría rawlsiana, tales como aquella del gran filósofo estadounidense Ronald Dworkin, que consideran las conclusiones formuladas por Rawls como demasiado insensibles a las aspiraciones de las personas, y por tanto insuficientemente igualitarias. Para este autor, al elaborar una teoría de la justicia, debe tomarse en cuenta, antes de la posición original, el “*equal respect and concern*”, es decir, el respeto y el ‘interés’³⁴ igual por las personas. En la teoría de Dworkin, que si bien comparte el carácter deontológico de Rawls, encontramos más una construcción de ética que de filosofía política. Es muy importante tomar en cuenta lo que él llama la ‘ética de desafío’, que se refiere a algo que es valioso como un proceso para conseguir una meta sin importar si se consigue o no. En el modelo del desafío “una vida buena tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza (...) los acontecimientos, los logros y las experiencias pueden tener valor ético aun si no tienen el menor impacto más allá de la vida

³⁴ *Concern* en el contexto que se utiliza aquí, es un término difícil de traducir, pero considero que la palabra interés expresa en buena medida el sentido que quieren enfatizar los teóricos políticos contemporáneos que utilizan esta frase, aunque no llega a ser en cierta medida inexacta.

en la que ocurren".³⁵ Así, una teoría de la justicia debería hacer respetar que las personas tienen distintos planes de vida y distintos desafíos. Por este motivo, el índice de bienes primarios que Rawls hace, resultaría insensible tanto a las dotaciones de los recursos de la lotería de la vida como a la ambición y laboriosidad personal.

Lo importante de la teoría de Ronald Dworkin, es que busca construir un liberalismo que sea capaz de justificar la existencia de un Estado donde la neutralidad se refleje en la aceptación de las distintas concepciones del bien, dentro del modelo de la ética de desafío; es decir, consigue el mismo fin que John Rawls buscaba, pero por otro medio. Por otro lado, la distribución de los recursos que posee la sociedad debe ser hecha de acuerdo con las necesidades de cada uno y su ética de desafío. Dworkin propone para esto una subasta ideal en cuyos detalles no ahondaré.³⁶ Precisamente por estos motivos es que a Dworkin se le considera como un autor que intenta parchar ciertos huecos que deja la teoría rawlsiana, pero que llega a las mismas conclusiones en lo que a la justicia se refiere.

Brian Barry también ha formulado una muy interesante reflexión en torno a los formulados que Rawls expusiera inicialmente. Como lo hace Dworkin, Barry crea una posición original distinta a la de Rawls. Sus postulados son muy importantes para lo que aquí nos interesa. En esta posición original, que Brian Barry formula a partir de una construcción de contractualismo ético de Thomas M. Scanlon, tenemos que las partes del contrato del cual vendrán los principios de justicia, son conscientes de sus identidades y, por tanto, de sus propios intereses, además, no están simplemente motivadas por el simple deseo de promover sus intereses, sino motivadas parcialmente por llegar a un "acuerdo razonable" y con la aproximación central de si podrían rechazar razonablemente un principio que los otros pudieran aceptar también.³⁷ No detallaré exactamente como se lleva a cabo el proceso, pero la idea es que con "la aproximación scanloniana (...)" se alcanzan los

³⁵ El modelo del desafío es fundamental para construir una filosofía que se enmarque en el pluralismo, independientemente de la ética de impacto. Véase Ronald Dworkin: *Ética privada e igualitarismo político*, (Barcelona, Paidós, 1993), La cita es de la página 116.

³⁶ Para ello, véase, *Ibid.*, pp. 88-96.

³⁷ Véase: Brian Barry: *Justice as Impartiality*, (New York, Oxford University Press, 1995), pp. 67-72. Así como T.M. Scanlon: "Contractualism and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), 103-128, de donde provienen las reflexiones originales que utiliza Brian Barry.

objetivos de Rawls mejor que la construcción propuesta por Rawls mismo”.³⁸ ¿Qué quiere decir esto? Simplemente, que los principios de justicia pueden ser defendidos con las implicaciones que Rawls busca, pero con una herramienta distinta y mejor. Brian Barry denomina ‘derechos básicos’ al tipo de derechos que según el primer principio de justicia de Rawls, debe interesar igualmente a todos los miembros de una sociedad. Son derechos universales que se aplican a todas las personas independientemente de su membresía cultural o su identidad religiosa, mismos que todos estarían dispuestos a aceptar como resultado de un acuerdo razonable de justicia que establezca los parámetros de cooperación social que deben reinar. Los derechos básicos son tan apremiantes que nadie estaría dispuesto a aceptar razonablemente su distribución desigual, a menos que en esto se esté jugando la totalidad del sistema de libertades, o que se justifique ante los menos favorecidos de la sociedad, en presencia de la igualdad de oportunidades, lo cual es acorde con el ‘principio de diferencia’ rawlsiano.

Ahora bien, las líneas en torno a las anteriores reflexiones me las he permitido para mostrar, a través de estos tres autores –mismos que son sólo apenas una pequeña muestra– cómo el liberalismo igualitario busca la incorporación de las doctrinas comprensivas de la sociedad en los principios de justicia, y no niega ese derecho ni siquiera a concepciones del bien iliberales. Por supuesto, habrá quien diga que no es posible que culturas o identidades iliberales puedan llegar a aceptar principios universales tales como la libertad individual que es un precepto propio del liberalismo. Pero esto no es cierto, el hecho de que algunas personas no compartan la visión liberal no resta por sí mismo en nada la validez a los argumentos del liberalismo. Es más, como dice Brian Barry, de hecho “difícilmente podremos encontrar un país en donde dichas ideas [universalistas] no tengan adherentes”,³⁹ y podríamos acotar esto diciendo que de hecho en casi las sociedades podríamos encontrar a gente que comparte las ideas de derechos universales, y quizá, particularmente en las sociedades cerradas independientemente de su origen.

El liberalismo es neutral porque ofrece un nivel mínimo de equidad entre los ciudadanos y sus distintas identidades. Establece la forma en que las personas deben de ser

³⁸ Brian Barry: *Justice as Impartiality*, p. 70.

³⁹ *Ibid.*, p. 6.

tratadas por el Estado y, por supuesto, cómo no deberían de ser tratadas, a través de reglas de justicia cuya función es evitar los conflictos sociales de cualquier escala puesto que significa derechos y deberes para todos. La justicia liberal igualitaria es un parámetro para valorar las reglas morales de una sociedad, significa la preeminencia de lo justo sobre lo bueno. Bruce Ackerman se refiere a esta búsqueda liberal para encontrar un mecanismo que permita que distintas concepciones del bien diciendo que: "la historia del pensamiento liberal puede leerse como una serie de esfuerzos por idear modelos deliberativos que permitan a los participantes políticos hablar entre sí en una forma adecuadamente neutra".⁴⁰ Es decir, una suerte de condiciones ideales del terreno político donde las creencias particulares no importen para deliberar principios básicos de cooperación en sociedades complejas.

El sentido de los derechos básicos universales es posible comprenderlo mejor con las palabras de Isaiah Berlin sobre la libertad: "Si quiero preservar mi libertad, no es bastante decir que no debe ser violada a no ser que su violación sea autorizada por alguien (...) Tengo que establecer una sociedad en la que tiene que haber unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar",⁴¹ es decir, debe estar enraizada en las estructuras más fundamentales de la sociedad en su conjunto.

Las libertades cívicas son muy importantes porque permiten a las personas formar y revisar sus creencias acerca de qué es valioso, lo cual es una precondition crucial para perseguir nuestro interés esencial por permitirnos una buena vida. El individuo consciente actúa como tal para perseguir ciertas metas o propósitos, basándose en creencias que posee sobre aquello que vale la pena tener, hacer o alcanzar. Estas creencias dan sentido a nuestras vidas y proporcionan el parámetro con el cual medimos lo que vale la pena hacer. Sin embargo, el hecho de que cobren tanta importancia no significa que dichas creencias no sean erróneas en algún caso.

⁴⁰ Bruce Ackerman: "¿Por qué dialogar?, en Revista *Metapolítica*, (México, CEPCOM, No. 6, Vol. 2, abril-junio, 1998, pp. 207-222) La cita corresponde a la p. 213. Curiosamente, este argumento similar al utilizado por Habermas en su famosa discusión con John Rawls. Véase: Jürgen Habermas & John Rawls: *Debate sobre el liberalismo político*. (Barcelona, Paidós, 1998).

⁴¹ Isaiah Berlin: "Dos conceptos de libertad", en I. Berlin: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, (Madrid, Alianza, 1988) p. 271.

Lo importante aquí, es que podamos tener garantizadas las condiciones sociales necesarias para inteligentemente decidir por nosotros mismos lo que es valioso en la vida. Estas condiciones incluyen las garantías de interdependencia personal aseguradas por las libertades de ciudadanía necesarias para tomar decisiones libremente. Las personas deben ser libres no sólo para actuar de acuerdo a sus creencias religiosas, por ejemplo, sino también para cuestionar dichas creencias, y adoptar otras distintas de considerarlo necesario, sin que esto signifique una reducción en la garantía de sus libertades o de sus bienes primarios, ni penalización o discriminación por parte de la sociedad. Este valor es fundamental para conseguir el auto-respeto (*self-respect*), como lo llama Rawls, que no es otra cosa sino la precondition de cualquier proyecto de vida que alguien crea que vale la pena tener y perseguir. La libertad para examinar nuestras creencias es absolutamente necesaria para conseguir el auto-respeto, puesto que permite confirmar que éstas valen la pena. La decisión sobre hacia qué dirección dirigir nuestras vidas es nuestra y de nadie más, pero es además un asunto sobre seleccionar lo que creemos es la más valiosa de las opciones que tenemos disponibles, escogiendo desde un contexto específico de decisión que provee a las personas con diferentes formas de vida.

Ahora bien, mencionamos que un igual esquema de libertades para todos garantiza que las personas podrán escoger un proyecto de vida de acuerdo a sus prioridades a partir de una base mínima de igualdad entre los miembros de la sociedad. Así mismo dijimos que según el liberalismo igualitario, la única justificación para una distribución desigual de las libertades sería si éste hecho garantiza un beneficio para los menos aventajados. Para liberales como Rawls, Dworkin o Barry, la forma para 'justificar' estos principios de justicia varía, pero el hecho es que consideran a éstos como mínimos de cooperación social. Dworkin, por ejemplo, considera que la repartición de bienes debe interesarse más en las necesidades del proyecto de vida de las personas mediante la ética de desafío; Barry, por su parte, considera que la herramienta de un velo de ignorancia para los participantes de una posición original, no responde a los intereses que buscaba Rawls y por tanto encuentra en la formulación de Scanlon una mucha mejor manera de hacerlo. Pero todos ellos están de acuerdo en la igualdad de esquemas de libertades y la igualdad de oportunidades. Así mismo, comparten el hecho igualitarista de que los principios de justicia deben ser ciegos

ante las diferencias que parten de las desigualdades fruto de la lotería de la vida, pero el criterio debe ser razonablemente aceptable para todos.

Will Kymlicka, por su parte, ha ofrecido una interpretación de esta neutralidad del liberalismo en virtud de las minorías culturales de los Estados. Como ya hemos mencionado Kymlicka intenta conciliar la idea del respeto por el individuo, con la idea de respeto por el grupo, de hecho, lo que él afirma es que las demandas por derechos culturales deben ser vistas como demandas liberales. En efecto, el compromiso que Kymlicka dice tener es más bien con el liberalismo y de ahí su visión de defender el valor de la membresía cultural como un necesario liberal.

El argumento en cuestión parte de la reflexión de que, como dijimos, la única justificación para distribuir libertades de manera desigual, es si esto beneficia a los menos aventajados; desde la postura de Kymlicka, el hecho de que sean las culturas minoritarias quienes generalmente yaczan en condiciones de desventaja, al menos en lo que se refiere a comunidades indígenas y aborígenes debe de ser tomado en cuenta al momento de distribuir recursos y libertades. Por supuesto, el argumento de Kymlicka no se centra únicamente en un alegato sobre justicia distributiva en el mismo sentido que Rawls; de ser así, poco nuevo tendría que decir al respecto. La postura de Kymlicka se centra en considerar a las necesidades y estructuras culturales como algo que debería ser tomado en cuenta como parte de los bienes primarios, o derechos básicos (dependiendo del enfoque que estemos utilizando) que los liberales toman en cuenta al distribuir el igual esquema de libertades. Según él, los "liberales deben preocuparse por el destino de las estructuras culturales, porque mediante la posesión de una estructura cultural rica y segura la gente puede darse cuenta en una manera vívida, de las opciones que tienen disponibles, e inteligentemente examinar su valor";⁴² así, el argumento de Kymlicka nos dice que un contexto cultural específico nos dota de un espacio a partir del cual vislumbrar nuestras opciones y tomar decisiones acordes a nuestro proyecto de vida. El liberalismo habla de la necesidad de tomar libremente estas decisiones garantizadas en la variedad de opciones cuya existencia está protegida, en virtud de que las personas puedan cuestionar sus creencias sobre la vida buena. Will Kymlicka, nos dice que esto no es posible si no tienen

⁴² Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, (New York, Oxford University Press, 1989), p. 165.

una estructura cultural que les permita ser personas que tomen decisiones desde ese contexto. La postura de Will Kymlicka supone que de hecho hay un conflicto entre el respeto hacia los individuos y el respeto hacia los grupos, de ahí que su razonamiento lleve a concluir que necesitamos incluir derechos culturales dentro de las libertades básicas de los individuos, es decir, que en virtud de las personas y de sus opciones debemos brindarles un contexto protegido jurídicamente, para elegir entre sus opciones.

Sin embargo, esta posición parte de un error de interpretación fundamental que comete Kymlicka al tratar de insertar en sus puntos de vista a premisas propias del liberalismo igualitario. Explico esto: según Kymlicka, la inserción de la membresía cultural como un bien primario de las personas, garantizará que todos tengan la libertad para vivir sus vidas de la manera que elijan dentro de su comunidad cultural. Pero el profesor canadiense lleva su argumento más allá: para que una sociedad sea justa en el más amplio sentido del término, es necesario que las opciones que las personas tienen no se vean reducidas por política alguna; así, la libertad de membresía cultural dota, según este autor, a *todos* los integrantes de la sociedad con más opciones entre las cuales elegir, puesto que permite que culturas que actualmente yacen en riesgo de desaparecer sigan existiendo dentro de la sociedad plural en virtud de sus miembros.

Esta postura es errónea en varios sentidos. En primer lugar, como vimos arriba, no es función del Estado promover la diversidad cultural, sino asegurar su existencia y posibilidad. Por otro lado, Kymlicka argumenta que garantizar el estatus especial para distintas culturas al ponerlo como un bien primario fundamental, no equivaldría a dar poder a grupos fundamentalistas, puesto que todos tienen los recursos y libertades justas para "vivir su vida como lo elijan dentro de su comunidad",⁴³ es decir, no hay peligro en la medida que todos tengan un igual esquema de libertades, y exista en efecto la igualdad de oportunidades para los miembros de la sociedad que permite que estos sigan cuestionando sus creencias y sus opciones. Pero entonces, ¿cuál es el fin de elevar a la membresía cultural al nivel de bien primario si las personas ya tienen garantizadas sus libertades y derechos en contra de potenciales opresiones sociales? Como vimos anteriormente, generalmente el reclamo por derechos autonómicos culturales tiene como fin escapar del

⁴³ *Ibid.*, p. 171-172.

escrutinio que el Estado ciego ante la diferencia establece para todos, son derechos de excepcionalidad cuyo argumento versa sobre la supuesta necesidad de romper con el trato igual para las distintas concepciones del bien. Es decir, las reflexiones de Kymlicka tratan de proteger a las culturas del escrutinio público a través de un argumento de autonomía grupal. Pero si las personas poseen sus libertades básicas de manera tal que se les garantice el derecho de adscribirse a la doctrina comprehensiva que consideren la más adecuada para sus fines, no tiene sentido introducir en la arena política la membresía cultural que, por otro lado es parte de las opciones de las personas y que puede reflejarse mediante la libertad de asociación siempre y cuando esto no se traduzca en una reducción de las libertades de las personas externas a un grupo, ni en la imposibilidad de los miembros del mismo para cuestionar esa forma de vida.

El liberalismo igualitario reconoce distintas aspiraciones para distintos tipos de personas. Asimismo, reconoce que el trato igual a las personas es un mínimo de cooperación social, por ejemplo, los derechos humanos y su garantía son condiciones necesarias para evitar conflicto al interior de la sociedad, en eso radica la característica universal de estas teorías. Por el otro lado, los problemas de desigualdad que son propios de la lotería de la vida deben ser resarcidos una vez cumplido lo anterior y en virtud de la igualdad de oportunidades. Es incuestionable que unas culturas son menos aventajadas dentro de la sociedad que otras, la pregunta es si dichas diferencias deben ser motivo, como dice Kymlicka, de discriminación en el reparto de recursos y libertades en beneficio de alguna de ellas. Los autores de las políticas de la diferencia argumentan que la cultura es motivo suficiente para discriminar a favor de sus miembros; sin embargo, no parece haber un motivo suficiente para establecer que las diferencias grupales sean *per se* el motivo de la desventaja de dichos miembros y si lo son, no es claro que esto parta de una cuestión que viole la neutralidad del Estado. De hecho, el gran problema con las políticas de la diferencia es que tiende a desviar la atención de las políticas distributivas y de la raíz de los problemas. Por qué tendría que ser la cultura el criterio para discriminar positivamente en favor de una persona y no, por ejemplo, la pobreza independientemente de la cultura a la cual se adscriban los sujetos de esta categoría. El problema de las culturas que se encuentran en desventaja es generalmente un problema de igualdad de oportunidades, lo

cual nos indica que seguramente hay criterios mucho más adecuados que el de la cultura para abordar y solucionar el problema.

La igualdad de oportunidades es un punto necesario al pensar en justicia distributiva, si no se garantiza este punto, cualquier distribución será potencialmente injusta. Es por este motivo que el liberalismo igualitario pone tanto énfasis en este punto, es ahí donde todo lo demás cobra sentido; el igual reparto de esquemas de libertades básicas y la distribución igualitaria de recursos, requieren de la existencia de la igualdad de oportunidades porque asegura a los individuos el uso y disfrute de sus libertades, así como una ordenación equitativa de las personas en la sociedad, de manera tal que puedan defender su proyecto de vida.

Ahora bien, pensemos en el supuesto de Kymlicka en torno a los derechos culturales como bienes primarios. Él nos dice que la cultura nos brinda un referente desde el cual elegir entre el rango de opciones que las personas poseen. Sin embargo, la universalidad de libertades no niega esta cuestión en lo más mínimo. Como hemos venido diciendo a lo largo de este trabajo, el liberalismo reconoce lo importante que son la cultura, la religión, y demás asuntos que influyen en cualquier definición de 'lo bueno' que las personas tengan; pero esto, no significa que necesariamente deba ser el referente con el cual tratar a las personas. Por otro lado, la universalidad de derechos sería contraintuitiva si redujera el rango de opciones con que las personas se enfrentan, puesto que entonces significaría un atentado en contra de la igualdad de oportunidades. Sin embargo, esto no sucede puesto que el liberalismo protege la existencia de la diferencia siempre y cuando ésta sea un interés de las personas. La dosis de diversidad adecuada es aquella que resulta de las elecciones libres de los individuos dentro de un marco institucional justo. De hecho, el multiculturalismo sí tiende a reducir las opciones de las personas puesto que impone uniformidad y homogeneidad en sus adherentes bajo el abrigo constitucional que sus autores defienden so pretexto de preservar una cultura. Si como dicen los multiculturalistas, es función del Estado preservar una cultura, podemos ver que quiénes serán los más interesados en que el Estado actúe contraintuitivamente, protegiendo tradiciones que pueden ir en contra de los individuos y reduciendo su rango de opciones, serán precisamente los fundamentalistas que quieren imponer su doctrina en el mayor rango posible.

Entonces, ¿cuál es ante los ojos del liberalismo el papel de la cultura en el espacio público? Como ya dijimos, la diversidad es un valor en tanto expresión de la individualidad. El liberalismo, en referencia con lo dicho en el párrafo anterior, no exige que las culturas iliberales dejen de existir, simplemente que las culturas no son sujeto de derecho, mientras que las personas sí. De hecho, podríamos decir que es un sin sentido dar a cualquier concepción del bien el carácter de sujeto de derecho, puesto que ninguna concepción del bien se ha demostrado lo suficientemente compartida por todas las partes de la sociedad. Esto es algo que incluso resulta contradictorio para el pensamiento relativista.

Sin embargo, cualquier concepción del bien puede aceptar que se le trate de manera igual con respecto a las demás en virtud de su propia preservación, es decir, que se le trate justamente. Las culturas, por más iliberales que sean, son propiedad de las personas que las comparten, no de las instituciones del Estado. Las personas deberían ser libres para adscribirse a cualquier tipo de cultura incluso si esto significa que estarán en condiciones de desventaja, es decir, las personas tienen el derecho de renunciar *voluntariamente* a la protección que las instituciones liberales les otorgan; sin embargo, tienen también garantizado el derecho absoluto para recurrir a ellas cuando mejor convenga a su proyecto de vida, puesto que también tienen garantizada la posibilidad de cuestionar sus creencias. El liberalismo brinda a las personas "las reglas que dicen aquello que está permitido hacer, lo que elijan hacer con esas reglas es asunto de ellos. Pero nada tiene que ver con políticas públicas".⁴⁴ Si una persona escoge vivir una cultura que violente sus derechos básicos, por ejemplo, su integridad física, es asunto de ellos; en todo caso el derecho a no acogerse dentro de las garantías que defiende el liberalismo está dado, pero a todas las personas en su totalidad, no a cierta cultura en particular. Todas las personas son libres de elegir que hacer con su vida, no solamente alguien de acuerdo a su condición cultural.

Otro ejemplo es el uso de drogas para culturas que las utilizan para rituales tradicionales. Permitir el uso de drogas que actualmente yacen prohibidas porque son necesarias para una cultura en particular, los huicholes por ejemplo, no es un argumento que establezca una condición suficiente. Si lo es, en cambio, el hecho de que todas las personas son libres de hacer con su cuerpo lo que les plazca o que de hecho esas drogas son

⁴⁴ Brian Barry: *Culture and Equality*, p. 32.

menos dañinas que el alcohol y el tabaco, por ejemplo, pero el argumento es universal, no relativo. El igual trato para todos tiene sentido en la medida en que no se reduzcan las opciones de las gentes. Asimismo, es una condición mínima de cooperación, que cobra importancia en la medida que haya mayor igualdad de oportunidades para las personas independientemente de su afiliación cultural o religiosa.

Las personas tienen derecho a no aceptar las reglas mínimas de cooperación social si consideran que éstas coartan su proyecto de vida. Esto no significa que dejen de ser sujetos de derecho, de ninguna manera, puesto que siguen siendo protegidos por las instituciones del régimen pluralista. Se podrá preguntar por qué deben ser precisamente estas las reglas mínimas que deben aceptar las personas. La respuesta es que es justo, porque son reglas con las que todos pueden jugar, de las cuales todos pueden ser partícipes, los derechos son renunciables, pero no lo son las obligaciones, y las únicas obligaciones que el liberalismo considera como necesarias son aquellas que se tienen de respetar el carácter pluralista de la sociedad y que permiten la existencia y coexistencia de distintas doctrinas comprensivas independientemente de cuáles sean éstas. Los límites son las obligaciones para con el otro en virtud de uno mismo. La justicia por encima del bien. Por supuesto, habrá diferentes tipos de resultados para diferentes concepciones del bien, pero si está garantizada la igualdad de oportunidades y el trato igual de las personas, estos resultados serán fruto de las elecciones libres de las personas. El liberalismo supone trato igual para todos al igual que respeto por las distintas concepciones del bien de todos, pero no supone que todas las concepciones del bien producirán resultados iguales. La igualdad está en el trato que las instituciones brindan a los sujetos, no en las elecciones de éstos. La igualdad es un marco objetivo, mientras que el resultado de las acciones y elecciones realizadas dentro de este marco, es subjetivo. El liberalismo implica responsabilidad por nuestras acciones con respecto a los demás y para con nosotros mismos, mientras exista la igualdad de oportunidades ningún resultado será naturalmente injusto y, por tanto, sujeto al escrutinio público. Cualquier condición desigual que se dé como resultado de las elecciones de las personas es un producto de éstas y nada más.

Dijimos que el multiculturalismo tiende a desviar la atención del problema real de desigualdad que padecen los grupos. Decir que una cultura se encuentra en peligro de

desaparecer, no es lo mismo que decir que sus miembros estén también a punto de hacerlo. Es más, el hecho de que una cultura se encuentra en una posición de suma desventaja, no necesariamente significa que exista discriminación hacia sus integrantes por el simple hecho de compartir dicha cultura. De lo que generalmente nos habla el fenómeno de 'culturas oprimidas', es de un arraigado problema de desigualdad de oportunidades al interior de la sociedad.

¿Por qué debería un Estado invertir en la preservación de culturas que sus agremiados no se han interesado en preservar? Finalmente, los multiculturalistas abogan por dar derechos a las culturas en tanto tales, pero vimos que la promoción de la diversidad no es una función pública. Por supuesto que hay casos en los que las personas no pueden hacer nada por sí mismos para evitar que sus culturas desaparezcan. Por falta de recursos o por la imposibilidad para acceder a cargos públicos, nada pueden hacer para que su cultura no se pierda ante la corriente predominante. Sin embargo, este no es un problema de opresión cultural, tampoco es un problema que resulte del no-reconocimiento de cierta identidad cultural en la Constitución, por el contrario, de lo que estamos hablando aquí es de un muy grave problema de igualdad de oportunidades. Hacer algo por mejorar esta cuestión es una mucho mejor salida que brindar reconocimiento autónomico a una cultura en particular. Si las personas no tienen el poder económico, social o, incluso, político para poder conservar, por ejemplo su lengua a través de escuelas que las enseñen, de poco servirá que tengan el derecho a hablarla escrito en la Constitución.

Es posible que alguien afirme que resulta más fácil que los Estados brinden la autonomía a los grupos culturales, y así, puedan estos preservar sus culturas, que conseguir una igualdad de oportunidades suficientemente clara para que las personas puedan resarcir todo el tiempo que han estado en desventaja, de manera tal que puedan llegar a preservar por sí mismos sus tradiciones y cultura.

Sin embargo, cabe decir que garantizar la igualdad de oportunidades es un fin inherente a la justicia porque permite que las personas ejerzan su libertad en virtud de cualquier proyecto de vida que se tracen. La neutralidad liberal le debe a los ciudadanos esa posibilidad. Es aquí donde las políticas de distribución tienen su papel importante en tanto garantes de la igualdad de oportunidades. Es evidente que hay personas menos favorecidas

que otras, y por eso ellas deben ser las primeras en recibir el apoyo de las políticas públicas que el gobierno emprenda. Esta sí es una cuestión que atañe a la justicia distributiva que determine quién debe ser el primer beneficiario de las políticas públicas, en las que dicho sea de paso, siempre hay ganadores y perdedores, al menos, en términos de costo de oportunidad; es decir, donde estamos llevando a cabo una distribución desigual de los bienes sociales. Esto es, además, completamente coherente con la forma en que nos explicamos en problema de las minorías culturales mediante la teoría del nacionalismo de Ernest Gellner en el primer capítulo, donde la desigualdad social es un factor determinante que nos ayuda a concluir que no existe un argumento claro para determinar que la cultura sea necesariamente el mejor indicador para señalar quiénes deben de ser los primeros en beneficiarse de este reparto desigual.⁴⁵ Si bien puede ser un factor para excepción en la regla en algunas ocasiones no necesariamente hay una relación absoluta entre la cultura y las mencionadas desigualdades sociales, sino que el problema es una carencia de igualdad de oportunidades que se puede traducir en demandas de reivindicación étnico-cultural.

Ilustremos brevemente lo visto hasta este punto con el caso de las comunidades indígenas. En primer lugar, habrá quien diga que éstas no tienen sentido de la individualidad; que no existe el indígena en lo individual, sino que éste es su comunidad. El problema aquí es el mismo que tienen las teorías comunitaristas. ¿En qué medida es o no homogénea una comunidad? ¿Cómo determinamos sus 'acuerdos compartidos'? Y si lo anterior fuera posible, ¿qué hacer con la disidencia, podemos simplemente excluirla en virtud de los usos y costumbres? Kymlicka supone que para tratar con asuntos de esta índole es necesario poner una suerte de techo a los derechos autonómicos: los derechos humanos. Sin embargo, me parece que los derechos humanos no deben ser vistos como el techo, sino como el piso para la cooperación social. Son las obligaciones mínimas de los

⁴⁵ El autor John E. Roemer, por poner un ejemplo, ha trabajado en los últimos años en un modelo de igualdad de oportunidades para determinar cuál es el mejor referente al pensar en justicia distributiva, desde el marxismo analítico. Él demuestra empíricamente en varios de sus trabajos que pensar en la raza, por ejemplo, a través de políticas que han dado en llamarse *affirmative action*, es menos eficiente que pensar en el ingreso de las madres, para determinar qué personas deben ser tomadas en cuenta en los programas sociales de ayuda para la educación a familias de escasos recursos. Más allá de la raza hay parámetros más adecuados y más justos para discriminar positivamente, como el ingreso (*sic*). Véase por ejemplo, John E. Roemer: *Defending equality of opportunity*, Working paper, (New Haven, Yale University, 2001); *Equalizing opportunity through educational finance reform*, (New Haven, Yale University, 2001); *Does democracy engender equality?*, (New Haven, Yale University, 2001).

integrantes de la sociedad. Ningún tipo de autonomía tiene sentido si pone en riesgo estas garantías mínimas, y la mejor manera de hacerlos respetar es no integrar cuestiones de origen privado a la arena política. Ahora, si acotamos los derechos culturales en este sentido, ¿cuál es su fin entonces? Justo las demandas principales de los multiculturalistas tratan de la autodeterminación política, cuando lo importante es la igualdad de oportunidades.

Volvamos al derecho de hablar la lengua propia. Es un problema de igualdad de oportunidades puesto que los integrantes de algunos pueblos no son capaces de preservar sus propias lenguas con sus recursos actuales. Así que, ¿qué nos permite suponer que la autonomía política para dichas comunidades les permitirá preservar sus lenguas si sus recursos siguen escaseando y la igualdad de oportunidades sigue siendo algo desconocido para ellas? De esta manera, vemos que la sugerencia que parte de la aseveración de Kymlicka en torno a que “es muy difícil que las lenguas sobrevivan en las sociedades industrializadas modernas a menos que sean utilizadas en la vida pública”,⁴⁶ si bien no podemos decir que esta premisa sea enteramente falsa, sí resulta inexacta, puesto que lleva a este autor y a muchos otros de los que abordan el tema, a concluir que el Estado debe promover el uso público de las lenguas no-oficiales y, por lo tanto, *promover* la diversidad más que garantizarla. Por esta razón, se desvía la atención de los verdaderos motivos por los cuales las minorías nacionales no han sido capaces de preservar este rasgo cultural, es decir, de la propia igualdad de oportunidades, que es una herramienta de las personas para poder perseguir sus intereses, puesto que la existencia de éstos yace protegida por más diversos e iliberales que puedan ser.

Ahora bien, una vez visto lo anterior, quisiera solamente dejar asentado que la excepcionalidad en la regla para tratar con las minorías nacionales debe ser usada en virtud de todo lo aquí visto. El terreno en el que podría enmarcarse el trato desigual en beneficio de los menos aventajados tomando como referente a una cultura, no debe dejarse a más arbitrio que aquel dictado por la prudencia política, mismo, que por otro lado no debe estar sujeto a potenciales excesos, puesto que yace reglamentado por normas muy estrictas de protección para las personas en contra de posibles actos despóticos de los gobiernos. Si hay

⁴⁶ Will Kymlicka: “Modernity and national identity”, *Op. cit.*, p. 15

que poner un límite a la teoría liberal que éste sea la prudencia de acuerdo a sus fines: la supresión del conflicto por la diferencia. Pero siempre respetando los derechos básicos de las personas, sus opciones, sus libertades y tomando en cuenta sus obligaciones. Una sociedad bien ordenada requiere de todo esto, y quizá no haya necesidad de aludir a la prudencia salvo en casos excepcionales si se cumplen estas premisas, pero la neutralidad de la justicia liberal no se logra institucionalizando el conflicto, como terminan por hacer las premisas multiculturalistas, sino con el trato justo para las personas.

4. Una Nota sobre la Democracia

No es posible afirmar que los resultados de pluralismo e igualdad que cualquier liberal sensible gustaría de ver, aparezcan inherentes con el simple establecimiento de un orden democrático-liberal. Lo que sí parece claro, es que difícilmente estos resultados se podrán dar en un régimen distinto al que nos atañe. La democracia liberal debe ser defendida en aras del pluralismo y la igualdad, puesto que los posibilita como resultados de cooperación social gracias a las instituciones y a las bases sobre las que se sustenta.

¿Por qué la democracia ayuda a los fines liberales igualitarios? La respuesta es que este régimen ofrece las condiciones necesarias —que no suficientes— para establecer instituciones compartidas así como para conseguir cierta paridad en los ingresos de las personas y los grupos que coexisten al interior de un país, lo cual contribuye a impulsar la igualdad de oportunidades que, como vimos, es una condición mínima de orden y cooperación social. De esta manera, vemos que la creación y el mantenimiento de las condiciones sobre las cuales una democracia liberal se sostendrá es un asunto de suma importancia.

Para empezar, las instituciones comunes y la relativa paridad en los ingresos que mencionamos arriba, ayudan a que los resultados de las políticas democráticas puedan ser justos porque producen cierto nivel de identificación de los ciudadanos con su democracia, así como legitimación de políticas de redistribución para con sus conciudadanos. La justicia liberal igualitaria, es incompatible con grandes desigualdades de bienestar e ingreso, y la

reducción de estas desigualdades, sólo es posible si las personas consienten distribuir sus esquemas de libertades o derechos básicos, en virtud de los menos aventajados, aunque esto signifique un costo para ellas. Este es el tipo de reflexiones que llevan a Brian Barry a considerar un ideal de 'nacionalidad cívica',⁴⁷ es decir, la actitud de los ciudadanos que les permite realizar sacrificios por los demás, y saber que los otros lo harán también.

Quizá resulte paradójico que sea precisamente Brian Barry quien se refiera a este tipo de solidaridad para legitimar las políticas democráticas, y hay que tener cuidado antes de adelantar conclusión alguna, ya que *prima facie* este es precisamente el tipo de razonamiento que llevó al filósofo estadounidense Richard Rorty a decir en algún lugar que la postura de Rawls "se acerca más a la de Walzer que a la de Dworkin",⁴⁸ sugiriendo que en el fondo John Rawls es un comunitarista. Sin embargo, el tipo de nacionalidad al que Barry apela, no es por ningún motivo aquél al que la literatura multiculturalista y comunitarista hacen referencia. La nacionalidad cívica de este autor nada tiene que ver con ninguna acepción cultural o étnica, así como tampoco involucra asuntos de historia o tradiciones compartidas de una cultura homogénea.

El sentido que Barry intenta dar a su concepto es puramente de teoría normativa y se debe traducir como un compromiso con la igualdad de oportunidades,⁴⁹ que se refleja en políticas tales como la lengua oficial; es decir, políticas que significan cierto rango de culturalización sin que esto signifique una pérdida de las identidades particulares de las personas como vimos más arriba. La adquisición de una nueva identidad no significa un cambio absoluto en la cultura que practican las personas, del mismo modo que no quiere decir una pérdida de su identidad anterior. Podemos encontrar una muestra de este hecho en México y algunos de sus pueblos indígenas, los cuales sin perder su identidad propia eran parte del Estado incluso de manera personal. Votaban por el PRI (partido nacionalista mexicano del siglo XX), legitimaban los gobiernos extracomunitarios y, de hecho, recurrían a las instituciones del Estado mexicano para resolver asuntos internos (el Instituto Nacional

⁴⁷ Véase Brian Barry: *Culture and equality*, p. 80.

⁴⁸ Richard Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, (Barcelona, Paidós, 1996), p. 246.

⁴⁹ El propio Barry reconoce los peligros de utilizar la palabra 'nacionalidad', aunque considera que tiene la gran ventaja de "reflejar la forma en que las personas, de hecho, piensan y hablan [a diferencia de otros conceptos que serían ajenos] para cualquier persona que no sea un teórico político", y esto es algo que debemos tomar en cuenta. Brian Barry, *Op. cit.*, p. 80.

Indigenista es un ejemplo de esto). Independientemente de que, además, el Estado los consideraba como mexicanos, ellos no dejaban de sentirse indígenas y, al mismo tiempo, participar como mexicanos en la política nacional sin adjetivo alguno. Independientemente de las muchas argumentaciones y observaciones que deban hacerse en este sentido, esto es particularmente cierto en algunos lugares como Oaxaca, tal y como veremos en el capítulo correspondiente donde analizaremos estas afirmaciones. Por supuesto, esto no quiere decir que el Estado mexicano proveyera de una nacionalidad cívica a sus agremiados, en el sentido de Brian Barry, solamente es una forma de mostrar que una identidad no niega a la otra, del mismo modo en que la negación de una identidad no priva a una persona de una posterior aceptación –implícita si se quiere– de las instituciones de ésta en la medida que no sea en extremo cerrada.

La nacionalidad cívica que propone Brian Barry es un compromiso con ciertos principios rectores, así como con la democracia misma. Sin embargo, aunque Barry nos dice que “todas las partes deben creer que una concesión que hoy hace un partido debe ser igual a la concesión que hará otro partido mañana”,⁵⁰ y que dicha creencia tendrá lugar si los miembros de los grupos minoritarios y mayoritarios comparten, de hecho, sus instituciones comunes, me parece que el autor inglés falla en hacer suficiente énfasis en el rol que las instituciones democráticas tendrán que jugar en este sentido, como explico a continuación.

La propia democracia depende en cierta medida de la igualdad de trato y de condiciones que sus instituciones sean capaces de garantizar a los grupos de la arena política. En *Democracia y mercado*, Adam Przeworski nos dice que: “si algunas *fuerzas políticas importantes* no tienen ninguna posibilidad de imponerse en los conflictos distributivos y si la democracia no mejora las condiciones materiales de los perdedores, quienes esperan sufrir privaciones continuadas bajo las instituciones democráticas se rebelarán contra éstas”,⁵¹ la democracia debe proveer, así, oportunidades reales de mejorar el bienestar a todas las fuerzas políticas para que éstas tengan incentivos para continuar

⁵⁰ *Ibid.*, p. 89. ‘Partido’ en el sentido que utiliza Brian Barry, se refiere a una facción de la sociedad, más que a un partido político en el sentido moderno del término.

⁵¹ Adam Przeworski: *Democracia y mercado*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), p. 54. Las cursivas son mías.

desenvolviéndose en el marco de las instituciones democráticas. Sin embargo, como el mismo autor señala, esto no significa que la democracia “deba contener compromiso previo a favor de la igualdad, la justicia, el bienestar o lo que sea”.⁵² Los compromisos en este sentido no son factibles en la medida que no estén expresos como leyes, es decir, mientras no sean sino aspiraciones que no están garantizadas institucionalmente para exigir su cumplimiento.⁵³ Por otro lado, esto tampoco significa que de no haber resultados económicos satisfactorios, la democracia no pueda perdurar necesariamente, esto dependerá de la solidez de los marcos institucionales de la propia democracia.

Así, las instituciones democráticas deben ser imparciales y eficaces. Con imparciales queremos decir que todas las fuerzas políticas significativas tienen la oportunidad de triunfar de vez en cuando en la competencia de intereses y valores. Cuando nos referimos a que deben de ser eficaces, nos referimos a que las fuerzas políticas consideren que incluso perder en el juego democrático es mejor que apostar por un futuro no democrático. Esta ‘imparcialidad’ del modelo de Przeworski podría ser considerado como parte del trato justo para con los grupos al que se refiere la tradición liberal; es decir, es la garantía de que ningún grupo podrá adueñarse permanentemente de la arena política por el simple hecho de poseer cierta concepción del bien, del mismo modo en que ningún grupo puede imponer su propia doctrina comprensiva rompiendo con el marco institucional que da estabilidad a la sociedad porque, de hecho, no tiene incentivos para hacerlo, ya que los ganadores de hoy, pueden ser los perdedores de mañana y viceversa, por lo cual todos los grupos tienen la posibilidad –y los incentivos– para continuar participando en este juego sin que concepciones privadas sobre el bien se vean trasladadas al ámbito de lo público más allá de lo permitido por las instituciones. A esto, debemos sumar el papel de las cortes para preservar las reglas de trato igual para las personas, pero eso es tema de otro trabajo y de un debate muy amplio y complejo que en la actualidad se lleva a cabo.

Esto nos sirve para concluir que la democracia es importante para la consecución de políticas propias del liberalismo igualitario, ya que en estas mismas encuentra parte de su fundamento. Por su parte, estas políticas a las cuales nos referimos, encuentran en el ámbito

⁵² *Idem.*

⁵³ Volveremos a este tema al final del presente trabajo cuando en el último capítulo hablemos de los derechos jurídicos y su garantía.

democrático el terreno fértil ideal, ya que éste institucionaliza un espacio público donde caben todos independientemente de sus concepciones del bien y, por lo tanto, incentiva a los actores a llevar a cabo políticas igualitarias en virtud de ese propio espacio.

La arena política como la que hemos descrito aquí, deja lugar para actores tales como aquellos que se asemejan al concepto de Bruce Ackerman de los ‘revolucionarios liberales’, es decir, aquellos que “no anhelan una conversión radical. Aspiran a promover la increíble diversidad humana, no a suprimirla. El reto es trabajar a favor de la justicia social en la distribución de oportunidades para la riqueza y el desarrollo individual”.⁵⁴ Es muy interesante el hecho de que Bruce Ackerman utilice el término: revolución, para referirse a estos asuntos. La razón principal es que cualquier revolución propone dividir el tiempo en un antes y un ahora, para llegar a este nuevo comienzo hace falta un acto colectivo de participantes autoconscientes y movilizados. Por supuesto, un movimiento “no tiene que provocar un cambio *total* de los principios rectores para calificarlo como revolucionario (...) nunca ha habido, y nunca habrá, una revolución ‘total’ de todas las prácticas al mismo tiempo”.⁵⁵ Así, se considerará como un acto revolucionario a cualquiera que cumpla con estas condiciones. Sin embargo, podemos agregar que muchos de los grandes cambios no necesariamente se producen mediante revoluciones (en este u otro sentido), también tienen lugar gracias a cierto sentido de evolución institucional.

Lo más relevante de esto es que muchos de los cambios estructurales en materia de igualdad, por ejemplo, pueden ser conseguidos por revoluciones liberales al amparo del marco institucional dominante, puesto que una revolución en el sentido que la entiende Ackerman, no tiene por qué estar ligada con la idea de violencia. Sin embargo, lo que sí provee la revolución liberal es una base común para los grupos distintos. Todos defienden los mismos intereses: la posibilidad de preservar su idea del bien. Esto es posible porque cualquier grupo al impulsar un programa, lo hace desde el interior de las instituciones

⁵⁴ Bruce Ackerman: *El futuro de la revolución liberal*, (Barcelona, Ariel, 1995), p. 17. Este ensayo de Bruce Ackerman constituye una interesantísima reflexión en torno a un concepto casi olvidado hoy en día, además de que, a mi parecer, ofrece posibilidades muy importantes para reflexionar en torno a muchos movimientos que tienen lugar en la contemporaneidad, principalmente sobre los críticos de la misma. Para un buen análisis de esta formulación ackermaniana se recomienda al lector revisar: Eric Herrán: “Reflexiones sobre el concepto de revolución en el liberalismo contemporáneo” en *Fragmentos de teoría política*, (México, Ediciones Coyoacán, 2000), pp. 83-96.

⁵⁵ Bruce Ackerman, *Op. cit.*, p. 12.

democrático-liberales que lo posibilitan de manera justa. Es por esto que su compromiso es con el estado de derecho y con la posibilidad de preservar el cultivo de la división fundamental entre personas públicas y privadas. “La justicia revolucionaria (...) es ofrecida por un Estado de derecho que garantiza efectivamente a todos los ciudadanos su igual derecho a ser diferentes”,⁵⁶ el derecho les brinda los derechos fundamentales para que exista un igual punto de partida en la vida, y, volviendo a los jueces, “es su tarea interpretar este derecho, y no apelar a sus propias nociones privadas de perfección moral para resolver las disputas”.⁵⁷ Es de esta forma, como la democracia se vuelve algo más que un pretexto para celebrar y exagerar las diferencias; se vuelve un compromiso entre iguales. Un sistema político de confianza en lo que harán los demás y de obligaciones morales para con el otro. Confianza que deviene de las instituciones y del imperio de la ley que posibilitan las democracias modernas.

Este es el sentido en el cual debemos entender la disidencia de los grupos en el marco de la democracia liberal. Los movimientos en defensa de alguna causa deben manifestarse dentro de los propios límites institucionales del régimen. Me parece que de lo contrario ni siquiera encontrarían, en el mejor de los casos, algo más que oídos sordos a sus reclamos. Las instituciones son lo primero porque significan que la justicia está antes de la moral. Esta es la manera de impulsar un programa en el ámbito democrático y con ello vemos la importancia de las decisiones de los jueces y los legisladores al considerar, o no, como razonable una demanda revolucionaria liberal. Cuando citábamos a Przeworski hablamos de las *fuerzas políticas importantes* cuya rebelión en contra de posibles resultados contraintuitivos de la democracia debe ser una preocupación. La revolución liberal es la manera en que grupos que *prima facie* no son relevantes en la arena política, pueden tornarse en fuerzas importantes en el devenir político de un Estado democrático liberal. En el caso de los indígenas algunos movimientos lo han comprendido.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁷ *Idem.*

POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA INDÍGENA

1. El Indigenismo y los Indígenas

El problema indígena es más antiguo que la nación mexicana, y en muchos sentidos, va de la mano con el desarrollo que se llevó a cabo en este territorio antes y después de la consolidación de lo que hoy conocemos como el Estado mexicano, donde incluso ya bien entrado el siglo XIX, José María Luis Mora decía que esa sociedad “no era realmente sino el *virreinato* de Nueva España con algunos vagos deseos de que aquello fuese otra cosa”.¹ El nacionalismo criollo, que bien podríamos identificar como el nacionalismo mexicano, adoptó a los indígenas para constituirse a sí mismo mediante la construcción de un pasado histórico con el cual su justificación pudiera tener sentido para todos aquellos a quienes deseaba integrar. Como vemos, esto es coherente con el modelo de Ernest Gellner que vimos en el primer capítulo, incluso tomando en cuenta que no estamos hablando de Europa.

Sin embargo, también podemos observar que ya entonces –y en ese sentido– el problema indígena era un asunto propio de la pasión, un producto de ese nacionalismo que hace a las Naciones. Desde esta visión, en el fondo los criollos y los indígenas pueden identificarse entre sí, ambos son los desposeídos, los excluidos. Y el nacionalismo criollo mexicano, que dicho sea de paso no se construyó en un día, encontró en la vinculación de ambos el vehículo perfecto para legitimarse a sí mismo en esa ‘*evolución histórica del pueblo mexicano*’ ya sea por medio de la famosa ‘*raza de bronce*’ de José Vasconcelos, o mediante la recurrencia a “la tradición y a los mitos e ideas que fueron formulados durante las guerras de Independencia. Tal fue el origen del extendido indigenismo y de la

¹ José María Luis Mora: “Análisis de la política mexicana”, en Álvaro Matute: *Lecturas universitarias 12. Antología: México en el siglo XIX* (México, UNAM, 1993), p. 261.

exaltación de los héroes de la Insurgencia",² como hicieron los nacionalistas de la Revolución que de alguna manera revaloraron y reanimaron algunas tradiciones que servían a los fines 'nacionalizantes'. Con la Revolución y la conclusión institucional de ésta, podemos hablar finalmente de una Nación mexicana en estricto rigor y dentro del marco teórico que proporciona Gellner, aunque no sea una Nación liberal y, evidentemente, no exista una nacionalidad cívica como ésta requeriría en el sentido de Barry que explicamos anteriormente.

Por supuesto, no es fin del presente trabajo discutir el proceso histórico de los pueblos indígenas, como tampoco lo es abordar el proceso histórico de la nación criolla mexicana. Pero las reflexiones anteriormente expuestas nos sirven para entender el contexto en el cual el problema indígena se inserta dentro de la realidad del país, así como para comprender la forma en que el indigenismo toma su curso hasta adquirir su forma actual.

Un sistema nacional amplio provee de un marco igual para todos los que a él se adscriben. Esto es porque el nacionalismo sobre el cual se levanta en un caso como el de México, se reviste con valores tomados de distintas tradiciones y culturas de la manera que mencionamos arriba. Es por este motivo que las políticas dirigidas hacia los pueblos indígenas de México, durante muchos años fue dictada en torno a la asimilación en el sentido que nos referimos a este concepto en el capítulo anterior; es decir, en primer lugar la asimilación de los pueblos indígenas a la corriente predominante del país se llevó a cabo de manera obligada para estos. Ningún ejemplo más claro que la imposición de la religión católica en la conquista misma que, a pesar de los sincretismos y rasgos diferenciales, persiste hoy en día dentro de muchas de las comunidades autóctonas como un 'uso y costumbre tradicional'.

Por supuesto, debemos entender que el Estado nacional mexicano no existía entonces, pero el impulso que se dio a la religión católica desde la nación criolla es evidente, principalmente con los mitos e ideas cuyo fin era precisamente ese, tal es el caso

² David Brading: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, (México, Era, 2000). Por supuesto, esta es una visión sobresimplificada de un tema en extremo interesante. Pero, desde mi punto de vista, gran parte de la discusión que estamos presenciando hoy en día con respecto a los temas que hemos abordado en el presente trabajo se relacionan directamente con este asunto.

de la virgen de Guadalupe, por ejemplo, y la importancia que tiene tanto para muchos pueblos indios, como para los grupos nacionalistas mexicanos.

Ahora bien, cabe resaltar que después de la asimilación forzada se esperaba de los grupos que no se hubiesen asimilado de manera cabal, una asimilación voluntaria al menos en el sentido del segundo caso que tratamos al hablar de este tema anteriormente, es decir, aquella que los grupos deciden asumir como resultado de la valoración de los beneficios que dicho proceso les pudiera acarrear. En algunos casos ésta, de hecho, se ha dado, principalmente en los lugares, y a partir de los momentos históricos, en que el beneficio es perceptible de manera clara para los actores. Como ejemplo tenemos a las comunidades indígenas en las cercanías de la Ciudad de México donde la aculturación y la asimilación voluntaria son asuntos de algún modo resueltos. Las demandas indígenas no tienen un corte autonómico y si bien las personas han hecho propia la lengua castellana como un medio para acceder a trabajos y puestos, no dejan de hablar sus propias lenguas que son transmitidas de generación en generación por nadie más que ellos mismos. Asimismo, el ejemplo de la tradición religiosa puede servir también para alumbrar este asunto, puesto que de algún modo fue preservado por las culturas indias una vez que se pudieron identificar con el mismo mediante la adaptación de la religión oficial a sus usos y costumbres.

En resumen, el trato que el Estado dio a los pueblos indígenas, no existía en los términos que a veces los defensores de las políticas de la diferencia quisieran, es decir, si bien es cierto que la asimilación de los grupos ha sido llevada a cabo de manera forzada, también es cierto que los pueblos indígenas en la contemporaneidad pueden asimilarse voluntariamente (independientemente del mestizaje que también es una forma de asimilación) si las condiciones les ofrecieran un beneficio considerable, lo cual no significa necesariamente un abandono absoluto de sus prácticas tradicionales. Por supuesto, esto no es algo que un liberal igualitario consideraría como justo, sobre todo si es un indicador de la carencia de igualdad de oportunidades; sin embargo, el problema central que un Estado neutral debería atender no es la asimilación en sí misma, sino precisamente la desigualdad de oportunidades y el trato desigual de las personas.

El indigenismo es una forma de atender los problemas que derivan de la asimilación forzada de las naciones indias al Estado mexicano, pero no sólo debe ser considerado como

un asunto de respuesta gubernamental o como una tarea exclusiva de políticas públicas, también debe ser considerado desde el ámbito de la teoría política sobre el cual se construyen las instituciones que enmarcan los actos de gobierno. Podemos encontrar básicamente tres variantes ideales representativas del indigenismo. En primer lugar, tenemos al que podría ser denominado indigenismo 'orgánico', mientras que en segundo orden tenemos al que debería ser llamado indigenismo 'romántico'. El tercer tipo de nuestra clasificación lo completa el indigenismo 'evangelista'. Los tres comparten la visión de que es necesario introducir al ámbito de lo público la protección de las culturas (léase: promoción de la diversidad) mientras que se distancian una de la otra en la consideración moral de qué es mejor para los indígenas. Cabe aclarar que estos son tipos ideales y que en muchas ocasiones es posible encontrar posiciones intermedias y argumentos prestados entre cada uno de ellos para formular sus señalamientos. A continuación las describo brevemente.

El indigenismo romántico considera que los pueblos indígenas no sólo son muestras folclóricas muy bellas de la diversidad cultural, sino que las culturas indígenas son una revelación. Evidentemente, para este tipo de indigenismo no se puede emitir juicio certero desde una postura 'occidentalizada' sobre los usos y costumbres de los pueblos indios puesto que el 'occidente' desconoce la verdad revelada a estas comunidades, y aunque la conociera, no la podría comprender. La sociedad moderna no está marcada por el progreso puesto que en lugar de evolucionar, involucre hacia el grado de patetismo en que yace inmersa con todos sus avances tecnológicos y científicos, así como con la terrible degradación moral en que se encuentra. Las sociedades indígenas, por otro lado, son de algún modo, sociedades perfectas donde no hay conflicto ni distinción social. No hay concepción de la individualidad y, por tanto, no existe la ambición. No existen las personas, sino la comunidad, misma que es absolutamente sabia porque yace dispuesta en concordancia con 'la madre tierra'. La comunidad se torna en la depositaria de la divinidad de la *pachamama* que hace de ella una fuente de solidaridad y armonía que la sociedad occidental nunca disfrutará. Esta vertiente ha sido llamada también indianismo, puesto que pugna por el regreso a las tradiciones indias que existían previamente a la conquista.

Quienes se adhieren a esta postura generalmente provienen de espacios no académicos, aunque también es posible encontrar argumentos que se revisten de teoría cuyas conclusiones conducen al mismo carácter fundamentalista. La cuestión central en este tipo de visión, es la consideración de que las tradiciones indígenas deben ser preservadas en virtud de sí mismas. El valor de la tradición es la tradición misma, la verdad revelada. Si bien, según este tipo de indigenismo, la tradición es la fuente de la felicidad para los individuos que la comparten, su preservación debe ser promovida en virtud de lo mucho que revela. Es lugar frecuente que quienes defienden la autonomía de los pueblos indígenas desde esta postura, mencionen por ejemplo, palabras que no se pueden decir en ninguna otra lengua que no sea aquella de la comunidad en cuestión. Por supuesto, pasan por alto que tampoco se pueden externar términos tales como física cuántica; pero eso no importa, en estas culturas yace depositada la verdad absoluta que se manifiesta en las tradiciones y acuerdos compartidos de dicha comunidad. De sus argumentos se desprenden varias contradicciones porque toman prestadas, al mismo tiempo, ideas propias del relativismo y del fundamentalismo, según ellos no son contradicciones en sí, sino productos de la incapacidad del hombre occidental para pensar en términos que no necesariamente tienen alguna razón lógica en las dimensiones desde las cuales pensamos. Evidentemente, el motivo para defender y preservar estas culturas es casi sagrado, ya que en ellas está una forma de vida 'evolucionada' de mucho mayor importancia que cualquier otra que no comparta las mismas premisas fundamentales. El tratamiento de la cultura es pues el de una verdad, o el de un vehículo para llegar a la misma, cuando menos.

Por otro lado, el indigenismo evangelista es la traslación del pensamiento social relativista para tratar a las culturas indígenas. Sin duda, es mucho más elaborada que la forma de indigenismo anteriormente descrita, y tiene su origen en el argumento de que no podemos juzgar ningún sistema de valores desde otro sistema de valoración social, puesto que ningún parámetro de verdad es cierto fuera del sistema en el cual se valore. En otras palabras, una cultura es tan válida como otra, puesto que cada una de ellas es depositaria de su propia verdad, ya que no hay una verdad única y exclusiva para todos los sistemas culturales y, por lo tanto, todas las visiones son igualmente válidas.

Por supuesto, esta forma de indigenismo no está exenta de las críticas que se dirigen al relativismo. En primer orden, su rechazo de una verdad universal termina siendo asumida por ellos como una revelación. En otras palabras, si ninguna verdad es universal, ¿quién dice que la verdad de que no hay verdad absoluta es cierta? Los relativistas, en este sentido, no sólo se colocan en una posición de iluminados, sino también como depositarios de una fuente de virtud y obligación que debe ser evangelizada. En palabras de Ernest Gellner, “esta obligación de difundir el Evangelio parece haber sido una parte integrante del Evangelio mismo”,³ con lo que son tan fundamentalistas como el que más, lo cual termina por destruir su teoría basada en un supuesto anti-fundamentalismo. A pesar de ser una rama históricamente tardía del indigenismo, y de que representa, en muchos sentidos, la forma en muchas personas abordan el problema actualmente, debe ser considerada como una consecuencia del contexto pluralista en el cual se enmarca y no tanto como una respuesta a las políticas indigenistas predominantes, puesto que de alguna manera no deja de ser parte de ellas, al contrario. Asimismo, su referente son las comunidades puesto que éstas representan, según esta visión, a una cultura u otra. Las comunidades son, así, las depositarias de las culturas, no las personas.

Otro de los problemas de esta visión es que si no puede utilizarse ningún marco de tratamiento de las culturas ni de ninguna verdad, entonces deberemos igualar también otras cosas, por ejemplo, las concepciones sobre el género. Gran parte de las comunidades indígenas, por ejemplo, son en mayor o menor medida opresivas con las mujeres. Así que, ¿cómo puede utilizarse el relativismo para defender culturas que no toman en serio la igualdad de trato de las distintas concepciones del bien en todos sus niveles? Si no hay verdad absoluta, entonces todas las culturas deben ser consideradas iguales, pero también con la concepción sobre el género se podrá seguir ese razonamiento. Todas las concepciones del bien, incluyendo aquella que considera al género femenino en términos de igualdad con el masculino, deberá ser considerada como igualmente válida para un relativista. Entonces, el indigenismo evangelista o relativista está siendo utilizado para afirmar culturas que niegan la igualdad de validez de las distintas concepciones del bien, a la que conducen sus argumentos. Otra variante de lo anterior es que frecuentemente el

³ Ernest Gellner: *Antropología y política*, (Barcelona, Altaya, 1999), p. 21.

indigenismo reafirma "culturas que a su vez niegan la igualdad de otras culturas; así la contradicción es doble".⁴ En otras palabras, los argumentos que están articulando quienes se adscriben a esta postura, están sustentados de manera no relativista. Cabría hacer el cuestionamiento de Ernest Gellner a este tipo de indigenismo: "si la verdad sólo puede existir en el interior de una cultura y de sus normas, ¿en qué vacío interestelar o intercultural articula su posición nuestro relativista?"⁵

La última variante es el indigenismo orgánico. Esta forma para tratar de abordar el problema indígena ha sido la forma predominante en que el indigenismo en México se ha manifestado históricamente, aunque a últimas fechas el indigenismo evangelista también ha adquirido una posición importante en el quehacer teórico y político. Sin embargo, el indigenismo orgánico tiene una gran importancia en México no sólo porque es la visión más extendida que los defensores de las políticas de la diferencia tienen con respecto a los indígenas, sino también porque ha sido la postura que el gobierno históricamente ha asumido para lidiar con el llamado problema indígena, y es también por este motivo que cuando las personas tienden a referirse al indigenismo en general, estén hablando precisamente de esta postura tan relacionada con la forma y las políticas que el gobierno ha empleado para con los indígenas. Sus postulados pueden resumirse diciendo que lo que este tipo de indigenismo propone es la integración de los grupos indígenas al Estado nación pero sin que esto signifique un abandono de sus tradiciones y creencias culturales, es decir, la integración con todo y sus valores culturales a la sociedad nacional. Las argumentaciones giran en torno a que los indígenas han sido 'ciudadanos de segunda', en el mejor de los casos, cuando no una suerte de parias sometidos a los designios malvados de la corriente predominante. Así pues, deben ser integrados al orden social predominante, pero se deben de respetar sus tradiciones ya que éstas son la fuente de su realización. En otras palabras, las tradiciones que han sido preservadas por estos pueblos deben de ser respetadas por la corriente predominante del Estado nacional, al mismo tiempo que los grupos indígenas deben insertarse al marco nacional respetando algunas premisas que para el régimen de éste son básicas, por ejemplo, los derechos humanos. Así las cosas, la integración de los pueblos indígenas, con todo y sus tradiciones culturales, significaría un enriquecimiento de la

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Idem.*

cultura nacional. Estos hechos, le brindarían a los indígenas la posibilidad de hacerse partícipes de la justicia social que el Estado debe proveer.

Como vemos, este tipo de indigenismo comparte ciertas argumentaciones del relativismo y de la corriente asimilacionista e incluso evolucionista clásica. Y es precisamente en este motivo donde yace su debilidad. Si de algún modo la cultura propia de las comunidades indígenas provee de las mejores condiciones posibles para perseguir un proyecto de vida a las personas que a ellas se adscriben, entonces pocas razones hay para su integración. Por otro lado, si con la integración conseguirían acceso a la justicia social como pretenden, esto no necesariamente significaría la desaparición de sus tradiciones, ya que como vimos, la integración a un orden propicio como el que aquí defendemos, no implica el abandono de las tradiciones y cultura por parte de las personas. Es curioso que este tipo de indigenismo haya sido el predominante, y un poco más adelante con el caso de Oaxaca veremos por qué.

Como hemos podido apreciar estas versiones del indigenismo están de acuerdo en que es necesario que el Estado proteja las prácticas tradicionales de las culturas indígenas como requisitos para su supervivencia. En lo que coinciden es en que el tratamiento diferencial hacia estos grupos debe darse en virtud de que son poseedores de una cultura en peligro y que, por lo tanto, debe ser institucionalizada. Por otro lado, se distancian entre sí en lo que a su parecer, sería lo mejor para los pueblos indígenas. Para el indigenismo romántico lo mejor para éstos es simplemente que los dejen en paz. Ya solos han conseguido su felicidad y poco de la civilización occidental podría mejorar su condición en el mundo. El indigenismo evangelista, por su parte, considera que lo mejor para estos grupos es vivir su cultura tradicional en la manera que han conseguido preservar a pesar de las reticencias del grupo predominante. Sin embargo, para esto es necesario que el Estado-reconozca la imposibilidad que tiene de juzgar las tradiciones de dichos grupos e institucionalice su existencia y, por lo tanto, la imperiosidad de tratarlos al menos en lo que a su cultura se refiere, como entidades autosuficientes. Claramente, podemos apreciar que el error que cometen es considerar que la cultura puede y debe ser un asunto público. Finalmente, los indigenistas orgánicos consideran que lo mejor para los indígenas es que

conservando sus tradiciones propias se integren a la sociedad nacional en virtud de los beneficios que esto puede brindarles.

Sin embargo, si los analizamos bajo la luz que se arrojó en los capítulos anteriores a éste, podemos ver que muchas de sus premisas son inexactas y, de hecho, tienden a desviar la atención de los verdaderos problemas que acogen a estas personas y a muchas otras que quizá no son parte de una cultura indígena, pero sí de la marginación generalizada que los regímenes no igualitarios que han tenido lugar en México provocaron o, al menos, no se han preocupado por subsanar.

Un problema propio del indigenismo aparte de las consideraciones anteriores, es que tiende a pensar en las culturas como elementos aislados de la realidad en la que se insertan. Las culturas no son la realidad misma puesto que esta última en su carácter contextual, ejerce sobre ella influencias que denotan la movilidad y la flexibilidad de las éstas para adaptarse a su entorno. Por lo tanto, argumentar que se debe preservar una cultura en virtud de su estado de indefensión es una inexactitud bastante común entre los abogados de las políticas de la diferencia y de los indigenistas en el caso particular que nos atañe en este momento. El pensar que una cultura debe ser la depositaria del derecho es desviar la atención de los verdaderos dueños de las culturas: las personas. Una cultura no debe protegerse para que puedan sobrevivir las personas que a ella se adscriben junto con su proyecto de vida, por el contrario, son las personas quienes deben de estar protegidas para que puedan preservar lo que consideran es importante para ellos. Las culturas no son como las especies en peligro de extinción, principalmente porque no son valiosas en sí mismas sino que son las personas quienes las hacen valiosas para ellos. De ahí que éstas no sean estáticas y que las personas deban protegerlas; también por eso, se debe garantizar a las personas la posibilidad de mantenerlas y transmitir las.

Sin embargo, los indigenistas tienden a creer que las culturas son valiosas *per se*, ya que han sobrevivido a pesar de la opresión y la marginación. Esta visión de las cosas no es exacta puesto que como dice Héctor Díaz-Polanco:

el hecho de que se observen particularidades culturales en estos grupos, no autoriza para considerarlos (...) como portadores de una originalidad que les permitiría acceder a una 'vía'

propia, a realizar sus propios 'esquemas' de desarrollo, al margen de las leyes generales de desarrollo de la formación social en la que ya están insertos. Esto es, por supuesto, un grave punto de desacuerdo entre etnopopulistas y marxistas, puesto que los primeros no sólo conciben esa vía como una posibilidad realizable, sino también deseable.⁶

Quizá resulte extraño para muchos que un autor marxista como Héctor Díaz-Polanco, que además ha tenido un rol político importante dentro de la discusión sobre los pueblos indígenas de México, asuma una postura crítica del indigenismo y de aquéllos a los que él llama 'etnopopulistas'; pero en realidad esto no es nada difícil de explicar. De hecho, el marxismo está más cercano al liberalismo que a teorías de corte comunitarista, puesto que también es una teoría universalista. De hecho, "Marx compartía con los liberales victorianos contemporáneos la noción de que existía una noción válida universal de progreso".⁷ Para los marxistas, la respuesta a las desigualdades era la misma en todos lugares bajo ciertas circunstancias también idénticas. Sin embargo, en lo que se diferencia sustancialmente de las teorías liberales clásicas y contemporáneas, es en que para éstas últimas sí importan el derecho y las instituciones.

Para el marxismo, simplemente había que deshacerse de toda la superestructura para conseguir el ideal igualitario. Es por este motivo que Héctor Díaz-Polanco puede hoy sostener que para el indigenismo: "el 'respeto' [a la diferencia de las comunidades indígenas] se reduce a mantener ciertos rasgos superestructurales, siempre que éstos no contradigan los 'aspectos estratégicos' de la cultura nacional",⁸ y también es este el motivo por el cual el marxismo ya no es discutido hoy en día en que sabemos que las instituciones

⁶ Héctor Díaz-Polanco: *La cuestión étnica nacional*, (México, Fontamara, 1998), p. 47. Negritas en el original.

⁷ Brian Barry, *Culture and equality*, (Cambridge, Polity Press, 2001), p. 4.

⁸ Héctor Díaz-Polanco: *Ibid.*, p. 41. Debemos considerar que esto no significa que Héctor Díaz-Polanco considere las autonomías indígenas como algo necesario. De hecho, su postura puede resultar más radical que la de los propios indigenistas románticos, en este sentido. Sin embargo, el punto que he querido hacer notar aquí, es que para este tipo de autores la defensa de la autonomía indígena no deriva de ningún tipo de necesidad de los derechos culturales, como tampoco versa sobre cuestiones de reconocimiento de los usos y costumbres que tanto defienden los indigenistas. Desde esta postura, la autonomía puede ser un mecanismo para exentar a las *personas* de la superestructura que el sistema capitalista les impone, y con las cual los oprime. Sería un absurdo para este tipo de marxismo, superar la fachada institucional del sistema capitalista, con más instituciones que deriven de este mismo orden.

importan. La justicia social que incorpora el indigenismo orgánico a sus postulados, es una ficción para los marxistas.

Por el contrario, para los liberales es una imposibilidad en tanto no exista un contexto institucional que la permita, y dicho contexto es precisamente el trato igual para las personas independientemente de si son o no indígenas. En otras palabras, según el liberalismo al que adscribimos las reflexiones que hemos venido desarrollando, la justicia social es incompatible con el ideal igualitario –de donde quiera que este provenga– en la medida en que se trabaje con postulados diferenciales tales como los defendidos por los multiculturalistas. Si estamos suponiendo que las personas menos aventajadas de una democracia yacen en dicha posición debido a su adscripción cultural y al trato que a ellos dirige la corriente predominante, entonces debemos suprimir el trato desigual, no agudizar la diferenciación pública.

Me pareció importante hacer este breve recuento sobre el indigenismo en nuestro país porque es precisamente dentro de este marco donde tiene lugar la discusión sobre la autonomía de las comunidades indígenas que existen al interior del Estado mexicano. Como vemos, no tienen un sustento originario demasiado sólido, y la discusión no retoma los argumentos más adecuados para defender su causa.

2. Los Usos y Costumbres

Ahora bien, es necesario explicar en este punto en qué consiste el reclamo indígena, por supuesto, ésta no es una tarea fácil ya que involucra muchos aspectos, como hemos venido diciendo, la discusión yace un poco distorsionada por las pasiones y, en muchos sentidos, indebidamente planteada.

Como vimos arriba, los que han sido llamados usos y costumbres de las comunidades indígenas, no son de ninguna manera ‘fósiles vivientes’ de las tradiciones precolombinas, sino que son instituciones sociales informales que, como tales, se van adaptando al entorno en el cual se enmarcan, así como a las condiciones de vida sobre las

cuales existen. Por supuesto, dichas tradiciones varían mucho entre una etnia y otra, así como entre las diferentes regiones donde las comunidades se asientan.

Sin embargo, básicamente son dos los rasgos más importantes que sirven a nuestros fines para explicar los usos y costumbres: en primer lugar, tenemos los sistemas jerarquizados de servicio comunitario, también llamados sistemas de cargos cívico-religiosos o, de manera sintetizada, sistema de cargos; en segundo lugar, tenemos las formas colectivas de gestión pública, tales como la asamblea comunitaria y el tequio. Evidentemente, también hay variaciones entre la manera en que éstos se integran en cada comunidad, pero es posible hacer una descripción de ellos que coincida con lo que sucede en la mayoría de las comunidades indígenas.

El sistema de cargos es la forma en que se regula la vida comunitaria de los pueblos indígenas. Este sistema es sumamente importante puesto que es el marco dentro del cual se desarrolla el devenir político de los pueblos indígenas que se rigen por usos y costumbres. Básicamente, el sistema de cargos se integra por cierto número de responsabilidades comunitarias reconocidas y respetadas por los miembros de la comunidad. Estas responsabilidades son de distinto orden, desde actividades religiosas y obligaciones para con la comunidad, hasta cargos de carácter político, aunque se entrelazan entre sí y a veces no es tan sencillo separarlos uno del otro. El sistema de cargos constituye una escalera de responsabilidades para los integrantes de las comunidades indígenas, que significa, a su vez, el reconocimiento de la pertenencia de dichos individuos por parte del resto de la comunidad.

El sistema de cargos está basado en el mérito de los individuos ante los ojos de la comunidad. Una persona adulta comenzará ejerciendo los cargos de menor importancia e irá avanzando conforme su experiencia, edad y reconocimiento comunitario lo haga también. Prácticamente en la totalidad de las comunidades indígenas, el sistema de cargos no es remunerado e, incluso, puede implicar ciertos costos muy elevados en algunos de los casos. En general, es posible afirmar que el escalafón más bajo de la escala es el de alguacil o *topil*, que no es otra cosa sino el policía comunitario cuyas funciones son de mensajero y de cuidador de los bienes públicos. Este es el cargo con el cual un joven se incorpora al servicio de su comunidad. Cabe resaltar que mientras algunos autores consideran que “los

cargos se turnan entre los miembros *adultos* de la comunidad”,⁹ otros comentan que “el sistema de cargos inicia en la niñez y concluye con la muerte de tal manera que el niño participa como acólito en la iglesia o tiene a su cargo barrer el atrio del templo; posteriormente, siendo adolescente colabora como ayudante de *topil*”,¹⁰ por supuesto estas divergencias se deben principalmente a la diversidad de formas en que los usos y costumbres se manifiestan en las diferentes comunidades. Sin embargo, que sirva para mostrar la jerarquía ascendente de dichas tradiciones y el carácter complejo de la relación entre los cargos religiosos y los cargos ‘políticos’. Además, debemos resaltar el hecho de que son tareas realizadas por y para la comunidad.

Por otro lado, una vez que un individuo ya está casado y tiene una familia, es posible ascender los peldaños del prestigio comunitario mediante el nombramiento de mayordomo, un cargo fuertemente vinculado con la vida religiosa de las comunidades que significa patrocinar y organizar las fiestas de la comunidad y, por tanto, un gasto fuerte para las personas que solamente es equiparado con el reconocimiento y respeto de la comunidad que se le concede después de este hecho.

Merece la pena resaltar que “la fiesta es quizá la más importante de las instituciones indígenas para la preservación de su identidad y ha tenido que ser adaptada a los precarios recursos que obtienen las comunidades, de tal forma que los gastos que anteriormente recaían en una sola persona, hoy son compartidos por varias”.¹¹ Lo importante de esto, es que nos permite apreciar como el servicio comunitario integra cuestiones del ámbito de lo privado en lo público. Es cierto que en estas comunidades no hay una concepción tal de los prestadores de servicio que se pueda asemejar al concepto de servidor público que utilizamos comúnmente. Pero, ¿son opuestas o excluyentes entre sí estas dos posturas? Esta pregunta la responderemos más adelante, por el momento sigamos describiendo el sistema de cargos.

⁹ Véase Laura Carlsen: *Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición*, en Revista Chiapas No. 7, (México, Era, 1999). Las cursivas son mías.

¹⁰ Alejandro Avalos Tejeda: *Los pueblos indígenas de México*. (México, Cámara de Diputados-División de política social, 2001).

¹¹ *Ibid.*

En un nivel superior de la escala de cargos tenemos al regidor, quien "se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del tequio (trabajo comunitario)".¹² El regidor, además, tiene bajo su responsabilidad algunas tareas religiosas, así como la capacidad de participar en el nombramiento de personas en cargos menores.

Posteriormente, tenemos al presidente municipal quien, como bien sabemos, es el jefe de la administración local y tiene a su cargo resolver los conflictos propios de la comunidad en su conjunto, así como de representarla ante otros órdenes de gobierno y otras comunidades. Además, participa en el nombramiento de otros cargos, organiza la asamblea comunitaria, y debe haber pasado por los demás escalafones del sistema de cargos, así como gozar de una posición económica favorable para los parámetros de la comunidad. Su función pragmática puede ser descrita como la de un recolector de opiniones entre la comunidad para llevar a cabo las acciones en beneficio de ésta.

Finalmente, en el lugar más alto del sistema de cargos, están aquellos que suelen ser llamados principales, quienes a veces yacen organizados en un consejo de ancianos. Estas son las personas más influyentes al interior de la comunidad, y su opinión es importantísima en el nombramiento del resto de los cargos y en la resolución de conflictos. Por supuesto, un principal habrá escalado todo el escalafón de los cargos y, además, deberá haber conseguido un buen grado de prestigio, respeto y reconocimiento por parte de la comunidad.

Por supuesto, existen cargos que hemos dejado fuera de nuestra breve descripción, tales como los encargados de la educación, los jueces y aquellos puestos estrechamente vinculados con la iglesia y los rituales comunitarios tales como el encargado de cuidar al santo, el encargado de la limpieza de la iglesia, etcétera. Pero, sin lugar a dudas, debemos entender que estos cargos también son importantes en la escalera del servicio comunitario, aunque, las anteriores son sólo las más claras y las que son compartidas por la gran mayoría de las comunidades indígenas.

¹² Laura Carlsen, *Op. Cit.*

Ahora bien, dentro de las formas colectivas de gestión pública de las comunidades indígenas, tenemos a la asamblea comunitaria. Esta institución está rodeada de polémica. Por un lado, los defensores de las autonomías indígenas la consideran la máxima manifestación de que las comunidades indígenas de ninguna manera pueden ser opresivas, puesto que la autoridad máxima es la comunidad como un todo que se manifiesta en la asamblea. Para ellos, esta institución expresa el mandato comunitario sustentado en los acuerdos compartidos de sus integrantes, la toma de decisiones se sustenta en el consenso y la conciliación donde se resuelven los problemas de la comunidad de manera democrática. Por el otro lado, los críticos de la asamblea comunitaria la muestran como un mecanismo sujeto a la manipulación política, opresivo en sus formas y terriblemente incompatible con la democracia moderna. Por lo pronto, baste con decir que, a nuestro parecer, ambas visiones son inexactas, y deben ser tratadas con cuidado.

Básicamente, la asamblea comunitaria es el órgano donde tiene lugar la toma de decisiones para la comunidad. Por ejemplo, En ella se decide quién será el próximo presidente municipal, además, también ahí se resuelven ciertos problemas que a consideración de la asamblea son de interés común.

Finalmente, tenemos al tequio que no es otra cosa sino el trabajo no remunerado que se hace a favor de la comunidad en virtud de un fin común: "ayuda para alguno de los miembros de la comunidad y obras en beneficio de la colectividad, verbigracia, construcción de escuelas, caminos, introducción de agua potable y (...) ayuda para la construcción de la casa de una pareja de recién casados o para levantar la cosecha de alguno de los vecinos".¹³ Vemos con esto, el carácter económico que tiene el tequio para las comunidades indígenas y también podemos adivinar su importancia.

Algunos autores tienden a relacionar demasiado al tequio con el sistema de cargos,¹⁴ sin embargo, esto es inexacto ya que, como vemos, el tequio va más encaminado a resarcir las carencias que en estas comunidades se manifiestan. Es decir, el tequio debe ser visto como una herramienta de participación económica además de como una herramienta de

¹³ Alejandro Avalos Tejeda, *Op. cit.*

¹⁴ Véase, por ejemplo, Manuel Ríos Morales: "Usos, costumbres e identidad entre los zapotecos de la sierra norte de Oaxaca", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel (México, CIESAS – Miguel Ángel Porrúa, 2001).

participación política y social. Resulta inminente tomar en cuenta la relevancia del tequio, que si bien algunos lo consideran como uno de los “mecanismos *precoloniales* de trabajo comunitario que ha persistido a través de los siglos”,¹⁵ a nuestro parecer esto resulta más bien dudoso, y lo que viene a reforzar, es la idea de que ciertos ‘usos y costumbres’, son más producto de la desigualdad de oportunidades de las personas que a ellos se adscriben, que de alguna revelación divina como quisieran algunos antropólogos. En efecto, esta idea queda clara en la siguiente reflexión que hace cierto miembro de una comunidad indígena:

Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales.¹⁶

En otras palabras, quizá sea una tradición precolombina –cosa por demás dudosa–, pero sobre todo, el tequio es una respuesta a las omisiones de los gobiernos para con las comunidades marginadas. Por otro lado, no es una cuestión de ‘iluminación indígena’, el mismo tipo de solidaridad se puede ver en las comunidades precaristas de los cinturones de miseria de las zonas suburbanas, o en los asentamientos irregulares de personas ‘sin techo’, en muchas ciudades y, es más, la ayuda para la construcción de la casa de una pareja de recién casados es lugar común para muchas personas. Pero lejos de ser una costumbre en la cual el ámbito de lo público deba centrar su atención, es un indicador de que hay problemas en el fondo que deben ser resarcidos independientemente de lo ‘bonito’ que pueda ser el trabajo comunitario sin remuneración. El alumbrado público, el agua potable, la construcción de escuelas donde se brinde una buena educación, así como la garantía de un ingreso mínimo para las personas de manera tal que puedan tener una vivienda, son medidas de igualdad de oportunidades que el Estado debe garantizar a *todos* sus integrantes, independientemente de su adscripción cultural. Sin duda es una mejor idea

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶ Estas ideas fueron manifestadas por el equipo del Comisariado de Bienes Comunales en San Pablo Yaganiza, Oaxaca y son recogidas en Wim Gijsbers: *Usos y costumbres, caciquismo e intolerancia religiosa*, (México, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A.C., 1996), p. 54. Citado en Laura Carlsen, *Op. cit.*

garantizar eso a las personas y dejar que ellas decidan si participan o no en actividades que beneficien a su comunidad.

Lo importante es que el resultado de trabajo para la comunidad derive de la voluntad de las personas y de que éstas lo consideren importante para la consecución de su proyecto de vida, y no que sea un efecto de que es la única opción que tienen. Nadie puede estar en contra de 'usos y costumbres' como éste, a lo que sí debería de oponerse cualquiera que considere como benéficos los ideales de igualdad y libertad, es a que las personas no tengan opciones, o que sus esquemas de libertades se vean reducidos por actos de omisión o de plena conciencia. Y lo mismo podemos decir con el resto de los usos y costumbres.

El punto es que resulta una mucho mejor idea dejar que el Estado se responsabilice de la justicia y que las personas se responsabilicen de sus elecciones. La justicia está por encima de la concepción del bien de cualquier grupo, por lo que las personas no deben renunciar a sus tradiciones y preferencias particulares para acceder a ella (como vimos en el capítulo anterior). Es por este motivo que proteger cualquier marco de 'usos y costumbres' por sí mismo y a través de la arena política es un error, ya que ésta es labor de quienes los tienen como importantes para sus vidas; por supuesto que si se tienen aseguradas ciertas condiciones mínimas es posible que estos grupos demanden cosas para perseguir su proyecto de vida, pero sin que por ello deban estar exentos de las reglas mínimas de cooperación social.

3. El Reclamo Autonómico

A estas alturas, podemos ver que el reclamo de autonomía comunitaria es algo más que la solución a todos los problemas de los pueblos indígenas, como muchos quisieran. Lo que fundamentalmente significa la autonomía para sus defensores, es, en primer lugar, la garantía de que las tradiciones de los pueblos indígenas se podrán conservar ante la opresiva corriente predominante y, en segundo orden, que las comunidades indígenas, históricamente marginadas podrán protegerse de las fuerzas externas que amenazan con seguir manteniéndolas en las condiciones precarias en que se encuentran. Como podemos

ver, la autonomía supuestamente brinda la posibilidad de garantizar a las personas indígenas la consecución de su proyecto de vida sustentado fundamentalmente en las tradiciones. En el fondo, lo que se está dando por sentado, es que exentándolas del régimen de derechos y obligaciones para todos, las comunidades indígenas estarán mejor, lo cual en primer lugar, no es necesariamente cierto y, en segundo, podría contravenir a los principios básicos de cooperación social. Asimismo, no existe un criterio suficientemente convincente como para decidir que exentar a dichos grupos de las reglas del trato justo igual para las personas sea más necesario que hacerlo con otros grupos que pueden ser definidos en los mismos términos relativo-grupales.

El principal problema con la defensa del reclamo autonómico podemos apreciarlo en la siguiente consideración: "es preciso establecer con precisión el marco autonómico de las comunidades autóctonas en México, el cual deberá de contener aspectos económicos, sociales, religiosos, jurídicos y políticos",¹⁷ la pregunta que habría que hacerle al autor de esta afirmación es si '¿el señor no querrá algo más?' Sólo le faltó incluir la institucionalización jurídica de la fiesta patronal y la obligatoriedad de que los miembros de la comunidad asistan a la misma y estén felices. Bueno, quizá cuando escribió esto también estaba pensando en ello. En fin, la forma en que autores como el citado plantean la autonomía de los pueblos indígenas es proponiendo elevar a rango jurídico *todos* los aspectos de la vida de las comunidades, ese es el 'hilo negro' que dicen haber encontrado. Por supuesto, si uno plantea lo absurdo de esta cuestión, está cometiendo el pecado de pensar en términos occidentalistas desde los cuales no es posible comprender que dichas cuestiones no se pueden separar al interior de las comunidades indígenas.

Algo particularmente interesante, es que los defensores del reclamo autonómico suelen presentarlo como una respuesta inmediata a los problemas que las comunidades indígenas padecen; sin embargo, esto no es tan claro, y sus argumentos son sumamente oscuros, ya que de cierta forma suponen que la pluralidad al interior del Estado-nación aunada con la exclusión social que dichas comunidades han padecido, son una muestra de que los derechos de autogobierno deben institucionalizarse en los marcos jurídicos del país,

¹⁷ José de Jesús Covarrubias Duchas: "Las comunidades autóctonas en México. Democracia y representación en el marco autonómico", en *Democracia y representación en el umbral del siglo XXI*, Jesús Orozco Hernández (comp.) (México, TRIFE, IFE e Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999), p. 109.

pero no ofrecen ninguna prueba de que estos derechos sean verdaderamente una solución. De este modo, la respuesta del autogobierno suele presentarse más como un dogma de fe que como una verdadera salida a los problemas que las comunidades indígenas presentan. Me parece que dicho fenómeno tiene su origen en una contradicción fundamental de los autores que se adscriben a esta postura. Trataré de explicar esto a continuación.

Evidentemente, la autonomía que se plantea en los debates a los que nos referimos en este apartado, no significa la secesión de las naciones indias con respecto al Estado-nación —el famoso e incorrecto ‘Estado dentro del Estado’—. De hecho, tanto los instrumentos jurídicos (nacionales e internacionales), como las propias demandas de los grupos indigenistas predominantes en nuestro país, no plantean sino una autonomía basada en las tradiciones y cierto territorio reconocido por los miembros de las comunidades al interior del Estado, que les permita preservar su cultura y prácticas consuetudinarias. Incluso el indigenismo más radical o el más romántico de todos, no plantea la separación de las naciones indias del resto del territorio mexicano, sino que defiende una cierta autonomía que permita la autodeterminación, la autogestión y el autogobierno de los pueblos de acuerdo con sus usos y costumbres.¹⁸ La visión sobre los límites de dicho autonomismo, es lo que separa a una postura de la otra. Ahora bien, a pesar de que la autonomía de las comunidades indígenas no significa la separación de las mismas del Estado-nación, para los defensores de las políticas de la diferencia es muy claro que el Estado no puede ser neutral y, por lo tanto, no representa todas las voluntades y concepciones del bien de quienes a él se adscriben en un marco plural.

En los capítulos precedentes hemos hablado ya largo y tendido sobre esta idea de la neutralidad del Estado y hemos señalado las fallas en que los defensores de las políticas de la diferencia incurren al utilizar este argumento, por este motivo no volveremos a repetir

¹⁸ Por supuesto, este argumento debe ser visto exclusivamente a la luz de las posturas indigenistas. Otras posturas no liberales que han abordado el tema han llegado a conclusiones diferentes. Entre éstas, destacan ciertas visiones marxistas, tales como la del propio Héctor Díaz-Polanco, para quien la superestructura del sistema capitalista, jamás podrá permitir a los pueblos indígenas conseguir su proyecto de vida, ni un avance en el ideal igualitario. Como vemos, estos razonamientos ciegos a la importancia de las instituciones, puede llevar a concluir, al ser aplicado para tratar con las minorías nacionales, que el nivel de autonomía necesario, debe ser tal que signifique la separación de los pueblos de todo el sistema institucional, puesto que éste no es sino una “fachada”, desde donde nunca se podrá obtener ningún avance igualitario. De ahí también, que los razonamientos de Díaz-Polanco lo lleven a defender las autonomías en territorios indígenas particulares. Véase en este sentido: Héctor Díaz-Polanco: *Op. Cit.*

todo lo hasta aquí dicho. Sin embargo, podemos reafirmar que dichos razonamientos fallidos, llevan a ciertos autores a considerar que debe conformarse algo similar a un régimen jurídico tal que aglutine todas las doctrinas comprensivas que componen al Estado-nación. Así, cosmovisiones tales como las que tienen lugar en las comunidades indígenas deberían estar protegidas positivamente jurídicamente. Asimismo, los usos y costumbres de dichas comunidades deben estar institucionalizados al igual que lo están aquellos propios de la tradición occidental. La siguiente cita resume esta visión:

El problema nodal de México es de si somos capaces de dotar al Estado de un contenido que refleje todas las voluntades de las fuerzas sociales, para que de ahí poder sumar a todos los poderes de facto en pos de tener la fuerza necesaria para elaborar una Constitución que de manera pragmática represente la conciencia colectiva de su contexto histórico sin marginación de minorías, en la cual se establezcan principios y valores regidos en cuanto a la teleología del hombre y flexibles en cuanto a la necesidad de su armonización permanente con las situaciones fácticas que se presenten.¹⁹

Esto significa, como vemos, un nuevo proyecto nacionalista, si no el siguiente grado de evolución del proyecto que se inició con el movimiento que comenzó a gestarse en el siglo XVIII entre los criollos.²⁰ Los autores que defienden esta postura, frecuentemente hablan de la transformación del Estado y, por consecuencia, parecen asumir que cualquier transformación de éste merece un nuevo planteamiento nacionalista sobre el cual se erigirá. Esta visión inexacta y simplista, también es posible apreciarla en afirmaciones como la siguiente: "la cultura indígena comienza a ser vista como un elemento determinante en la integración de un auténtico proyecto de nación para enfrentar los embates de la globalización y en un punto de partida indispensable para realizar un ejercicio de introspección política y reconocimiento cultural".²¹ Lo cual no es extraño para una persona que, como el autor de la cita, considera que durante la conquista, fueron los *mexicanos* las

¹⁹ José de Jesús Covarrubias Dueñas: *Op. Cit.*, p. 99.

²⁰ Es por este motivo, que algunos autores se han planteado el problema más que como un asunto de separación y diferenciación entre naciones, como un nacionalismo renegociado. Véase, por ejemplo: Shannan Mattiace: *Indian Autonomy in México: Separate Nations or Renegotiated Nationalism?* (documento preparado para la reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos en Guadalajara, México, 1997).

²¹ Mario Cruz Martínez: "La otra voz. Meditaciones sobre el indigenismo en México y el constitucionalismo oaxaqueño", en Francisco José de Andrea Sánchez (coord.): *Derecho constitucional estatal*, (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2001), p. 275.

víctimas de la opresión ejercida por parte de los conquistadores,²² cuando evidentemente no es posible hablar de una identidad Nacional mexicana en dicha época. En otras palabras, considerar que los mexicanos existen desde la época de la conquista, es lo que lleva a este tipo de personas a concluir que el proyecto nacional se ha forjado desde entonces con los indígenas —que según ellos son los ‘mexicanos’ del pasado— y que su diferenciación en las instituciones actuales es de alguna manera el siguiente paso evolutivo del pueblo mexicano. No ahondaré más en las deficiencias de esta postura, puesto que no son el objetivo al que pretendemos llegar en la presente investigación, pero sí vale la pena señalar que la transformación del Estado (suponiendo que de hecho exista) difícilmente parte del interior del propio Estado.

Por el contrario, parecen ser más bien factores externos a él, tales como el desarrollo de la comunidad internacional, los que pueden originar un replanteamiento de sus instituciones. Es así, como el régimen puede transformarse junto con las instituciones que lo sostienen y a la par de la sociedad donde éstas se insertan, pero hablar de una ‘transformación del Estado’ puede resultar demasiado engañoso, o insuficientemente concreto como para poder referirnos a algo en particular. Y precisamente un gran problema con la normatividad mexicana, principalmente la Constitución, es que históricamente ha sido considerada como el gran proyecto nacionalista de lo que queremos ser, y no como Ley, lo cual, en efecto, es el significado que verdaderamente deberían de tener las normas.

Ahora bien, el verdadero problema surge porque no sólo se detienen en esta conformación institucional que según ellos debería integrar algo tan abstracto como una ‘voluntad popular’ donde todos cupieran. El absurdo va más allá, además de dicho instrumento, por los motivos arriba mencionados, proponen autonomías de las comunidades indígenas, bajo la consideración de que hay asuntos que sólo a las comunidades les compete resolver. Entonces, si de acuerdo a esta postura tenemos ya una voluntad integradora de cualquier doctrina comprensiva, ¿cuál es el sentido de las autonomías? Es decir, si fuera posible integrar un orden institucional básico que signifique la representación de todas las cosmologías y todas las voluntades independientemente del pluralismo inherente a la sociedad que integra al Estado, entonces, para qué conservar las

²² *Cfr. Ibid.*, p. 278.

autonomías como una necesidad para la consecución de los fines de las personas. Como vimos en el capítulo anterior, el sentido de la neutralidad estatal a partir de la óptica liberal igualitaria, debe ser tal que permita que exista cualquier doctrina comprensiva precisamente por el trato igual de las mismas. Así, suponer que una función de las instituciones básicas del Estado es representarlo todo, no solamente es ingenuo sino absurdo, puesto que la convivencia entre grupos y doctrinas comprensivas de la sociedad no se da por su representación, sino por el reconocimiento del pluralismo y el acatamiento de una serie de reglas mínimas que representen lo que la sociedad se debe a sí misma. Nuevamente, el Estado no debe promover la diversidad, sino posibilitarla.

Por supuesto, la cuestión se complica porque defender el reclamo autonómico con la integración a un orden jurídico que no sea sino un proyecto de nación es un absurdo. Un alegato menos incoherente dirá que la voluntad de los pueblos es precisamente su autonomía, y por eso debería estar institucionalizada, pero entonces tenemos que la integración deja de tener sentido, a menos que también sea parte de la voluntad de los pueblos indios, con lo que habría de hacer el cuestionamiento sobre por qué se están pidiendo ambas cosas y, sobre todo, cómo podrían conseguirse al mismo tiempo. La respuesta a la que llegaremos es, seguramente, aquella a la que llegaron los indigenistas orgánicos: los pueblos indios han sido excluidos socialmente, por eso, la integración significaría su acceso a la justicia social de la cual no han sido objeto. El punto aquí es si la autonomía garantizará a los grupos el acceso a la justicia social, la respuesta es por supuesto no, ya que para eso se necesitan acciones dirigidas para resarcir las situaciones de desventaja en que se puedan encontrar las personas independientemente de sus rasgos y particularidades culturales. Y en cuanto a la integración, también debemos hacernos el mismo cuestionamiento, con lo cual veremos que tampoco es una garantía por el mismo motivo: la justicia se garantiza con instituciones propicias que encaucen acciones de gobierno pertinentes, y la mejor manera de conseguir estas condicionantes es con el trato igual de las personas, misma que como ya vimos en el capítulo anterior, no significa para el liberalismo igualitario un abandono de la cultura y tradiciones propias de los grupos, así como tampoco quiere decir que la asimilación de éstos sea algo de interés público en la medida que se tenga asegurada la igualdad de oportunidades para los individuos. Es importante señalar esto, porque no hay ningún criterio necesario para decir que la igualdad

de oportunidades deba generar los mismos resultados para todos los grupos, y es por este motivo que los individuos deben ser tratados con igualdad independientemente de el grupo al que pertenezcan. Además, la integración por sí misma no significa un avance para la igualdad si el marco de instituciones al cual se está integrando a los grupos desaventajados (voluntaria o involuntariamente) no es justo.

A pesar de todo lo expuesto, a la autonomía sigue dándosele un papel demasiado importante para lo que realmente significa en la discusión. Este equívoco tiene lugar en una concepción distorsionada de la relación que guardan las naciones indias con el Estado. Principalmente, se considera al Estado como un agente necesariamente opresor de las voluntades comunitarias. Esto es así, porque al abordar el asunto no se toman en consideración los argumentos de la neutralidad del Estado en los términos que, según nuestro punto de vista, hemos defendido como valiosos de ser perseguidos. Así pues, la existencia de un Estado cuyas instituciones básicas no yacezan ordenadas de acuerdo a los principios reguladores que el liberalismo igualitario considera como importantes, no significa que esto no tenga solución, así como tampoco significa que debemos olvidar las posibilidades que un Estado brinda para realizar el ideal igualitario, simplemente abandonándonos a principios rectores relativos que puedan contravenir las reglas mínimas de cooperación de sociedades plurales. Pareciera que, para los defensores del reclamo autónómico, la única manera que los indígenas tienen para relacionarse con el ámbito de lo público desde las perspectivas propias de su forma de ver el mundo, es desde una postura que relegue sus decisiones a una arena política propia, la mayoría de las veces significando con esto la institucionalización de una doctrina comprehensiva como base de convivencia. Por supuesto, el rasgo particular de este reclamo, es que significa la excepcionalidad con respecto al Estado nacional dentro del cual existen las comunidades y pueblos indios. En otras palabras, el referente es particular, y no debe aparecer ordenado en los mismos términos que para el resto de los miembros de la sociedad; y, sin embargo, los defensores de esta postura siguen considerando la cultura como el rasgo con el cual determinar quiénes son sujetos de autonomía y quiénes no lo son. Es por este motivo, que el reclamo autónómico forma parte de la agenda de las políticas de la diferencia, ya que es un ejemplo de los argumentos que legitiman la excepcionalidad en la regla tal y como defienden las corrientes con las que hemos venido discutiendo a lo largo de este trabajo.

Los términos del problema son simples: como vimos, la supuesta necesidad de excepción en la regla, proviene de que el Estado nacional no puede ser neutral y, por lo tanto, no puede dejar de ser opresivo; de ahí que haya que discriminar con base en doctrinas comprensivas que no tienen cabida en las instituciones del Estado, contrario a lo que según sus defensores, sí sucede con otras concepciones del bien. De esta manera, tenemos aseveraciones tales como que "el Estado nacional intenta por diferentes vías desmembrar, desarticular, y demoler el tejido social de los pueblos indígenas que se resisten y para ello utiliza métodos genocidas y etnocidas",²³ o que "en aras de una supuesta igualdad de derechos, deberes y obligaciones ante la ley (...) el decreto se revierte para mantener la desigualdad social, la marginación, el etnocidio a que son sometidas las comunidades indígenas".²⁴ Este tipo de postura es bastante común en el ámbito académico y político mexicano; sin embargo, la aseveración de que el Estado nacional y la ciudadanía ampliada son la perdición de los pueblos, resulta algo más que simplista. Lo que hacen autores como los citados, es partir de la mencionada supuesta exclusión que significa la igualdad de derechos y obligaciones, para suponer que hace falta adoctrinar comprensivamente la arena política con todas las voluntades del Estado-nación. Luis Villoro, por ejemplo, propone que la solución al problema arriba descrito "sólo puede darse en una forma de síntesis entre la unidad del Estado y la pluralidad de las comunidades que lo constituyen. La unidad política dejaría de ser obra de la imposición de una de las partes para ser resultado de un consenso libre entre comunidades autónomas".²⁵ Sin embargo, quisiera hacer especial hincapié en lo curioso que resulta que Villoro llegue a considerar como aplicable al caso de las comunidades indígenas un acuerdo entre comunidades autónomas. Este mismo modelo, es el que Michael Walzer ha considerado como un régimen de tolerancia en su texto: *Tratado sobre la tolerancia*, me refiero a las confederaciones. Como el mismo Walzer reconoce: la idea suena muy bonita en teoría, pero en la práctica no lo es tanto. Básicamente se trata de un acuerdo constitucional que establezca las competencias de las partes en tanto limitantes de actuación, o en términos de

²³ Salomón Nahmad Sitton: "Autonomía indígena y la soberanía nacional: el caso de la ley indígena de Oaxaca", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel, (México, CIESAS - Miguel Ángel Porrúa, 2001), p.31.

²⁴ Manuel Ríos Morales, *Op. Cit.*, p. 77.

²⁵ Luis Villoro: *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México, Paidós - UNAM, 1999), p. 81.

igualdad general entre ellas.²⁶ Por supuesto, incluso un comunitarista como Walzer se da cuenta de que el asunto es mucho más complicado, principalmente, porque la sociedad es más compleja de lo que debería ser para que una confederación funcionara. En la práctica, el problema territorial es mucho más difuso en sociedades contemporáneas como para establecer linderos de acción lo suficientemente concretos como para que haya claridad en la igualdad entre comunidades que el acuerdo constitucional busca construir. Asimismo, existen cambios sociales y demográficos que tienden a alterar el balance de la posición de igualdad que las partes acordaron. Y es entonces, cuando deja de ser tan buena idea defender a una cultura minoritaria en estos términos. Es por este motivo que resultan paradójicas las conclusiones de Villoro en este sentido.

Pero yendo aún más lejos, resulta extravagante defender la idea de la excepción con programas igualitarios. Me explico: incluso en términos de un consenso entre comunidades autónomas, no parece haber evidencia ni argumento alguno que permita sostener que se deba brindar un mayor nivel autonómico a un grupo que a otro por el simple hecho de que su mayoría se adscriba a una cultura determinada (minoritaria o no). Además, debemos tomar en consideración lo que en condiciones de marginación o de fuerte carácter religioso esto pudiera significar para la relación entre las comunidades. En el caso de la pobreza, difícilmente un mayor rango autonómico proveerá al grupo que la padece de soluciones suficientemente claras para mejorar su condición de vida, ni tampoco a quienes no son parte del grupo pero que no debieran ser dejados fuera. Por otro lado, si tomamos en consideración lo anterior y lo aunamos al carácter cultural del espacio público que se propone en el caso indígena, podemos adivinar que difícilmente podrán establecerse obligaciones al grupo de mayor relevancia en el Estado para con los menos aventajados de la sociedad; además, de que los miembros de dicho grupo difícilmente tendrán recursos suficientes (de cualquier índole que sean éstos) para conseguir preservar sus culturas y tradiciones a pesar de que la diferenciación se encuentre en el acuerdo constitucional. Esto lo menciono porque los miembros de los grupos minoritarios que no ven posibilidad de perseguir su propio proyecto de vida, seguirán percibiendo a la corriente predominante como un peligro ya que la asimilación a éste tendrá que darse en virtud de reducir la

²⁶ Véase Michael Walzer: *Sobre la tolerancia*, (Barcelona, Paidós, 1998), pp. 37-39.

exclusión social, y no como un acto voluntario, de tal suerte que presumiblemente el conflicto no cesará de existir, al contrario, puede acrecentarse porque no se está solucionando la raíz del problema: la desigualdad de oportunidades. Por su parte, los grupos mayoritarios tenderán a tener pocos incentivos para resarcir dicha desigualdad de condiciones, precisamente por el enfrentamiento entre las partes. Eso es lo que se consigue cuando se divide a los miembros de una sociedad con base en la adscripción cultural o religiosa de cada uno de ellos, es decir, ese es el resultado de incluir asuntos que debieran pertenecer al ámbito privado en la arena política con programas tales como las políticas de la diferencia, ya que las personas dejan de ser merecedoras de ciertas atribuciones de obligaciones y derechos por el simple hecho de ser ciudadanos en ciertas condiciones de ventaja o desventaja natural, y pasan a ser destinatarios de los mismos por ser indígenas o mestizos. Y es también, ese el motivo por el cual en casos como Chiapas el conflicto es tan marcado y grave.

Lo cierto es que querer aglutinar todas las voluntades en las instituciones políticas básicas de la sociedad es un error. No es un asunto de que ciertas concepciones del bien estén reflejadas en los arreglos institucionales y otras no, sino que ninguna doctrina comprensiva debe estar institucionalizada de tal modo que saque del juego a las otras. Este es el sentir de gran parte de la teoría y filosofía política contemporánea, el reconocimiento del pluralismo agudo de las sociedades modernas, donde lo único en que somos iguales es en la diferencia, y por ello, debemos afirmar que el derecho a la misma debe ser visto como un reclamo igualitario, y asumir este hecho con todas las consecuencias que esto significa. El problema con la concepción de un acuerdo generalizado es que no significa una búsqueda por posibilitar la coexistencia de doctrinas comprensivas en un espacio público neutral, sino de aglutinarlas a todas, y eso hace una gran diferencia en detrimento de lo que se pretende defender.

Así pues, la cuestión clave es: ¿resulta urgente y necesaria la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas? Curiosamente, como se verá, la respuesta proviene precisamente de un rasgo particular del reclamo autonómico que el movimiento indígena defiende, al menos, como éste se ha manifestado en el caso de México. Nos referimos, nuevamente, a que la autonomía que se reivindica aquí como necesaria, no está

directamente relacionada con un reclamo de soberanía tal que signifique la necesidad de crear un Estado para sí, lo cual quiere decir que el reclamo debe verse dentro del marco estatal como un asunto que atañe a las instituciones y políticas de éste.

Ahora bien, antes de continuar con el argumento, vale la pena hacer aquí una breve aclaración al respecto. En el debate sobre los pueblos indígenas, existen varios tipos de autonomía que han sido presentados como propuestas por parte de las personas y los grupos que reivindican este reclamo. Básicamente, la discusión de la autonomía se ha desarrollado en tres niveles: el regional, el comunal y el municipal. En los tres niveles, los proponentes demandan control sobre los recursos naturales que se encuentren al interior del territorio en cuestión, el reconocimiento de sus autoridades políticas y sociales electas de acuerdo a sus tradiciones, una mayor representación indígena en los órganos judiciales de impartición de justicia, sean estos propios o aquellos correspondientes a la ciudadanía en general, y finalmente, control de los medios de comunicación en sus comunidades, entre otras cosas.²⁷

La autonomía regional, que yace expresada en el proyecto de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), se centra básicamente en la necesidad de crear un nuevo 'piso' de gobierno que se encuentre entre el estado y el municipio: la región autónoma, misma que sería una entidad política distintiva, con un gobierno propio que tendría jurisdicción parcial en los asuntos políticos, administrativos, económicos, sociales, culturales, educacionales, judiciales, ambientales y aquellos referentes al manejo de recursos. Sus representantes negociarían con las autoridades estatales y municipales en aquellos problemas que supongan una dificultad jurisdiccional de intereses.²⁸

Por supuesto, su justificación argumentativa reside en el hecho de la marginación en que se encuentran los indígenas. Básicamente, la idea es que dicha condición de desventaja existe debido a que los indígenas no sólo han sido excluidos del poder, sino que además, son los objetos de opresión de éste. Así, las regiones autónomas pluriétnicas darían a los

²⁷ Para un análisis detallado del desarrollo histórico y político de estas formas en que el reclamo autonómico se ha manifestado en México, se recomienda revisar: Shannan Mattiace, *Op. Cit.*

²⁸ Sobre este tema vale la pena revisar el trabajo de Héctor Díaz-Polanco: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, (México, Siglo XXI, 1991); así como: Asociación Nacional Indígena Por la Autonomía (ANIPA): *Iniciativa de decreto para la creación de regiones autónomas Pluriétnicas*, (México, ANIPA, 1995).

indígenas la posibilidad de acceder a los cargos públicos que no han podido ocupar debido a la exclusión política y social que no les ha permitido representar sus intereses.

Sin embargo, nuevamente podemos apreciar que la raíz del problema es la práctica histórica de políticas iliberales para tratar con estos grupos; por este motivo precisamente, resulta paradójico que se busque resarcir los daños con métodos contrarios a los principios que hemos venido defendiendo hasta este momento. Las regiones autónomas se conformarían en términos étnico-culturales, lo cual como ya vimos, no puede ser un criterio de preeminencia de lo justo por encima de lo moral, aunque, sin duda, a los ojos de algunos de sus defensores, como es el caso de Héctor Díaz Polanco, pudiera ser un avance en la agenda de la lucha contra el 'Estado capitalista opresor' y las instituciones del mismo. Pero para cualquier otro punto de vista suficientemente sensible como para considerar al conflicto como algo indeseable puesto que se contrapone a la justa cooperación social, sin duda, no puede ser una buena idea, a menos que pudiera hacerse extensiva a la generalidad mediante algún otro referente que no sea el cultural-comprehensivo que caracteriza a la propuesta en cuestión.

Por otro lado, tenemos la propuesta del proyecto autonómico a partir de la comunidad. Este proyecto propone la integración de la autonomía indígena a partir desde su organización política básica, principalmente, porque la experiencia de gobierno tradicional en las comunidades indígenas, es una realidad en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Ya vimos arriba algunas de las causas por las cuales esto ha sido así, por lo cual no nos detendremos más en ese asunto. La cuestión es que el proyecto de autonomía 'desde abajo', como también se le conoce, se centra en demandas de fundamento étnico y enfatiza en los mecanismos y tradiciones culturales como eje de la autonomía propuesta. Es por este motivo, que sus proponentes tienden a privilegiar en sus argumentos la organización mono-étnica por encima de la pluralidad y la diversidad cultural, como una forma de evitar el conflicto que devendría entre distintas formas de ver el mundo cuando se ha introducido al ámbito político una doctrina comprensiva particular, que deviene potencialmente en contradicción de intereses.

Así pues, la cuestión es simple, la demanda es institucionalizar las prácticas que las personas han preservado en su comunidad, de modo que su conservación sea ya, no sólo el

interés de ellas, sino del propio Estado también. No volveré a explicar lo que esto puede llegar a significar en términos de justicia y neutralidad puesto que en el capítulo anterior ya hemos hablado largo y tendido sobre el tema, baste con mencionar que no es posible argumentar demasiado en contra de que las personas juzguen de acuerdo a sus convicciones y tradiciones quiénes deben ser las autoridades de su comunidad, así como tampoco es posible decir que no tienen derecho a preservar dichos lazos de identidad. Lo que sí es cuestionable, es que se institucionalice una forma de ver el mundo como la oficial, puesto que significa la reducción de opciones para las personas y es contraintuitivo al carácter pluralista de las sociedades. Este problema reside principalmente en la manera ambigua en que se ha planteado el asunto.

Ahora bien, como decíamos un poco más arriba, estos tipos de autonomía han sido planteados precisamente porque el movimiento indio no demanda una secesión de las naciones indias del Estado mexicano; pero también, porque los indígenas en un importante número de casos, no se encuentran asentados de manera específica sobre un territorio exclusivo, aislados de otras culturas. Estos son algunos de los motivos por los cuales este tipo de minorías nacionales son precisamente pueblos indígenas y no naciones sin Estado, como vimos anteriormente. Según Villoro, los dos tipos de reclamo autonómico que hemos explicado hasta aquí, son los que han dominado el debate de la autonomía de los pueblos indígenas.²⁹ Evidentemente, tras los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, que fueron firmados en 1996, la autonomía basada en las comunidades ha sido la más importante dentro de la discusión, puesto que ella se encuentra en dichos acuerdos y, por lo tanto, es la que mayor controversia ha suscitado.³⁰ El hecho es que estas dos formas de concebir el problema, es para los defensores del reclamo autonómico un asunto que ha amenazado con dividirlos, principalmente en lo que a movimiento político se refiere. Sin embargo, es también precisamente por este motivo que la importancia que ha cobrado la comunidad en la discusión ha sido tolerada por la otra parte. Así, tenemos que Luis Villoro, por ejemplo, menciona que con el proyecto de autonomía de las comunidades, “llegaríamos a la región

²⁹ Cfr. Luis Villoro, *Op. Cit.*, pp. 94-99.

³⁰ Para un análisis específico del reclamo autonómico con base en la comunidad y su devenir práctico tras la aparición del EZLN, vale la pena revisar, Araceli Burguete Cal y Mayor: “Autonomía indígena”, en: *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), (México, IJ-UNAM, 1996).

autónoma, pero sería el resultado de las acciones concertadas y voluntarias de las propias comunidades que, desde abajo, se irían congregando en entidades cada vez más amplias, gozando de facultades de autogobierno".³¹ Con esto, vemos un intento por conciliar las dos partes mediante el supuesto de que el autogobierno indígena se irá haciendo cada vez más amplio, pero hay que aprovechar la importancia que la comunidad ha significado desde siempre y por lo que, aparentemente, es más fácil construir la autonomía desde ahí.

Lo cierto, es que la autonomía comunitaria no está libre de problemas, tanto en lo que su reconocimiento jurídico conlleva, como en lo que a teoría política se refiere. En el primer caso, el principal problema deviene de la dificultad para determinar jurídicamente qué se entiende por libre determinación y autonomía, quién es el sujeto o los sujetos de ésta y cuáles son las condiciones de su ejercicio, y esto a su vez, es problemático precisamente por las diversas interpretaciones que se pueden dar con respecto al sujeto de derecho y el sentido que puede adquirir el término 'pueblo indígena'. Las propuestas que más fielmente han preservado lo que se acordó en San Andrés, utilizan al pueblo indígena como el sujeto de derecho, pero esto tiene bastantes implicaciones institucionales, ya que está sujeto a la interpretación, a pesar de los supuestos argumentos descriptivos que las propuestas en cuestión, brindan para delimitar el concepto. En los Acuerdos de San Andrés, por ejemplo, se define a los pueblos indígenas como aquellos que:

descienden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones.³²

Además, de la visión anterior, podemos poner también de ejemplo la definición de Villoro que vimos en el primer capítulo, donde el término pueblo indígena, serviría para referirnos a las minorías étnicas que yacen en un territorio, con cierta conciencia de grupo. Es decir,

³¹ *Ibid.*, p. 98.

³² "Compromisos del Gobierno Federal con los Pueblos Indígenas" en los *Acuerdos de San Andrés*. (México, 1994).

el concepto en cuestión englobaría tanto a las comunidades, como las naciones étnicamente diferenciadas.

El problema central radica en la manera que se institucionaliza a los pueblos indígenas como sujetos de derecho. La ambigüedad surge precisamente porque no ha sido posible llegar a un acuerdo lo suficientemente convincente, como para que todas las partes entiendan lo mismo por pueblo indígena, y la relación de esta con sus derechos. El pueblo indígena puede ser considerado como un agente colectivo o como una asociación de individuos. De esta manera, los derechos pueden recaer sobre una entidad o sobre las personas que, en lo individual, se suscriben a un patrón que los hace merecedores de los derechos. Y por si esto fuera poco, la tensión entre las dos visiones parece ser irreconciliable, al punto que una pone en riesgo a la otra, lo cual obliga a establecer prioridades jurídicas que no necesariamente van a gustar a todos, y que, a nuestro juicio, pueden ser evitadas con el trato igual de las personas. En resumen, “el problema radica en que se presentan discontinuidades de variado tipo que hacen difícil conferirles a los pueblos indígenas el carácter de órdenes jurídicos”,³³ es decir, no es posible darle claridad suficiente al asunto como para determinar quiénes serán los depositarios de los derechos de los pueblos: ¿los individuos?, ¿la comunidad en su conjunto? Esa es una cuestión que se mantiene pendiente.

La interpretación que hace que las propias comunidades (en lo colectivo) sean quienes integren sus órganos de representación, acarrea un buen número de problemas para hacer de los pueblos sujetos de derecho. Por principio, cabe recordar que los pueblos existen de manera dispersa en distintos territorios que no coinciden con los establecidos por la federación, además, muchas veces no son tan culturalmente homogéneos como se requeriría. El pueblo indígena como sujeto jurídico colectivo también plantea problemas en lo que a su relación con otras competencias. En primer lugar, la relación con los Estados y los municipios debe de ser clarificada, así como la divergencia de opiniones entre estos órdenes, en materia de recursos y competencias, puede ser un grave problema que proviene

³³ José Ramón Cossío Díaz: “Análisis jurídico de los Acuerdos de San Andrés”, en José Ramón Cossío Díaz, José Fernando Franco González Salas & José Roldán Xopa: *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, (México, Miguel Ángel Porrúa, 1998), p. 133.

de la indefinición sobre el tipo de derechos que ejercerá, muchos de los cuales están previstos para otros niveles de gobierno y puede acarrear conflictos graves.³⁴

Un problema que resulta más preocupante en este sentido, es en lo que se refiere a los indígenas en lo individual. Si es la comunidad, como sujeto colectivo, la depositaria del derecho, los individuos quedan en situación de desventaja contrariando el objetivo propio de las normas jurídicas. Esta dificultad, tiene su raíz en el hecho de que la autonomía tiene el objeto de preservar 'lo indígena' como valor inherente. Sin embargo, lo indígena no estará definido por el devenir cotidiano de la vida comunitaria, sino por la arena política que se sustentaría en dichas concepciones mayoritarias. Los partidos políticos, por ejemplo, son propuestos como agentes indeseables en el desarrollo de las autonomías; pero si no se establece más organización que la propia comunidad, se pone en riesgo la libertad de asociación. La comunidad es la que dictamina qué es lo indígena y, por lo tanto, qué cosas deben ser consideradas dentro del ámbito normativo propio de la autodeterminación y eso es contraintuitivo. Me explico: el derecho reside en las comunidades, un órgano aparentemente homogéneo que quizá podría institucionalizar su protección contra los otros órdenes de gobierno,³⁵ pero, dado que no reside en los individuos, se está anteponiendo la visión del grupo mayoritario (la comunidad) por encima de las personas, mismas que permanecen en situación de falta de protección normativa. La pregunta, así, es ¿a qué derechos tendrían que apelar los miembros de una comunidad autónoma para poder defenderse de posibles actos despóticos de las comunidades? Y, aún más, si la comunidad es la depositaria de la tradición, ¿dónde quedan las personas que preservan dichas tradiciones? ¿Tendrían, forzosamente, que adherirse a la postura de la mayoría en virtud de preservar sus libertades? Por supuesto, ahí están las leyes federales y estatales para brindar protección a las personas, lo cual no demuestra sino que en la medida que algún ordenamiento jurídico esté sujeto a revisión y control por parte de las instituciones del Estado, podrá ser verdaderamente efectivo y necesario. Pero, entonces, ¿para qué crear este nuevo espacio que no está sujeto al control institucional estricto, ni sustentado en las

³⁴ Para un muy buen análisis de las consecuencias jurídicas de la autonomía comunitaria en distintos puntos, se recomienda revisar: José Ramón Cossío Díaz: *Problemas del derecho indígena en México*, (México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002), pp. 137-144.

³⁵ Asunto que, cabe decir, es otro problema bastante difícil.

normas mínimas de cooperación social? La respuesta parece evidente: porque está sujeto a la manipulación, y por tanto, hay muchos intereses por apoderarse de ese espacio de poder.

Ahora bien, la propuesta de autonomía de los pueblos indígenas, basada en la comunidad, significa un orden de excepcionalidad, mismo que en principio, resulta difícil de garantizar jurídicamente puesto que yace fundamentado en un derecho colectivo indefinido que, como veremos después, no facilita su protección institucional. Pero lo que resulta más importante a la luz de la teoría política que hemos venido argumentando aquí, es que al defenderlo para los indígenas, no será posible esgrimir un argumento lo suficientemente convincente como para no defenderlo para otros grupos que también existen en ese mismo Estado del cual los indígenas no plantean separarse. En otras palabras, si es justo para los indígenas (suponiendo que *prima facie* lo fuera), ¿por qué no lo es para los demás? El mismo Villoro reconoce que debe haber ciertas reglas mínimas que deben ser aplicadas a todos de manera tal que sirvan de criterio para la consecución del trato igualitario.³⁶ Entonces, cómo podrían reconocerse atribuciones a un grupo con base en criterios culturales mientras que se le podrían negar a otro con la misma base. Eso demuestra que existe una inconsistencia en el criterio.

Por supuesto, es válido argumentar que los indígenas fueron forzados a integrarse a la cultura predominante, pero eso no priva a otros grupos de utilizar el mismo argumento, de la misma manera en que no excluye el hecho de que el argumento de excepcionalidad sirve para hacer a un lado el tratamiento igual de las personas. Además, debemos volver a tomar en consideración que el movimiento indígena de México no plantea su separación del Estado mexicano, sino que, inserto en este marco, quieren ser capaces de utilizar su forma de ver el mundo y su modo de vida para construir su propio espacio político con base

³⁶ Villoro nos dice que "cualquier forma de asociación, si es libremente consensuada, supone el reconocimiento de los otros como sujetos, lo cual incluye 1) el respeto a la vida del otro; 2) la aceptación de su autonomía (...); 3) la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento por cada quien de que los demás pueden guiar sus decisiones por sus propios fines y valores (...); y 4) por último (...) la ausencia de toda coacción entre las partes" (Luis Villoro, *Op. Cit.*, pp. 81-82) más adelante, en su texto Villoro afirma que: "para asegurar la igualdad, es necesario reconocer jurídicamente la autonomía allí donde se impide u obstaculiza su ejercicio". (p. 103). Como vemos, está llegando a conclusiones de carácter comunitario, de proposiciones individualistas, por lo cual aquéllas son erróneas y ponen en duda que precondiciones individuales, puedan significar acuerdos entre culturas. Lo que sí deja claro, es lo necesarias que son las reglas mínimas individuales y la contingencia de las grupales.

en dichas cuestiones, tal y como lo hace cualquier otra persona que tiene una concepción de 'lo bueno', por más disímil que sea ésta de la supuestamente compartida por la mayoría.

Por otro lado, también es posible apelar a que los pueblos indígenas se encuentran en un condiciones verdaderamente alarmantes de marginación y exclusión social, problema que otros grupos no tienen. Pero resulta difícil ver como la autonomía pueda ayudarlos en ese sentido. En palabras de Brian Barry: "sufres de exclusión social si no podrías participar [de los beneficios de la mayoría] si así lo quisieras: si en efecto, así lo deseas o no, es irrelevante".³⁷ Entonces, la autonomía que se desprende del hecho que los indígenas tienen una forma de ver el mundo diferente a la de la mayoría, no es un argumento que permita resarcir la exclusión social. Al contrario, puede ser interpretada como algo que no debería importar. Nuevamente, la raíz del problema no está en la divergencia de concepciones del bien, sino en la propia imposibilidad de los indígenas (y de muchas otras personas) para ser partícipes de la justicia social.

Así pues, resulta complicado entender el sentido del reclamo autonómico en estos términos. El reclamo indígena, en el fondo, parece más un reclamo de igualdad que de otra cosa. Asimismo, vemos que el trato igual de las personas es una mejor manera de defender a estos grupos incluso en lo que al reclamo autonómico se refiere; puesto que si el sentido de la autodeterminación es excluir del trato igual de las personas a los grupos o a sus miembros, simplemente no es defendible porque viola las reglas mínimas de un régimen pluralista y democrático. Entonces, el único grado máximo de autonomía que podríamos defender a cabal plenitud, es aquel que todos los grupos y todas las personas puedan consentir en virtud de la justicia; y este no es otro que la autonomía de las personas en lo individual. Sin embargo, entre las propuestas de autodeterminación para las minorías indígenas, existe una que avanza un poco con respecto a las anteriormente descritas, precisamente porque su instrumentación puede considerarse un poco más extensiva para con el resto de las personas que cohabitan en el Estado, aunque cabe señalar que esto no significa que esté libre de problemas, algunos de ellos muy graves. A continuación explicaremos este asunto.

³⁷ Brian Barry: *Why Political Science needs Political Theory*. Discurso pronunciado en la recepción del *Johan Skytte Prize for Political Science*. (Suecia, Uppsala University, 2001).

LA NORMATIVIDAD OAXAQUEÑA EN MATERIA INDÍGENA

1. Las Políticas de la Diferencia en Oaxaca

El estado de Oaxaca ha sido pionero en incorporar postulados provenientes de las políticas de la diferencia en su marco jurídico. El caso oaxaqueño es motivo de orgullo para quienes pugnan por el 'reconocimiento' de las prácticas tradicionales propias de las comunidades indígenas en nuestro país, y es considerado como un parámetro indiscutible para seguir trabajando sobre esta y otras materias que la autodeterminación involucra. Si bien, la legislación oaxaqueña no está exenta de críticas, los partidarios de las políticas de la diferencia la consideran 'un triunfo' de los oprimidos pueblos indígenas en la región, sobre la corriente predominante, misma que históricamente los ha tenido olvidados, cuando no sometidos, obligándolos a preservar la 'pureza' de sus tradiciones a costa de la marginación y exclusión social. Por supuesto, como sucede con la generalidad de estos asuntos, el debate suele generar más pasiones y aseveraciones derivadas del sentir propio de las personas con respecto a las costumbres de los pueblos indígenas, que análisis claros y propicios, que permitan vislumbrar el carácter consecuencial de la institucionalización formal de las tradiciones en el ámbito de lo público.

Una de las razones por la cual es tan popular el modelo que ha sido aplicado en Oaxaca para llevar a cabo el reclamo autonómico, es que precisamente se desarrolla en un ámbito dentro del cual todos los ciudadanos del Estado mexicano se enmarcan: el municipio. La municipalidad es un nivel de gobierno que comparten prácticamente todas las personas en el país,¹ independientemente de su adscripción cultural. En él, las personas desarrollan su enlace primario con la arena política, puesto que vincula ciertas necesidades

¹ Cabe hacer notar aquí que, en efecto, todas las entidades federativas se integran por municipios, salvo el caso del Distrito Federal donde tenemos a las delegaciones como célula básica.

públicas inmediatas de la gente, con las políticas públicas que los gobiernos de este nivel ejercen dentro de sus competencias en virtud de la comunidad.

Así pues, la autonomía municipal sería algo que *prima facie* podría ser justo implementar, haciéndola extensiva a todos los municipios independientemente de si estos son o no indígenas. Sin embargo, dos cosas saltan a la vista de manera inmediata. En primer lugar, resulta sumamente curioso que este argumento no sea rescatado con más frecuencia por los defensores del reclamo autonómico. Por el contrario, siguen refiriéndose al asunto con argumentos que derivan del uso de la excepcionalidad en lugar de hacer hincapié en aquello que puede ser defendido para todos; por supuesto, esto tiene su raíz en el hecho de que al culturalizar la arena política, se le está dando a las tradiciones un peso absolutamente inmerecido para las personas y, por lo tanto, están depositando el valor de la norma jurídica en la cultura y no en las personas. Más adelante quedará un poco más claro este punto y las razones por las cuales el argumento, digamos, universal de la autonomía en el nivel municipal no es utilizado para defender la autodeterminación de los pueblos indígenas. Por el momento, que sirva para hacer notar las posibles incongruencias en que podría derivar esta política de la diferencia.

En segundo lugar, relacionado con el punto anterior, también debemos resaltar que aunque, como dijimos, *prima facie* este es un modelo justo, o al menos más justo que los anteriores que hasta aquí hemos analizado; es precisamente en términos de justicia donde el modelo oaxaqueño tiene sus más graves deficiencias, principalmente porque significa la institucionalización de un espacio público que viola los principios básicos de neutralidad institucional necesaria para el tratamiento de las distintas doctrinas comprensivas. Las elecciones de autoridades municipales de acuerdo a los usos y costumbres que prevalecen al interior de una comunidad indígena que se asienta en un municipio determinado, significan la culturalización de las instituciones y de la arena política, lo cual tiene varias y muy graves consecuencias como trataremos de demostrar a continuación. Además, esto significa también un grave error en el diseño institucional del modelo, ya que éste requeriría de cierta atención suficiente como para garantizar que un modelo pudiera ser integrado a un orden jurídico justo sin temor a que dicha inclusión significara una agresión a la columna vertebral del resto de las instituciones que sostienen a un régimen pluralista y,

por tanto, una amenaza al sistema en su totalidad. Este es el sentido en el cual la teoría política contemporánea y el institucionalismo se asemejan en sus fines, ambos deben prever lo que la gente puede ser capaz de hacer, y ordenar así sus postulados en virtud de la cooperación social, que no puede ser conseguida de otra forma sino con la justicia por encima de la moral; lo cual a su vez quiere decir que las personas deben ser tratadas con igualdad salvo en aquellos casos que permitan ampliar los esquemas de libertades y opciones de los menos aventajados en lo individual, cuestión que, cabe señalar, se consigue con las instituciones. En el pluralismo agudo de las sociedades modernas, las personas sólo son iguales ante sus derechos y obligaciones, es decir, ante las instituciones que permiten la justicia. También es este el motivo por el cual, tomando en cuenta lo anteriormente expuesto, analizaremos a continuación lo que ha acontecido con la normatividad oaxaqueña en materia indígena desde que se comenzó a gestar.

2. Reconocimiento Jurídico de la Pluriculturalidad

El caso de Oaxaca es, en muchos sentidos, paradigmático para estudiar lo acontecido con el problema indígena en México y el mundo. Por diversos motivos, las instituciones oaxaqueñas se han ido modificando con los años para dar cabida a gran parte de las demandas que las organizaciones indígenas reclaman. En Oaxaca se ha modificado la Constitución Política estatal, así como varias leyes secundarias, para incorporar 'la realidad indígena' a la normatividad existente. Asimismo, distintas organizaciones y centros gubernamentales, ha sido creados en diferentes momentos para dar solvencia a las legislaciones vigentes.

Por supuesto, como cualquier cambio institucional, esto ha producido consecuencias importantes en la arena política oaxaqueña. Algunos autores piensan que dichos cambios: "han distencionado la confrontación directa entre los pueblos indígenas y el gobierno y ha devuelto mayor seguridad en la administración y autodeterminación de sus

municipios y comunidades”², con lo cual se ha conseguido una convivencia más armónica entre los distintos actores de la entidad, aunque, como más adelante se señala, “esto no quiere decir que se resuelvan todas las problemáticas”.³ Esta visión, *prima facie*, puede parecer bastante certera; aunque bien vale la pena resaltar que, si bien es más exacta en tanto afirma que no se han resuelto todas las problemáticas con los cambios en las instituciones involucradas, en realidad el asunto es un poco más complejo, puesto que en el fondo en los cambios a la estructura jurídica del estado de Oaxaca hay mucho más que “un proceso de descolonización interna para modificar las relaciones de desigualdad y exclusión que se han vivido durante cerca de 200 años de colonialismo interno y que hoy inician un viraje de fondo”,⁴ lo cual resulta preocupante, en efecto, si lo vemos desde el punto de vista de la teoría política como referente para sustentar las instituciones que la sociedad se debe dar a sí misma; pero también si abordamos el problema desde una posición más pragmática.

Oaxaca es la entidad federativa que mayor número de población indígena presenta en todo el país. Según el *XII Censo General de Población y Vivienda* del año 2000, en Oaxaca existen 1'120,312 personas de cinco años y más que hablan alguna lengua indígena. Si tenemos que la población total de personas dentro de este rango de edad es de 3'019,103 habitantes, el porcentaje de esta categoría es del 37.11 por ciento; porcentaje que a su vez representa al 32.58 por ciento del total de la población. Este porcentaje, a su vez, corresponde al 18.53 por ciento del total de personas que hablan alguna lengua indígena en todo el país. Este no es un dato menor, puesto que revela que Oaxaca es el estado que cuenta con más población indígena a nivel nacional, pero también en términos porcentuales con respecto al total de su población.⁵

Como sabemos, el criterio lingüístico ha sido calificado por muchas personas y organizaciones como un dato poco exacto como para permitir determinar la adscripción cultural de los indígenas. Así, se considera que el criterio lingüístico es: “totalmente

² Salomón Nahmad Sitton: “Autonomía indígena y la soberanía nacional: el caso de la ley indígena de Oaxaca”, en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel (coord.), (México, CIESAS – Miguel Ángel Porrúa, 2001), p.36.

³ *Idem*.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI): *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*. (México, INEGI, 2000).

insuficiente y no responde claramente a [la] realidad, ya que existen muchos miembros de [los] pueblos que, aunque han perdido su lengua, siguen conservando otras características esenciales del ser indígena".⁶ Por este motivo y para acotar el problema en cuestión, se han utilizado otros criterios fundamentados principalmente en las herramientas jurídicas internacionales que existen en la materia, tales como el *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mismo que fuera ratificado por el gobierno mexicano en 1990. De esta manera, el supuesto es que la mejor manera para determinar quiénes deben ser considerados como indígenas y quiénes no, deberá estar basado en la comunidad y la autoidentificación de los individuos con ella. Así, tenemos que:

Los pueblos en países independientes [serán] considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.⁷

Como vemos, en primer lugar, el criterio de pertenencia se basa aquí en las comunidades y no en los individuos, con lo cual los indígenas, serán tales en tanto pueblo. Esto tiene, por supuesto, consecuencias jurídicas importantes; sin embargo, en estos momentos importa más resaltar que también puede ser considerado como un criterio bastante inexacto para calificar quiénes son o no indígenas, puesto que la única forma de trasladar esto a las personas, es mediante la conciencia de pertenencia, misma que si bien no es imposible contabilizar, también resulta inexacta y problemática. Así, podemos ver que en algunos estudios el dato del porcentaje indígena en el estado oaxaqueño puede ascender a 57 por ciento de la población total.⁸

⁶ Adolfo Regino Montes: *Los pueblos indígenas: diversidad negada* en Revista Chiapas No. 7, (México, Era, 1999). Sobre este asunto se recomienda también revisar: Arnulfo Ambríz (coord.): *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, (México, INI, 1993); *Estudio Del Problema de la Discriminación Contra Las Poblaciones Indígenas*, by José R. Martínez Cobo, Chairman (Organización de las Naciones Unidas, 1981).

⁷ Organización Internacional del Trabajo: *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, (Ginebra, OIT, 1989).

⁸ Instituto Nacional Indigenista: *Población total y población indígena estimada por entidad federativa* (México, INI, 1995). Otro ejemplo, lo tenemos en Alejandro Ávalos Tejeda, *Op. Cit.* para quien el dato sería de 52.72 por ciento basándose en otros estudios internacionales, tales como: Naciones Unidas, *Op. Cit.*

Ahora bien, no entraremos a discutir cada uno de los puntos de este debate, lo importante es que también en estos términos Oaxaca es la entidad federativa más significativa en esta materia, puesto que no sólo es el que tiene la población indígena más numerosa, sino que también es el estado donde más comunidades indígenas coexisten, tanto en términos absolutos como relativos.⁹

Por otro lado, Oaxaca es también uno de los estados donde la marginación se manifiesta de manera más clara y dramática. A la población oaxaqueña no sólo se le asocia, así, con una gran riqueza cultural, sino también con grandes carencias de toda índole que reflejan niveles alarmantes de exclusión social. Jorge Hernández-Díaz considera que “en Oaxaca se han considerado casi sinónimos la condición indígena y la situación de pobreza”,¹⁰ lo cual no es de ninguna manera una situación exagerada, si consideramos lo siguiente:

150 de los 168 municipios catalogados de muy alta marginación, tienen población indígena; 128 de ellos incluyen más del 40 por ciento de población indígena, representando el 76.1 por ciento del total de los municipios con muy alta marginación. De los 176 municipios que cuentan con más de 80 por ciento de hablantes de lengua indígena, 93.5 por ciento están clasificados de alta y muy alta marginación. Del total de los municipios con alta y muy alta marginación, tenemos que en ellos se incluye a 424 municipios, de los cuales 237 tienen 40 por ciento o más de hablantes de lenguas indígenas.¹¹

Así, tenemos que la concentración de la pobreza se da en los municipios con una fuerte presencia indígena, y conforme más monolingüe es el núcleo indígena, la relación se incrementa. Pero eso no es todo, también, el porcentaje de personas indígenas analfabetas es bastante elevado, al igual que las condiciones precarias en las que tienen que vivir. En términos generales, la vida de los indígenas es considerablemente más difícil que la de la

⁹ Como dato, cabe apuntar que Oaxaca no sólo es el estado con más municipios en todo el país (570 para ser exactos, correspondientes al 23 por ciento del total nacional), sino que además, en 418 de estos municipios se eligen autoridades de acuerdo al sistema de ‘usos y costumbres’ que más adelante describiremos, según el último dato disponible.

¹⁰ Jorge Hernández-Díaz: *Reclamos de la Identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, (México, Universidad Autónoma Benito Juárez-Miguel Ángel Porrúa, 2001), p. 46.

¹¹ *Ibid.*, p. 47. Los datos aquí señalados tienen como referente el censo de población y vivienda de 1990. Véase también sobre este tema: Consejo Nacional de Población (CONAPO): *Indicadores socioeconómicos, índice y grado de marginación a nivel municipal*, (México, CONAPO, 1990).

población que no es indígena. Por supuesto, esto nos habla de una gran desigualdad de oportunidades con un sesgo claramente cultural.¹²

Por estos motivos, no es nada sorprendente que desde hace muchos años, varias organizaciones ciudadanas se hayan creado para movilizarse y conseguir mejores condiciones de vida y mejor trato por parte del gobierno. Oaxaca no sólo es el estado con el mayor número de población indígena en el país, es también un importante bastión político. Como ya mencionamos, en esta entidad federativa se tiene el mayor número de municipios y un importante número de ciudadanos a nivel nacional. En otras palabras, fue una importante fuente de legitimación, que para el Partido Revolucionario Institucional (PRI), principalmente en tiempos de su hegemonía, era muy importante mantener. La forma de nombramiento en las comunidades indígenas de Oaxaca ha sido por usos y costumbres, concebida como una herencia indígena oaxaqueña; sin embargo, el gobierno estatal y federal aceptaron este método político no legal, en gran parte porque al partido en el gobierno le interesaba más que se afiliaran al PRI o, en su defecto, brindaran cierta legitimidad a los distintos gobiernos de este partido. En resumen, las comunidades indígenas eran 'dejadas en paz', a cambio de votos y apoyo político.

Esto no significa que la relación entre las comunidades y el gobierno fuera toda cordialidad. Por el contrario, muchas organizaciones aparecían para hacer principalmente reclamos de carácter económico. La diferencia era que el gobierno, podía fácilmente dar solvencia a las demandas en virtud de una relativa estabilidad política en la región. Los líderes eran rápidamente asimilados, y sus reclamos si no siempre resueltos, si apaciguados por distintos métodos coercitivos. En sus mejores momentos, el PRI era prácticamente el único interlocutor, y el sistema que había erigido, el único camino para resolver los problemas que atañen a las comunidades. En este marco, tenemos que "el movimiento indígena tiene sus antecedentes más inmediatos en las luchas populares, campesinas y estudiantiles que se dieron a finales de la década de los sesenta y a lo largo de la de los

¹² Para un breve análisis de la relación entre la marginación de los municipios indígenas y la dinámica política que esto ha provocado en la vida interna de las comunidades en términos de participación, se recomienda revisar, Fausto Díaz Montes: *Participación ciudadana en los municipios indígenas*, (México, ITESO-IGLOM, 1999).

setenta".¹³ Evidentemente, las organizaciones de esta índole provenían principalmente de las zonas indígenas porque son estas las más marginadas, como vimos anteriormente. Sin embargo, su reclamo difícilmente puede ser considerado como característico de la agenda en las luchas indígenas contemporáneas, es decir, no incluía demandas en torno a los derechos culturales, o la institucionalización de la autonomía o ningún otro punto de las políticas de la diferencia. El motivo principal de que esto fuera así es, evidentemente, que nunca les hizo falta reclamarlo, al contrario de lo que sucedía con las demandas en contra de la exclusión social, la terrible situación agraria o las precarias condiciones laborales. Ahí tenemos el caso de la famosa Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), el Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT) y la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO), las cuales si bien eran organizaciones indígenas y tenían una conciencia de identidad cultural, básicamente se centraron en demandar, al menos en sus primeros momentos, mejores condiciones de vida y mayor igualdad de oportunidades.

La propia política indigenista tenía bastante de estos rasgos característicos. Durante la gestión del presidente Luis Echeverría, época dorada del indigenismo orgánico mexicano, gracias al entonces director del Instituto Nacional Indigenista (INI): Gonzalo Aguirre Beltrán, se crearon una gran cantidad de Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), mismos que se tomarían en el más claro ejemplo de la misión de este organismo.

Los centros deberían ser creados por decreto presidencial, a sugerencia del INI, situados en regiones denominadas interculturales, donde convivieran indígenas y mestizos. En cada uno de los centros estaría un grupo de trabajadores denominado promotores culturales, indígenas bilingües a quienes después de un entrenamiento se les haría volver a sus comunidades con el objeto de promover el cambio social en las mismas.¹⁴

En Oaxaca este tipo de políticas tuvieron también su manifestación con la creación del Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca (IIISEO), durante la

¹³ Jorge Hernández-Díaz: *Op. Cit.*, p. 59; sobre este tema se recomienda también la revisión de David Recondo: "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía regional", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel, (México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, 2001), pp. 91-95.

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

administración del gobernador Víctor Bravo Ahuja. Este proyecto "se proponía capacitar a jóvenes indígenas y campesinos para que fungieran como 'promotores comunales del cambio cultural', los cuales luego de 10 meses de capacitación estarían habilitados para trabajar en sus respectivas comunidades".¹⁵ En el caso del programa establecido por el gobierno federal, uno de los resultados que tuvieron lugar fue que un buen número de indígenas se organizaron a raíz de su trabajo en los CCI. Por supuesto, en lo que al IIISEO corresponde, el resultado fue el mismo. A raíz de una situación laboral incierta, y al enfrentarse con grandes obstáculos en sus comunidades para llevar a cabo su misión, los promotores terminaron por constituirse en la ya arriba mencionada CMPIO tras hacerse del apoyo de otras organizaciones que ya trabajaban en la región.

De igual manera, vale la pena señalar aquí que la dinámica en la que se enmarcan las organizaciones indígenas es, a pesar de todo y en muchos sentidos, aquélla del devenir nacional, y esto es un importante motivo por el cual decimos que las instituciones importan. Las instituciones mexicanas han seguido en las últimas décadas el camino del régimen pluralista, y también los actores de la arena política se han incorporado a dicha dirección. La democracia que hoy en día podemos apreciar todavía en un estado bastante emergente, lleva mucho tiempo gestándose principalmente porque el régimen hegemónico tuvo que darle paso antes que perder legitimidad ante sus gobernados. Eso es lo que incentivó al entonces poder hegemónico a abrir el sistema político y progresivamente permitir la competitividad,¹⁶ aunque los poderes locales se opusieran en muchos sentidos.

Así, fue predecible que durante la administración del presidente Carlos Salinas de Gortari, la política indigenista cambiara de enfoque. A partir de entonces, el discurso sobre el problema indígena se tornó cada vez más parecido a lo que hoy en día podemos escuchar al respecto. Los indigenistas comienzan a hablar del derecho a la diferencia y del reconocimiento de que México es un país pluricultural, y si bien el término se acuñaría en la Constitución política del país hasta el periodo de Ernesto Zedillo (debido a los conocidos conflictos en el estado de Chiapas que en la materia se suscitaron a partir de enero de 1994), ya entonces podían verse cambios relevantes. Por ejemplo, se crearon los Fondos

¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶ Sobre este asunto se recomienda revisar, Alonso Lujambio: *El poder compartido*. (México, Cocéano, 2000).

Regionales de Solidaridad con la participación de las organizaciones indígenas, y como era de esperarse de una política aplicada de manera discriminada a grupos y no a personas, surgieron un sinnúmero de organizaciones que se consideraban a sí mismas como indígenas y que evolucionarían en agrupaciones que además de reclamar el apoyo del gobierno existente en programas como el señalado, también volverían a hacer suyas las demandas de mejores condiciones de vida, aunque en esta ocasión, adquirirían un carácter cada vez más étnico hasta terminar por defender, también, a las políticas de la diferencia de manera plena, cabalmente o no.

Lo anteriormente explicado nos da cierta idea sobre qué fue lo que hizo que los reclamos indígenas agregaran a sus demandas, aquellas posturas correspondientes a las políticas de la diferencia; sin embargo, no lo explica en su totalidad puesto que todavía queda otra causa en el aire y para proceder a su explicación, debemos volver a contextualizar un poco el asunto.

Con el avance del pluralismo en las instituciones formales e informales del país, al partido oficial le fue cada vez más difícil hacerse de todos los puestos en las comunidades con rasgos indígenas. La relación se había mantenido con base en un partido hegemónico en el poder, que 'dejaba en paz' a las comunidades indígenas a cambio de cierta legitimidad y apoyo en lo que sus necesidades requerían. Con el tiempo y el avance del pluralismo, fue difícil mantener esta relación sin que esto significara perder el dominio absoluto sobre comunidades sumamente marginadas y que, por lo tanto, eran fácilmente asimiladas por la oposición cada vez más real. Ejemplos tenemos muchos, pero podemos mencionar de manera significativa a la ya arribada COCEI, organización zapoteca que progresivamente fue obteniendo bastantes triunfos electorales, y que finalmente, tras distintas alianzas con partidos políticos de oposición tales como el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), terminó por convertirse en un partido regional que opera como una sección dentro de la estructura del Partido de la Revolución Democrática (PRD). También, podemos arrojar más luz sobre este asunto con el caso del MULT, con el cual el PRI tuvo que competir electoralmente en la región triqui enfrentando sendos conflictos postelectorales. En ambos casos, los resultados de la movilización política, fueron represivos en contra de los disidentes y sumamente dramáticas las consecuencias en las

regiones involucradas.¹⁷ Evidentemente, esto nos habla de que un doble fenómeno tuvo lugar; en primer lugar, el PRI vio una amenaza real de pérdida de influencia en comunidades como las mencionadas, mientras que la oposición veía un caldo de cultivo bastante nutritivo para obtener posiciones y cargos políticos en el territorio oaxaqueño (de toda esta cuestión hablaremos un poco más adelante), pero, en segundo lugar, también nos explica por qué el partido oficial terminó por endurecer su postura en las regiones indígenas mediante mecanismos tales como la imposición de candidatos, contraviniendo el acuerdo implícito que había existido en materia política entre ellos y las comunidades indígenas, provocando que éstas comenzaran a reivindicar su derecho a elegir a sus propias autoridades y, ante la negativa del gobierno, desembocar en el reclamo pleno de su autonomía, puesto que ahora ésta se veía amenazada, paradójicamente a causa del pluralismo. Así, en gran medida cuando reivindican el derecho a la autodeterminación, las organizaciones indígenas reclaman su derecho a elegir quién los gobernará sin imposición, lo cual es una postura fundamentalmente democrática y poco tiene que ver con una tradición cultural. Es también por este motivo, que muchos autores consideran el sentir democrático de las comunidades como algo inherente a ellos, no sólo por las prácticas de participación política propias de estos pueblos, sino también porque han defendido lo que cualquier ciudadano puede defender: su derecho a elegir libremente. Contrario a lo que muchos quisieran, esto ilustra un punto de coincidencia entre la población indígena y la no indígena, más que un rasgo de diferencia.

Así pues, el 29 de octubre de 1990, en el artículo 16 de la Constitución del estado de Oaxaca se reconoce la composición étnica plural de la entidad oaxaqueña, dos años antes de su reconocimiento nacional, pero acorde con los cambios de dirección de las políticas indigenistas que el gobierno implementaba en esos momentos.¹⁸ El gobernador Ramírez López, quien en su Plan de Desarrollo 1986-1992 había incorporado lineamientos similares a los que el presidente Salinas implementó a nivel federal en plena concordancia

¹⁷ El mejor y más extensivo análisis sobre el papel de las organizaciones indígenas en este sentido se puede encontrar en Jorge Hernández-Díaz: *Op. Cit.* Véase también, David Recondo, *Op. Cit.*

¹⁸ Sin embargo, vale resaltar que no ha sido el único estado donde se ha legislado en la materia, en otros estados también se han incorporado normas sobre esta materia antes y después del problema con el EZLN en Chiapas. Véase sobre este tema: Isidro Olvera Jiménez, "Constituciones estatales y derechos indígenas" en *Constitución y derechos indígenas*, Jorge Alberto González Galván (coord.) (México, IJ-UNAM, 2002). Para un buen análisis del caso oaxaqueño en particular, se recomienda la revisión de Francisco López Bárcenas: *Constitucionalismo y derechos indígenas en Oaxaca*, (Caxaca, Centro de Estudios Oaxacalifornianos).

con esta nueva manera de abordar el problema de los pueblos indígenas, propuso al Congreso local la modificación del artículo constitucional mencionado para "asentar el reconocimiento de la composición étnica plural sustentada en la presencia de los pueblos indígenas que integran al estado",¹⁹ con lo cual Oaxaca se convertía en el primer estado en reconocer esto en su legislación, además de ser la raíz para constituir la Procuraduría para la Defensa del Indígena, cuya ley orgánica se aprobó en 1994, y que tiene como función el ofrecer asistencia jurídica a las personas que forman parte de estas comunidades, tomando en consideración sus usos y costumbres. Es así, como la institucionalización del reconocimiento de las prácticas tradicionales de las culturas indígenas comienzan a incorporarse en las normas del estado.

En el mismo paquete de reforma, también fue modificado el artículo 25 de la Constitución del estado (artículo dedicado en su totalidad a la materia electoral) para incluir el siguiente párrafo:

En la ley se establecerán en respeto a las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas.²⁰

Posteriormente, esta modificación se tomó en cuenta en la creación del Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPPEO), aprobado a principios de 1992, en cuyo artículo 16 se estableció que en aquellos municipios cuyo proceso electoral se rija por el sistema de usos y costumbres se respetará lo dispuesto en el artículo 25 de la Constitución local; es decir, se estaba institucionalizando la elección por usos y costumbres en las comunidades indígenas del estado.²¹ Por supuesto, no se decía cómo, por lo que la aplicación formal de la norma tuvo que esperar un poco más. Este asunto lo veremos en el siguiente apartado.

¹⁹ Jorge Hernández-Díaz: *Op. Cit.*, p. 38.

²⁰ *Constitución política del estado libre y soberano de Oaxaca*, (Oaxaca, Congreso del estado libre y soberano de Oaxaca, 2000), p. 59.

²¹ Cabe señalar aquí, que el 27 de enero de ese mismo año fue reformado también el artículo cuarto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, donde se decía que "La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado (...)", es decir, en efecto, se

Ahora bien, a partir de entonces, el reclamo autonómico ha sido cada vez más alardeado dentro de los ámbitos académicos y extra-académicos, tomando en cuenta el asunto de una justicia indígena diferente a la concebida por el todo nacional, es decir, el relativismo jurídico característico del indigenismo evangélico, propagando la verdad revelada de que no existe verdad absoluta y que no hay más justicia que aquella de cada comunidad. Así, tenemos afirmaciones tales como que "mientras la costumbre continúe promulgando ciertas reglas de la vida de los pueblos indígenas y que este derecho consuetudinario sancione su observancia. Él continuará existiendo, como hasta ahora, en muchos pueblos indígenas en paralelo con las leyes del derecho positivo mexicano";²² es decir, la consideración que se hace, es que la justicia indígena es inherente a esos pueblos y, por lo tanto, necesaria, al menos en el marco de ellos.

Por supuesto, es fácil presumir lo complicado que sería defender esta postura desde el propio relativismo que observa desde esta perspectiva característica, ya que éste se sustenta precisamente en la contingencia. Sin embargo, lo que es cierto, es que una vez reconocida la composición pluricultural de la sociedad oaxaqueña, el camino institucional que se tomó en las leyes del estado en este sentido, condujo desde entonces a mayor incorporación de las políticas de la diferencia. Pero así como esto es cierto, también lo es el hecho de que no necesariamente puede ser visto como "un avance en la construcción de una sociedad multicultural y diversa de Oaxaca, y que se proyectarán en el ámbito nacional",²³ como si se llevara a cabo gracias a la buena voluntad de los gobiernos ante las abundantes demandas de justicia social. Por lo que hemos visto anteriormente, al gobierno también le ha convenido esta estrategia, y más que la construcción multicultural como tal, fue el avance del pluralismo lo que llevó al surgimiento de estas demandas, además de que

reconocía lo que ya dos años atrás había hecho la legislación oaxaqueña: la composición pluricultural; pero también se institucionalizaba la protección jurídica de sus usos y costumbres, lo cual nos muestra una concordancia entre el gobierno estatal y el federal, así como una dirección común en el tratamiento del problema, pero también, el mismo problema de aspiración en la norma. Esta adición al artículo cuarto fue removida el 14 de agosto de 2001, con la popularmente llamada 'Ley Indígena', con la cual el asunto en cuestión pasa al artículo segundo constitucional, además de agregarse otras modificaciones en los artículos primero, decimotercero y centésimo quince.

²² Carmen Cordero Avendaño: "Justicia indígena en una sociedad pluricultural", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.): *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, (México, IJ-UNAM, 1996).

²³ Salomón Nahmad Sitton: "Autonomía indígena y la soberanía nacional. El caso de la ley indígena de Oaxaca", en Jorge Alberto González Galván (coord.): *Constitución y derechos indígenas*, (México, IJ-UNAM, 2002), p. 202.

fue el hecho que permitió incentivar suficientemente a los actores como para considerar atractiva su institucionalización. Por otro lado, el supuesto avance, tiene varios inconvenientes, puesto que su origen es precisamente el establecimiento de una doctrina comprehensiva en las instituciones de la sociedad. Así, también podemos responder a por qué los cambios institucionales han sido progresivos, ya que su raíz es contraintuitiva a la neutralidad que requiere la justicia. Tenemos, en este sentido, que en una sociedad plural, verdaderamente justa, no habría necesidad de hacer énfasis ni redundancia en el carácter pluricultural que la constituye, ni mucho menos para dar trato preferencial a cualquier cultura o doctrina comprehensiva en particular, puesto que, de hecho, todas estarían garantizadas en la individualidad de sus agremiados. De esta manera, el reconocimiento de la pluriculturalidad tiene mucho menos sentido que el establecimiento de la justicia. Es el mismo principio básico de cooperación social que hemos venido defendiendo a lo largo de este trabajo: la justicia por encima de la moral.

3. Usos, Costumbres y Elecciones Constitucionales

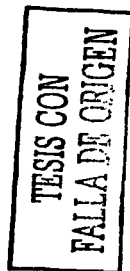
Hasta 1992 la Constitución oaxaqueña establecía que las elecciones municipales se llevarían a cabo mediante el registro de planillas propuestas por los partidos políticos. En los municipios indígenas, por las razones que parcialmente ya explicamos arriba, sólo se registraban las planillas del PRI. Como hemos dicho, la elección de autoridades por usos y costumbres de cada comunidad ha existido, de hecho, desde antes que fuera reconocida legalmente, ya que el partido político dominante en el poder (el PRI) lo ha permitido y en muchos sentidos incentivado. "El hecho de que el registro de las candidaturas de los municipios indígenas se hiciera generalmente a través del PRI y no a través de otros partidos, no era un reflejo de un trabajo proselitista, sino más bien, producto de la cercanía de este partido con las autoridades estatales".²⁴ Así, las autoridades que la comunidad elegía en su asamblea, recurrían a este partido para tramitar su registro ante las autoridades electorales correspondientes. El PRI, en la mayoría de los casos, se limitaba a aceptar la

²⁴ Fausto Díaz Montes: *Oaxaca 1998: Elecciones por usos y costumbres*. Ponencia presentada en el congreso virtual Iberoamericano: "El municipio hacia el siglo XXI". (México, Red de Información Municipal-CESEM, 1999).

decisión de la asamblea comunitaria, y a dar su nombre como aval para legalizar la voluntad de ésta. Es por este motivo que las elecciones en estos municipios tenían competencia nula, y sus resultados eran en muchas ocasiones del 100 por ciento del padrón electoral a favor del PRI. Por supuesto, esto no era impugnado por el pueblo indígena ya que se estaba respetando lo previamente acordado y negociado por sus miembros en la asamblea, aunque sí despertaba descontento en la oposición.

Así pues, en los municipios indígenas donde las etnias sí han conseguido afianzar el control de sus tierras comunales, a diferencia de casos como el de Chiapas; gran parte del nombramiento de autoridades se ha llevado a cabo sin la participación directa de los partidos políticos, aunque el PRI fundamentalmente, esté presente en el seno de la comunidad. David Recondo explica este fenómeno de la siguiente manera:

[Este partido] con un sistema de *indirect rule, sui generis*, se ha fundido, en el transcurso de la historia, dentro de las instituciones comunitarias formando parte de la costumbre en gran parte de las regiones del estado (...) era como un trato implícito: las autoridades se dejaban cooptar por el partido oficial y referendaban periódicamente su apoyo al gobierno del estado, y a cambio, el partido oficial les concedía a las comunidades la posibilidad de seguir eligiendo a las personas que quisieran según sus propios procedimientos (...) Muchas veces las urnas eran rellenas por los representantes locales del PRI y las mismas autoridades municipales sin la participación de la mayor parte de la población. Ese procedimiento no era más que una fachada que permitía a las comunidades seguir manteniendo sus propias formas de organización y participación política.²⁵



De esta manera, podemos comprender mejor la consideración que hace Maira Melisa Guerra Pulido respecto a que “el sistema de partidos ha estado en Oaxaca fuertemente dominado por el Partido Revolucionario Institucional, que se comporta *como parte de la estructura de gobierno* más que como un agente que compite por el poder de manera autónoma al Estado”.²⁶

²⁵ David Recondo, *Op. Cit.*, p. 94.

²⁶ Maira Melisa Guerra Pulido, “Usos y Costumbres o Partidos Políticos: una decisión de los municipios oaxaqueños”, (tesis de Licenciatura, México: CIDE, 2000), p. 40, las cursivas son mías. Este extremadamente interesante trabajo sobre por qué los municipios indígenas eligen entre un sistema de usos y costumbres o uno de partidos políticos, concluye que “la variable que tiene mayor peso en la explicación estadística, hace

Es por este motivo, que podemos asumir que las prácticas iliberales de las comunidades indígenas son más que inherentes a la cultura y tradiciones de estos grupos, un resultado lógico de un marco estructural violatorio de la neutralidad básica de una estructura institucional justa. Muchas veces las críticas que se han vertido hacia el PRI en Oaxaca, giran en torno al hecho de que en sus municipios obtenían 'carro completo' y que, por lo tanto, violaban los principios inherentes a la democracia. Esto es inexacto, ya que si bien los postulados básicos de la democracia liberal eran violentados, esto no necesariamente quiere decir que se llevara a cabo un acto absolutamente anti-democrático en estricto rigor. Lo que sí es cierto, y que debería ser la dirección que las críticas deberían tomar, es el hecho de que de prácticas injustas pueden devenir resultados injustos, tales como la exclusión, la segregación de la disidencia y el freno del pluralismo.

Por otra parte, tenemos que incluso a pesar de las mencionadas reformas en la materia que se habían hecho en la Constitución local y en el CIPPEO, en ninguna de ellas se establecía la manera concreta para que se respetaran los usos y costumbres, por lo cual no dejaban de ser aspiraciones. Ahora bien, cabe aclarar antes que cualquier otra cosa, que evidentemente la 'fachada' se mantenía en pie, y la elección de los ayuntamientos se mantuvo de la misma manera: de hecho, esto es lo que Fausto Díaz quiere decir cuando afirma que existían "una misma ley y dos procedimientos distintos",²⁷ sin embargo, también es cierto que era un procedimiento no legal y, por lo tanto, su gran problema era que yacía sujeto a la manipulación de intereses. Ya mencionamos brevemente el resultado del estudio llevado a cabo por Maira Melisa Guerra Pulido, donde se demuestra que los municipios que hoy eligen por usos y costumbres, es precisamente donde la pluralidad es menor, más por un resultado institucional y de presencia del partido oficial, que por cuestiones inherentes a la cultura del pueblo, aunque también importa muchísimo el nivel de marginación y baja escolaridad de los mismos. Esto, además demuestra la estrategia dominante del PRI para que en los municipios se opte por un sistema de usos y costumbres de manera tal que incluso en aquellos donde su presencia es mínima, también lo sea la de la oposición. Por el otro lado, la oposición tendrá fuertes incentivos para que el sistema

referencia a la inercia de las instituciones: competencia electoral municipal en procesos electorales" (p. 65), lo cual quiere decir que un municipio con competitividad nula y fuerte presencia del PRI, tendrá una mayor probabilidad de elegir un sistema de usos y costumbres.

²⁷ Fausto Díaz Montes, *Op. Cit.*

electoral de partidos políticos se implemente en los municipios, puesto que sólo así tendrá posibilidad de ser partícipe de los espacios de poder en la entidad.²⁸

Ahora bien, debido al carácter absolutamente aspiracional de la legislación en la materia, en las elecciones de ayuntamientos de 1992 el mecanismo de la doble elección (en la asamblea y mediante las planillas) se repitió. Sin embargo, al Instituto Estatal Electoral le resultaba cada vez más complicado organizar elecciones con la participación de los partidos políticos, motivo por el cual en las elecciones extraordinarias de 1993 se vio en la necesidad de reconocer como válidas a las autoridades municipales electas en las asambleas comunitarias. Pero hay que ser cuidadosos antes de adelantar cualquier conclusión al respecto, ya que si bien esta decisión fue un catalizador de los conflictos, no podemos olvidar el origen de los mismos: la exclusión social así como la existencia de un interlocutor único que buscaba frenar el pluralismo, cada vez más apremiante en las instituciones y en la propia sociedad, mediante la preservación de prácticas contraintuitivas para la justicia y acuerdos tácitos cuyo fundamento residía en la desigualdad. Así pues, todos estos problemas siguen existiendo a la par de la falta de herramientas institucionales claras para resolverlos.

En 1995 nuevas reformas en materia indígena tuvieron lugar en Oaxaca. A pesar de que a tres meses de las elecciones para elegir diputados locales se aprobó una reforma en materia electoral, el debate en torno a los usos y costumbres fue tal que no fue posible que el Congreso del estado se pusiera de acuerdo; por este motivo, se decidió aplazar la discusión para después de las elecciones. Sin embargo, cabe anotar que el trece de mayo de ese año, se aprueba la ya famosa reforma al artículo 25 de la Constitución oaxaqueña, cuyo párrafo en la materia finalmente queda de esta manera:

La ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas, que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos.²⁹

²⁸ Véase: Maira Melisa Guerra Pulido, *Op. Cit.*, especialmente el capítulo VI.

²⁹ *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* (México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2001), p. 32. Vale la pena señalar también que posterior a esta reforma, el 16 de junio de 1995, se reformaría también el artículo decimosexto.

Con lo cual el gobierno pasa de una postura pasiva de respeto a las tradiciones, a una postura más dinámica de protección cultural que bien podría ser considerada como paternalista. Con esta modificación, también se incorpora una cultura a la protección de las leyes por el sólo hecho de ser tal, lo cual, evidentemente, puede ser considerado como violatorio de la neutralidad en el ejercicio institucional del Estado, pero sus defensores dirían que no es ese el caso dado que se trata de una cultura marginada. Por supuesto, difícilmente podemos tomar este argumento como válido a la luz de los bienes primarios requeridos por un Estado plenamente justo.

Pero volviendo a la legislación, sería hasta mediados de septiembre (un poco menos de dos meses antes de las elecciones municipales), cuando finalmente se aprobara una reforma que hiciera referencia a los usos y costumbres de las comunidades indígenas. En esta reforma donde se creaba el ahora ya muy famoso Libro cuarto del CIPPEO, se reconocieron los usos y costumbres como parte del proceso electoral de los municipios, con lo que finalmente se aceptaba jurídicamente lo que había estado sucediendo desde hace mucho tiempo, aunque, por otro lado, se establecía el requisito legal de celebrar elecciones constitucionales para que dichas elecciones consuetudinarias tuvieran un sustento legal. Así las cosas, lo importante de esta nueva reforma que fue conocida como *Ley de elecciones por usos y costumbres*, no es tanto que se consiguiera finalmente "que se respeten las formas tradicionales de elegir autoridades municipales y [que fuera] tendiente a buscar una representatividad propia en el Congreso local",³⁰ sino que resulta más relevante el hecho de que "se eliminó la obligatoriedad de registrar a los candidatos por la vía de los partidos políticos. De acuerdo con las nuevas disposiciones, los municipios indígenas tenían la opción de registrar a sus candidatos de manera directa, ante las autoridades electorales, o bien a través de algún partido político",³¹ lo cual, dicho de otro modo, significaba que se creó un diseño institucional ambiguo y que previsiblemente podría ser origen de conflicto por su carácter no razonable para todas las partes.

³⁰ Manuel Ríos Morales, "Usos, costumbres e identidad entre los zapotecos," en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel (Coord.) (México: CIESAS - Miguel Ángel Porrúa, 2000), pp. 79-80.

³¹ Fausto Díaz Montes, *Op. Cit.*

Así pues, y como era de esperarse, esta disposición legal trajo consigo varias dificultades para definir algunos aspectos de las elecciones de ayuntamientos que se celebraron en ese año. Primero, y no era cosa menor, se hizo patente el problema para determinar qué municipios se regirían por "usos y costumbres" y cuáles serían los mecanismos para establecer su registro ante las autoridades electorales del estado. Además, el problema de la disidencia comenzó a hacerse notar de manera más evidente que antes, puesto que, como ya hablamos mencionado previamente, los municipios con pueblos indígenas, no necesariamente son tan homogéneos como se podría pensar. En aquellos municipios donde los partidos políticos tenían una presencia suficientemente fuerte, éstos defendieron su derecho a participar en la asamblea comunitaria o bien a registrar una segunda planilla para que compitiera contra la electa por la asamblea. Además de estos problemas, merece la pena señalar que en algunos municipios hay un creciente número de ciudadanos que no participan de los usos y costumbres que caracterizan a los pueblos indígenas que cohabitan en estas regiones.

Así, las elecciones tuvieron que realizarse con disposiciones *ad hoc* que solucionarían los problemas que no se habían previsto; por ejemplo, tuvo que hacerse uso de una boleta especial donde los ciudadanos que elegían por "usos y costumbres", reafirmarían su voto a la persona propuesta por la asamblea. También, en cuanto a los partidos políticos, el Consejo General del Instituto Electoral invitó a los partidos para que no presentaran planillas en los municipios donde se registraba un candidato salido de la asamblea comunitaria, lo cual fue respetado aunque no en la totalidad de los casos. Por supuesto, el motivo principal de las graves deficiencias de la reforma implementada para las elecciones municipales no era otro sino las reticencias de algunos actores que tenían conflictos de intereses, los cuales se hacían bastante evidentes en el devenir político cotidiano del Congreso local. Esta fue, principalmente, la razón por la cual el procedimiento de ratificación de la autoridad electa por la asamblea en las elecciones constitucionales se llevó a cabo. Lo cual nos demuestra algo sobre la actitud de los partidos políticos y la lucha para defender sus distintos intereses, lo cual, de haber sido otro el momento en el cual se dio, quizá no podría hoy ser considerado como 'un triunfo' por los defensores de las políticas de la diferencia.

Como sabemos, el PRI estaba enfrentándose a una oposición cada vez más fuerte. Por este mismo motivo, las elecciones municipales de 1995 no auguraban el mejor de los escenarios para este partido ante un PRD cada vez más presente en las regiones. Debido a que en los municipios de usos y costumbres el PRI tiene una presencia más sólida, era más probable que registraran a sus autoridades como parte de las planillas de este partido, y en caso de elegir por una 'planilla comunitaria', "esos municipios quizá no podrían ser reivindicados como 'suyos' por el PRI pero tampoco lo serían para la oposición".³² Además que, por supuesto, la cercanía con las comunidades permitiría una relación más adecuada para los intereses del gobierno estatal. "El cálculo fue en parte acertado en la contienda de 1995, 320 de los 412 municipios que quedaron registrados como de usos y costumbres, registraron a sus autoridades bajo el PRI, dos bajo el del Partido del Frente Cardenista (PFCRN), uno bajo el del PAN y ninguno bajo el del PRD (...) Solamente 89 municipios registraron sus autoridades como 'planillas comunitarias'".³³

Ahora bien, vale la pena recordar que cuando las elecciones que hemos descrito aquí se llevaron a cabo, el levantamiento armado en Chiapas ya había tenido lugar junto con varias de las consecuencias que se suscitaron después de este suceso. Es esta la razón por la que los partidos políticos asumieron una postura bastante moderada en torno a la reforma y las elecciones de usos y costumbres. Dicho de otra manera, fue el mejor momento para que el PRI pudiera implementar esta estrategia sin que los partidos de oposición asumieran una actitud de mayor confrontación con la medida y sus resultados institucionales. El PRD, por ejemplo, decidió no registrar a ninguna autoridad electa por usos y costumbres, como muestra de respeto por la autonomía de los pueblos indígenas, y esto fue así precisamente porque el entorno nacional que prevaecía en esos momentos, brindaba los incentivos suficientes a este partido para asumir esta postura. La pregunta es, si tal estrategia que el PRD adoptó, sería la misma que asumiría este partido hoy en día o en el futuro. El hecho de que podamos plantearnos este punto de debate, hace surgir serias dudas respecto a la adecuación y solidez que la autonomía de las comunidades indígenas esgrimida en este sentido cultural, colectivo y libre de revisión, puede brindar. A pesar del ímpetu con que algunos sectores de la vida académica y política del país insisten en

³² David Recondo, *Op. Cit.*, p. 95.

³³ *Idem.*

defenderla como el mejor invento para superar los conflictos que en las regiones indígenas se presentan, queda claro que puede ser motivo de muchos otros conflictos, ya que su fundamento no es, ni puede ser, razonable para todas las partes en el corto y largo plazo.

4. Autoridades, No Candidatos

El primero de octubre de 1997, dos años después de las elecciones municipales que hemos mencionado arriba, el Libro cuarto del CIPPEO fue ampliado y modificado de manera sustancial. De cinco artículos que tenía la versión original pasó a dieciséis, divididos en cinco capítulos donde, hasta la fecha, se establecen los pormenores en torno a los procesos de elección de las autoridades indígenas. Varios asuntos fueron dispuestos en la nueva ley tomando en cuenta distintas problemáticas con las que el gobierno oaxaqueño y las autoridades electorales se habían enfrentado en la experiencia electoral de 1995. Por ejemplo, entre otras cosas, en el artículo 110, se definía a los municipios de usos y costumbres de una manera un poco más concreta que antes,³⁴ haciendo especial hincapié en el rol que la asamblea comunitaria jugaba al interior de los mismos en la decisión sobre qué régimen suscribir. Con esto, se evitaban ciertos problemas con el catálogo de municipios que elegirían por mecanismos consuetudinarios, que el Consejo General del Instituto Estatal Electoral tendría que precisar en la primera sesión de un año electoral.³⁵ Ahora, las autoridades del municipio comunican al Instituto su decisión con respecto a qué sistema electoral adscribirse, y éste decide si serán o no incluidos en el catálogo final. Es verdad que con esto se solucionaron algunos problemas, pero también cabe señalar que muchos otros inconvenientes se hicieron patentes, principalmente aquellos derivados de la lucha por el poder en dichas regiones, donde una elección por usos y costumbres podría dejar fuera del juego político a algunas fuerzas, e incluso fortalecer una dinámica de inmovilidad política en lugares de alta conflictividad. Aunque, por supuesto, ésta quizá no sea la norma en todos, ni en la mayoría, de los municipios, vale la pena decir que conforme la aspiración

³⁴ Originalmente, las comunidades de un municipio por usos y costumbres eran definidas como "aquellas que desde tiempo inmemorial o cuando menos hace tres años eligen a sus autoridades mediante mecanismos establecidos por su derecho consuetudinario". Como vemos, esta definición era en extremo imprecisa.

³⁵ Disposición señalada en el artículo 114 de la mencionada ley.

pluralista se extiende, resulta cada vez más común. Como sabemos, cualquier cambio institucional tendrá consecuencias favorables o desfavorables para los actores políticos que dentro de ella se enmarquen, y aunque quizá resulta justo apuntar que la manipulación de la institucionalidad también puede darse en un régimen electoral de partidos, esto no debe ser motivo para afirmar que esto sea necesario ni conveniente. Además, que debemos recordar precisamente el sustento de incertidumbre sobre el cual descansa cualquier democracia, que permite que nadie en la arena política se haga con el poder manera tal que se excluya en extremo a otras fuerzas, incentivándolos a romper con el marco institucional vigente.

Ahora bien, antes de centrarnos demasiado en ese asunto, quisiera hacer mención del que quizá sea el cambio más relevante en el CIPPEO, tanto por sus consecuencias institucionales, como por el interés que nos despierta a la luz de la teoría política. Después de la ampliación de su Libro cuarto, en el artículo 118 de este código, se establece que “los ayuntamientos electos bajo normas de derecho consuetudinario no tendrán filiación partidista”,³⁶ lo cual aunado con el énfasis especial que la ley hace con respecto al rol que la asamblea comunitaria juega en la elección de las autoridades del municipio, no sólo significa la exclusión definitiva de los partidos políticos en dichas regiones, sino que además, las personas electas por dicha asamblea serán consideradas como autoridades y no como candidatos. Por supuesto, se eliminó la segunda elección (la constitucional) realizada mediante boletas y urnas para elegir entre las distintas planillas (comunitarias y partidistas) y, de esta manera, “la organización y desarrollo de la elección quedaba [plenamente] en manos de las autoridades del municipio indígena”.³⁷ Al respecto, David Recondo señala lo siguiente:

En 1995 la opción partidaria quedaba abierta para el registro de los concejales dando esto cabida a manipulaciones por parte de los partidos políticos o abriendo simplemente la posibilidad de que grupos rivales pudieran ‘adelantarse’ a las propias autoridades municipales y registrar planillas alternativas por algún partido creando conflictos entre los partidarios de la ‘planilla de usos y costumbres’ y los de la planilla de partido. La nueva versión simplifica los trámites de registro de los concejales electos que ya no son considerados como candidatos

³⁶ *Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca*, (México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2001), p. 94.

³⁷ Fausto Díaz Montes, *Op. Cit.*

sino como autoridades electas. Eso pone fin al simulacro de voto libre y secreto, al que debieron someterse las comunidades el 12 de noviembre de 1995.³⁸

Efectivamente, esta visión es correcta en la descripción de los hechos, pero también lo es en tanto nos muestra el interés de algunos grupos al interior del municipio por hacerse con el poder en la arena política de su comunidad. Por eso, considerando que "de los municipios que en 1998 tuvieron un régimen de usos y costumbres, en 1992 el 90.7% de ellos [son considerados] como no competitivos, mientras que de los municipios con competencia electoral, el 71.7% tendrán en 1998 un régimen de partidos políticos";³⁹ y teniendo en mente que la autoidentificación cultural entre los indígenas, también tiene un peso importante para determinar la probabilidad de que en un municipio se elija a las autoridades por usos y costumbres o no,⁴⁰ en Oaxaca el mayor componente indígena no está necesariamente correlacionado con menor competitividad electoral.⁴¹ Dicho de otro modo, tenemos que la causante principal de que un municipio tenga elecciones por usos y costumbres con base en la 'nueva' normatividad, es que en el pasado hayan sido municipios con un nivel bajo o nulo de competitividad.

Asimismo, los factores culturales también influyen en el resultado de manera importante, al igual que otros factores tales como la educación o la lengua que se habla. Sin embargo, debemos destacar que el hecho de que en los municipios donde haya una fuerte identificación cultural, exista una probabilidad mayor de escoger un sistema de elección por usos y costumbres, no quiere decir que la competitividad *de facto* desaparezca. Así pues, el componente indígena puede importar, y de hecho lo hace, para que un municipio adopte el mecanismo de elección por usos y costumbres, pero no lo hace para determinar la competitividad real en dicho municipio. Lo que en efecto sucede, es que un régimen de usos y costumbres significa un diseño institucional que, este sí, frena la competitividad

³⁸ David Reondo, *Op. Cit.*, p. 97..

³⁹ Maira Melisa Guerra Pulido, *Op. Cit.*, pp. 61-62. Vale destacar que en análisis estadístico, ésta fue la variable con mayor peso para determinar qué municipios serán o no de usos y costumbres.

⁴⁰ Véase sobre esto, la investigación del Centro de Investigación para el Desarrollo, A.C. (CIDAC): *Competitividad en los municipios de Oaxaca*, (México, sin publicarse). Vale resaltar que aunque si bien este estudio se centra en las elecciones de 1992 y 1995, el hecho en cuestión, también se desprende del análisis empírico que para las elecciones de 1998 hace Maira Melisa Guerra Pulido, *Op. Cit.*

⁴¹ *Cfr.* CIDAC, *Op. Cit.*

puesto que proscribía las actividades de los partidos políticos, independientemente del grado de indigenismo que exista en una región. En breve, la autoadscripción cultural no significa mayor acuerdo compartido en una comunidad; de hecho, en este sentido hay una clara distinción entre lo público y lo privado, ya que es posible que haya una fuerte identificación grupal en torno a cierta cultura indígena comunitaria, al mismo tiempo que es visible conflicto en la arena política.

Esto nos comprueba dos cosas principalmente. En primer lugar, la baja competitividad de partidos en el pasado ha sido el motivo principal para que un municipio elija un sistema de usos y costumbres, de lo que podemos concluir que este sistema responde a una estrategia por mantener el *status quo* respecto a la pluralidad política en los municipios indígenas. Como sabemos, al partido en el poder era a quien más le convenía esta estrategia, lo cual nos explica en gran medida su interés por sacar adelante estas reformas. En segundo lugar, el hecho de que se establezca este sistema, no suprime el conflicto que se produce por la dinámica formal del poder en los municipios, incluso es posible que lo acentúe aún más puesto que deja fuera mediante la legalidad, a grupos políticos con intereses propios, desviando el mencionado conflicto de dichas fuerzas constitucionales, a grupos que no yacen sujetos a revisión ni a rendición de cuentas.

Por supuesto, no quisiera decir que este es el caso de todos los municipios que eligen por usos y costumbres, de hecho, en muchos de estos la rendición de cuentas es algo que se tiene muy presente precisamente por la cercanía entre las autoridades y el resto de la comunidad que se produce por el tamaño de ésta y algunos de sus procedimientos socio-políticos. Sin embargo, el gran problema es que las normas corren el riesgo de ser manipuladas de manera contraintuitiva. Aún más si consideramos que a raíz de la ampliación del Libro cuarto del CIPPEO, el papel del Instituto Estatal Electoral se reduce a buscar la conciliación entre las partes en caso de controversia.⁴² Este es el tercer elemento de gran relevancia en la reforma al código en cuestión, después de la definición de municipios por usos y costumbres y la institucionalización de autoridades en lugar de candidatos. De esta manera, en la ley yace contemplada y acotada la actuación del Instituto, así como de las organizaciones gubernamentales con respecto a las elecciones

⁴² Cfr. Artículo 125 del CIPPEO.

consuetudinarias de los municipios indígenas. Este es el sentido de la autonomía planteada en estos términos, los pueblos indígenas ejercen su derecho a la autodeterminación en tanto comunidades, mientras que las autoridades del estado limitan su actuación a resolver las controversias en caso de que haya alguna inconformidad, cuestión que resulta además excesivamente limitada, puesto que en caso de una fuerte controversia, la ley sólo contempla la conciliación, la cual no siempre es posible de lograr; además, en dicho caso, los tribunales no serían capaces de intervenir de manera plena, ya que legalmente sólo es contemplada su intervención ante la solicitud de algún partido político, los cuales, por disposición legal, no participan en las elecciones de usos y costumbres.

Pero volviendo al tema, es precisamente por esta exención de la regla para las comunidades indígenas que algunos grupos, principalmente los partidos de oposición, "han solicitado una reglamentación mínima de los usos y costumbres, ya que "ven en el 'vacío' de la ley un peligro de manipulación por los grupos de poder dominantes".⁴³ Por supuesto, dicha vigilancia y exigencia de la rendición de cuentas en virtud de la preservación de las reglas mínimas que un régimen pluralista debe tener, no puede ser ejercida en suficiencia de manera tal que no sea visto como una 'agresión' a la autonomía de los pueblos indígenas. Pero el gran problema entonces, es cómo poder legitimar de manera justa dicha exención que los municipios indígenas gozan, sin aceptarla también para los demás municipios. ¿Por qué los municipios indígenas pueden estar exentos de cualquier revisión por parte del Estado en relación con sus procedimientos, y los demás municipios no? Por supuesto, los defensores de las políticas de la diferencia se apresurarán a decir que los acuerdos mínimos de la corriente predominante no aplican para estos grupos, ya que su concepción de la justicia es otra; sin embargo, como hemos venido diciendo, si esta postura asume lo contingente del asunto para la corriente predominante, no puede defender que para los grupos indígenas no sea también contingente. Y, en todo caso, tampoco puede defender que algún otro municipio del país deba reclamar para sí la exención que los municipios indígenas observan. Con esto no queremos decir, de ninguna manera, que en todos los municipios los actores tengan incentivos para elegir a sus autoridades mediante usos y costumbres, si así fuera, habría muchos más municipios solicitando al instituto su

⁴³ David Recondo, *Op. Cit.*, p. 98.

integración al catálogo de los que en realidad existen, aún más, considerando la cantidad de indígenas que viven en Oaxaca. En lo que quisiéramos hacer hincapié no es tanto en la posibilidad de que aparezcan *free riders* debido al diseño institucional (cuestión que es posible que suceda tan pronto como se reduzca la incertidumbre en algunos municipios con respecto a los beneficios que podrían obtener), sino más bien, lo que nos debe de interesar es que la exención de revisión alguna con respecto a los mecanismos para elegir, no puede ser justa en algunos municipios y en otros no, si ésta se basa en un criterio como la adscripción étnico-cultural de quienes a él se integran. En otras palabras, no se puede aceptar como justo este tipo de exenciones basadas en criterios no razonables.

5. La Disidencia, el Conflicto y las Instituciones

El 19 de junio de 1998, en el Periódico Oficial del gobierno oaxaqueño se publicó la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*. Este es el momento en que el proceso que hemos venido describiendo hasta aquí, cobra su mayor importancia institucional, puesto que esta Ley ha sido la primera reglamentación que en materia indígena haya sido creada; cuestión que no debe ser pasada por alto en un país donde se ha acostumbrado no reglamentar todos los artículos constitucionales ni en el nivel federal ni en el local. En esta legislación aprobada por la quincuagésima sexta legislatura, a propuesta del gobernador priista en turno: Diódoro Carrasco Altamirano, se reglamenta el artículo 16 de la Constitución estatal donde, como ya vimos, se habla de la composición pluricultural del estado de Oaxaca, así como del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas con base en el criterio étnico-cultural. Para muchas de las personas que son entusiastas de la autonomía indígena –aunque no para todos– esta es una Ley sumamente avanzada y uno de los más importantes baluartes del reclamo autonómico. En la medida de lo posible, esta ley secundaria buscaba reducir la incertidumbre y las ambigüedades alrededor del tema de los derechos culturales que habrían de aplicarse a los indígenas y sus comunidades; de esta manera, tenemos que la Ley dedica todo su artículo tercero a definir ampliamente los conceptos relacionados, algunos de los cuales ya entonces habían generado una importante controversia en torno a la múltiple interpretación de que podrían

ser objeto.⁴⁴ Así mismo, podemos ver que en el artículo segundo se mencionan específicamente a todos y cada uno de los pueblos indígenas que serán sujetos de derecho acorde con esta ley,⁴⁵ y que en el artículo cuarto se dispone lo siguiente:

Los pueblos y comunidades indígenas tienen *derecho social* a determinar libremente su existencia como tales, y a que en la Ley y en la práctica se les reconozca esa forma de identidad social y cultural.

Así mismo, tienen *derecho social* a determinar, conforme a la tradición de cada uno, su propia composición, y a ejercer con autonomía todos los derechos que esta Ley reconoce a dichos pueblos y comunidades.⁴⁶

Del mismo modo, respecto a la autonomía, en el artículo décimo se estipula que "cada pueblo o comunidad indígena tiene el *derecho social* a darse con autonomía la organización social y política acorde con sus sistemas normativos internos".⁴⁷ Como vemos, también se menciona explícitamente el tipo de derecho que dará sentido a la autonomía: el derecho social. Sobre el asunto de los derechos sociales en general hablaremos un poco más adelante, por el momento que su mención sirva para hacer notar la especificidad y explicitud que la Ley adopta para, en la medida de lo posible, reducir la posibilidad de interpretación o de 'vacíos' legales que pudieran acarrear problemas al momento de aplicar lo dispuesto en la norma. Este es, precisamente, el motivo del orgullo que a esta ley profieren los defensores de la autonomía indígena, ya que no sólo reglamenta algunos aspectos en torno a la autonomía que las comunidades indígenas ejercerán, sino que también es manifiestamente un esfuerzo en contra de la discriminación y el trato inequitativo para con los indígenas. Sin embargo, la cuestión es si ésta resulta ser la mejor manera para conseguir lo que defiende. Como veremos al final del presente trabajo, los

⁴⁴ En ese artículo quedan definidos conceptos tales como: 'pueblos indígenas', 'comunidades indígenas', 'autonomía', 'territorio indígena', 'sistemas normativos internos' y 'autoridades comunitarias'. Además, también se definen otros menos específicos del tema, como es el caso de: 'derechos sociales', 'derechos individuales', 'Estado' y 'derechos individuales'.

⁴⁵ Textualmente, el párrafo segundo del artículo segundo dice: "Esta ley reconoce a los siguientes pueblos indígenas: Amuzgos, Cuicatecos, Chinatecos, Chocholecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuatlis, Triquis, Zapotecos, Zoques, así como a las comunidades indígenas que conforman aquellos pueblos y sus reagrupamientos étnicos, lingüísticos y culturales como es el caso de los Tacuates". *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*, (Oaxaca, LVI Legislatura, 1998).

⁴⁶ *Ibid.* Las cursivas son mías.

⁴⁷ *Ibid.* Las cursivas son mías.

derechos culturales en este sentido, tienen varios inconvenientes para garantizar lo que, al menos aspiracionalmente, buscan institucionalizar.

Ahora bien, una de las cuestiones más importantes en la que de manera simplificada ha sido llamada *Ley indígena de Oaxaca*, es lo dispuesto en su artículo decimosexto, en el cual se establece el delito de etnocidio. Literalmente el artículo dice lo siguiente:

Comete el delito de etnocidio y se sancionará con prisión de tres a seis años y multa de doscientos a quinientos salarios mínimos:

- I.- Al que por cualquier medio atente contra el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a disfrutar, enriquecer y transmitir su propia cultura y su lengua;
- II.- Al que atente contra la integridad física, salud o reproducción de los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas con el propósito de destruirlos total o parcialmente;
- III.- Al que fomente de manera coercitiva y por medio de la violencia o el engaño la asimilación de los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas a otras culturas o modos de vida; o motiven su dispersión a través de desplazamientos o separaciones involuntarias de sus familias o de sus territorios.⁴⁸

Nos hemos permitido citar la totalidad del artículo para que podamos apreciar sin temor a dejar algo fuera, que en este artículo tan delicado la ley no brinda la especificidad ni la explicitud que un tema como este merecería. *Prima facie*, al menos las dos últimas fracciones de esta ley no podrían ser objetadas; sin embargo, en la tercera, el 'engaño' es un referente poco preciso para determinar si una conducta debe ser considerada como etnocida o no. En efecto, es posible pensar en casos muy evidentes de engaño, pero debemos tomar en cuenta que la ley está sosteniendo a la asimilación como algo objetable cuando se realiza en los términos mencionados. Así, tendremos que resulta un poco impreciso entender a qué se refiere específicamente la ley cuando considera al engaño como una manera de coerción para asimilar a personas a una forma de vida distinta. En otras palabras, ¿qué debemos entender por engaño en un marco coercitivo, ¿una propuesta política?, ¿un proyecto de desarrollo que pudiera cambiar las reglas sociales en la localidad?, ¿la voz de un disidente? En fin, las posibilidades no están debidamente acotadas

⁴⁸ *Ibid.*

puesto que en condiciones de tal marginalidad y exclusión social como en las que se encuentran los pueblos indígenas, no yace suficientemente bien determinado qué debemos entender por el concepto en virtud de la protección cultural.

En cuanto a la primera fracción, aquel que nos dice que comete el delito de etnocidio quien atente contra el derecho de las comunidades indígenas a disfrutar, enriquecer y transmitir su propia cultura y su lengua, encontramos el mismo problema pero de una manera acrecentada, ya que nuevamente no es suficientemente clara con respecto a qué tipo de actos pueden ser considerados como atentados en contra de este tipo de derechos que a las comunidades indígenas se les reconocen. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con el apartado tercero, aquí el referente para determinar si un acto es etnocidio, no es la asimilación, aquí estamos hablando del derecho para disfrutar enriquecer y transmitir su propia cultura y su lengua que, de acuerdo con la Ley, tienen *las comunidades* y los pueblos indígenas. Así que podemos apreciar que en el sentido que lleva la propia ley de dar la plena autonomía a las comunidades indígenas, esta fracción es una defensa de la no-intervención por parte de agentes externos a las propias comunidades en torno a los asuntos que en ellas tienen lugar, es decir, aquellos usos y costumbres que las comunidades utilizan de manera tradicional, tanto para cuestiones claramente propias de su cultura, como para aquellas que tienen que ver con la elección de sus propias autoridades acorde con sus prácticas características. Como dijimos, de acuerdo a estas estipulaciones podemos apreciar las dimensiones que tiene considerar etnocida a cualquier acto no reconocido por la comunidad como rasgo característico de su cultura. ¿Qué actos deben ser considerados como atentados en contra de una etnia?, ¿las decisiones de un tribunal?, ¿personas que al interior de la comunidad decidan desarrollar su labor política mediante partidos?, ¿partidos políticos tratando de buscar espacios de poder en dichas comunidades?, ¿educar a los indígenas en el idioma español? En cuanto a los partidos políticos, por supuesto, quedan excluidos de venir a 'contaminar' el espacio público indígena, puesto que su conducta podría ser considerada como delito de etnocidio, y en cuanto a las cortes, su sentido no es el de intervenir, sino que deben ser consideradas como salvaguardas de los intereses de las personas.

¿Cuál es entonces el problema con estas normas? Ninguna persona suficientemente sensible a las aspiraciones personales de la gente, y conciente del derecho que tienen las personas para defender su estilo y su proyecto de vida, podría estar en desacuerdo en que la gente no puedan ser juzgadas por estas características, como tampoco podríamos disentir con el hecho de que tengan la posibilidad de preservarlas para sí, si consideran que son importantes para ellos. La cuestión es que este tipo de leyes no es la mejor manera para conseguir el resultado que buscamos, por dos motivos.

En primer lugar, con este tipo de derechos se está protegiendo no a las personas sino a las culturas y tradiciones en particular. Como hemos visto, las culturas sólo tienen sentido en tanto son valiosas para las personas que a ellas se adscriben y las comparten; por esta razón, cuando estamos protegiendo culturas, estamos dejando en un segundo plano a quienes les dan alguna razón de ser.

Esto se comprueba con las fracciones del artículo dieciséis que hemos citado, por también queda de manifiesto expresamente en el artículo vigésimo de la Ley en cuestión, donde entre otras cosas se estipula que "el Estado, a través de sus Instituciones competentes y sus programas culturales, en el ámbito de sus atribuciones y presupuestos apoyará a los pueblos y comunidades indígenas en el mantenimiento, protección y desarrollo de sus manifestaciones culturales actuales",⁴⁹ es decir, se le atribuye al gobierno la obligación de proteger activamente las culturas, lo cual no solamente es una manera de desviar la atención del verdadero problema por el cual los pueblos indígenas no pueden preservar sus culturas por sí mismos, sino que además es un acto contraintuitivo para la neutralidad que las instituciones del Estado debieran tener, puesto que está protegiendo a una cultura y a otras no, lo cual es defendible en un marco plural justo. ¿Por qué proteger las culturas indígenas y activamente promoverlas desde el gobierno y otras no? Muchos dirían que los indígenas están socialmente excluidos, y tienen razón; pero ese no es motivo para que se inunden las instituciones con derechos a las culturas en lugar de a las personas, más bien debería ser un agregado a la urgencia para terminar con el nivel de exclusión social y de marginación que las personas integrantes de estos grupos padecen desde hace tanto tiempo. Además, podemos rescatar como otro ejemplo de impropiedad en la ley en este sentido, el

⁴⁹ *Ibid.* Véase también el artículo vigésimo segundo.

artículo trigésimo tercero, según el cual cuando en los procedimientos intervengan algún pueblo o comunidad indígena, o algún hombre o mujer indígena, las autoridades administrativas, jueces y procuradores, aplicarán las leyes estatales vigentes, homologándolas con las normas internas de cada pueblo y comunidad. Ante esto, surgen las mismas dudas sobre porqué utilizar criterios diferentes a los que se aplican al resto de las personas independientemente de su doctrina comprensiva. Como ya hemos dicho anteriormente, la democracia es mucho más que un pretexto para exagerar la diferencia, es un acuerdo entre iguales que debe verse reflejado en instituciones neutrales y ciegas a diferencias no razonables para todos.

El segundo motivo por el cual este tipo de normatividades no responden a los intereses de quienes los proclaman como la salvación de las comunidades indígenas, se relaciona estrechamente con el sentido del argumento que esgrimimos para el punto anterior, y es que siempre tienen un referente grupal que prevalece sobre los criterios individuales que garantizan la aplicabilidad de la ley, así como su universalidad. En la fracción primera del artículo dieciséis, por ejemplo, se indica explícitamente que cometerá delito de etnocidio quien atente contra el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a disfrutar su cultura; es decir, quien violente el supuesto acuerdo compartido de una comunidad. La cuestión es si realmente podemos hablar de un acuerdo compartido de manera plena, más aún considerando que los conflictos sobre lo mejor para los pueblos indígenas son una realidad patente en dichos lugares entre personas que comparten una etnia, una cultura, unas tradiciones y, sin embargo, disienten en la forma que se trasladan esos asuntos a la arena política. Por ejemplo, en el avance de la investigación *Usos y costumbres en comunidades indígenas y procesos político-electorales*, conducida por Guillermo Trejo y José Antonio Aguilar, se nos dice que "la discriminación de género permanece como un factor estadísticamente significativo en la segunda fase del proceso electoral: a mayor el porcentaje de mujeres indígenas con educación básica, mayor la probabilidad del conflicto",⁵⁰ esto es así porque las mujeres educadas suelen ser más participativas, y el conflicto con los hombres al momento de los comicios se incrementa, ya

⁵⁰ Guillermo Trejo y José Antonio Aguilar, *Cómo Votan Los Indígenas*, Revista Nexos (México), abril, 2000. Vale resaltar que si bien la investigación se enfoca en las elecciones federales, no deja de tener significación el resultado respecto al conflicto, que es lo que, en estos momentos, nos llama la atención.

que por tradición, las mujeres suelen ser relegadas de la toma de decisiones, por lo que los hombres 'cierran filas' para presionar su voto.

Esto nos lleva a la cuestión sobre cuáles serían los límites de este tipo de acuerdos compartidos tan contingentes en una comunidad y, por encima de todo, qué hacer con la disidencia. Lo mismo sucede con la fracción tercera de este artículo, aquí, se hace referencia a las formas de vida y la cultura de las comunidades indígenas, y al igual que con la fracción anterior, sucede que estamos dando mayor importancia al acuerdo que sobre estos asuntos supuestamente tiene la comunidad que a las personas, mismas que son las poseedoras de dicha cultura y, por lo tanto, deben ser quienes determinen cuáles son las formas de vida más adecuadas a sus fines, creencias y proyectos.

Cuando se crean leyes que institucionalizan un acuerdo compartido lo que se busca es inmovilizar lo contingente, o al menos eso es lo que se consigue. Si como dijera Michael Walzer, "la admisión y la exclusión se hallan en el núcleo de la independencia de la comunidad [por lo que] Sugieren el significado más profundo de la autodeterminación",⁵¹ tenemos que la suerte del disidente no será muy afortunada: o se queda aceptando los lineamientos que las lealtades comunitarias imponen, o se va a una comunidad que asemeje más a su propia forma de ver las cosas.

Sin embargo, hay que tener cuidado aquí, el problema con esta visión no es tanto que una persona pueda aceptar unas ciertas reglas o libremente decidir no 'beneficiarse' con ellas, de hecho, esto es también es aceptable en lo que consideramos un Estado plural justo, pudiendo este ser o no una manifestación de la corriente predominante; más bien, el problema surge cuando dichas reglas no son razonables precisamente porque se basan en un acuerdo sustentado en la homogeneidad. En el liberalismo igualitario que hemos venido defendiendo a lo largo de este trabajo, el que podría ser considerado como un equivalente al acuerdo compartido, no se fundamenta en el reconocimiento de que se comparte una cierta concepción del bien por los integrantes de un Estado, tampoco lo hace pensando en las lealtades que las personas puedan suscribir, por el contrario, está basado en la firme creencia de que las personas tienen diferentes formas de ver el mundo, lo cual envuelve sus

⁵¹ Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 73.

proyectos de vida, sus concepciones del bien y su cultura, entre muchas otras cosas que se desprenden del pluralismo agudo sobre el cual se deben levantar instituciones razonables que permitan la cooperación social de estos diferentes puntos de vista, de ahí que hablemos de un acuerdo entre iguales en virtud de lo razonable. Por el contrario, cuando estamos haciendo referencia a una forma de vida, a una cosmovisión o a un 'bien común' particular como el referente sobre el cual levantar las instituciones políticas y sociales, lo que en realidad estamos logrando es darle valor intrínseco a dicha concepción del bien y relegando la pluralidad. Este es el motivo por el cual resulta tan importante que las instituciones posibiliten la disidencia e incluso la extravagancia de quienes se regirán por dichas reglas mínimas, y la única manera de conseguir esto en toda su extensión, es que el referente fundamental siempre sea el individuo independientemente de sus lealtades.

Volviendo al tema de Oaxaca, las reformas que se hicieron tenían el fin de preservar las tradiciones y culturas que las comunidades indígenas suscriben. Sin embargo, hemos visto que lejos de mantenerse estáticas, al menos en lo político podemos afirmar que yacen en continuo cambio, ya que en la dinámica de poder existen distintos intereses independientemente de la comunidad a la que estemos haciendo referencia. Desafortunadamente para los defensores del reclamo autonómico, las comunidades indígenas no son tan homogéneas como quisieran. Así, tenemos que los mecanismos políticos que se han institucionalizado con este tipo de normas están sujetos a manipulación por parte de personas y grupos con intereses, manipulación que, es verdad, también podemos apreciar en cierta medida en los sistemas que eligen mediante el procedimiento de partidos políticos. Pero, entonces cuál es el sentido de crear legislaciones especiales si no sólo no se cumple con los fines diferenciales que se persiguen, sino que además, su creación rompe manifiestamente con la regla mínima del trato igual para las personas y concepciones del bien. Además, frente al modelo que se desprende de la democracia liberal, tienen el inconveniente de yacer libres de revisión y, por lo tanto, de exentos de rendición de cuentas, puesto que se está suponiendo que solamente al interior de cada comunidad existen sus propios principios básicos de justicia. El problema con esta visión proveniente del pensamiento relativista, es que supone un nivel mínimo de homogeneidad para que el acuerdo compartido en relación con qué es lo justo funcione, pero entonces surge la gran duda sobre cuáles son los límites del propio acuerdo; es decir, hasta dónde

puede abarcar el acuerdo compartido y qué se debe hacer con la disidencia. Por ejemplo, pensemos en el acuerdo respecto a quiénes deben gobernar una comunidad. Según la supuesta visión común de un pueblo indígena, este acuerdo puede dictar que los lineamientos para ser merecedor de un cargo político deben ser acordes con la cultura y las tradiciones de la comunidad; así, tenemos el requisito de la edad, sexo, o funciones extra-políticas que la persona pudiera tener la obligación de cubrir antes de poder acceder a un cargo. Hay dos posibilidades que debemos analizar: 1) que estos criterios sean más o menos constantes en el tiempo, o 2) que sean dinámicos.

El primer caso es paradójicamente el más defendido por los abogados de las políticas de la diferencia indígena, y su mayor problema es que no dejan espacio para que otra concepción del bien pudiera surgir aunque, evidentemente el surgimiento se da, y de acuerdo a las conclusiones que debemos sacar de esta postura anti-dinamista, cualquier tipo de disidencia debe quedar excluida, quien no acepte el acuerdo compartido no puede ser parte de la comunidad. Por supuesto, habrá quien sugerirá que el conflicto puede surgir ya que los indígenas llevan una suerte de 'gen cultural' donde cargan con toda la información de que la cosmovisión que se desprende de su cultura es la única o la mejor, pero esto es manifiestamente falso.⁵²

Por otro lado, en el segundo caso donde consideramos que los criterios son dinámicos y, por lo tanto, se modifican conforme pasa el tiempo y las condiciones cambian, encontramos que no hay razones suficientes como para establecer lineamientos sumamente contingentes como principios de justicia, porque no sería razonable ni neutral, ya que son vulnerables a la manipulación de una doctrina comprensiva para imponerse a las demás. Explicándolo con un ejemplo, si el criterio de haber sido mayordomo del pueblo como parte del sistema de cargos indígena, es por naturaleza un requisito contingente, ¿por qué institucionalizar una norma que establezca su necesidad?, esto no sólo resulta contraintuitivo, sino también podemos ver en qué sentido puede estar sujeto a manipulación para que alguna concepción del bien se levante sobre las demás, contrariando las reglas mínimas que surgen del reconocimiento de la pluralidad de intereses y fines, mismo que

⁵² Cfr. Guillermo Trejo y José Antonio Aguilar, *Op. Cit.*, para ver otros factores que pueden intervenir como causales de conflicto en una comunidad, además de los ya mencionados.

obliga a no institucionalizar la reducción de opciones para las personas al permitir que una concepción particular de 'lo bueno' se haga con el dominio de la arena política en un plazo indeterminado excluyendo a las demás concepciones de ver el mundo que pudieran surgir. Así, vemos que también se puede violentar el fundamento último de la democracia que hemos defendido aquí, es decir, aquella donde todos tienen posibilidad de ser partícipes de la arena política, y no aquella donde todos comparten una visión en particular debido a que yace institucionalizada formalmente en el espacio público. De esta manera, decir que los usos y costumbres son una práctica absolutamente democrática es inexacto.

Por supuesto, no hay nada de malo en que las personas elijan a sus autoridades con base en sus creencias, su cultura, sus tradiciones e incluso sus supersticiones, de hecho así elige la mayoría de las personas independientemente de su cultura o del grupo étnico al cual pertenecen. El problema es institucionalizar una creencia, cultura, tradición o superstición en particular, como el único punto de referencia a partir del cual las personas deban elegir por el simple hecho de haber nacido dentro de un grupo. Esto significa una reducción de opciones para los individuos y un obstáculo para que los perdedores en la arena política de hoy puedan ser los ganadores de mañana (principio de incertidumbre sobre el cual se sustenta la democracia), lo cual es una garantía y una protección que las personas —en lo individual— merecen tener contra el despotismo y la injusticia.

6. La Exención y la Rendición de Cuentas

Santiago Yaveo, Choápam, es uno de los cuatrocientos dieciocho municipios oaxaqueños que eligen a sus autoridades mediante el procedimiento de usos y costumbres que las leyes del estado reconocen. Al igual que otros doscientos ochenta y cuatro municipios que integran a sus ayuntamientos mediante el sistema de derecho consuetudinario, Santiago Yaveo se integra por la presencia de una cabecera municipal así como por varias agencias municipales y de policía.⁵³ La cabecera municipal se encuentra 'alejada de todo', de las carreteras, del comercio y de condiciones de vida adecuadas que garanticen un mínimo de

⁵³ Por supuesto, en los ciento treinta y tres municipios de usos y costumbres restantes, no se cuenta con este tipo de autoridades auxiliares.

bienestar. Para llegar a este pueblo, por ejemplo, se requiere recorrer cuarenta y cuatro kilómetros de terracería lo cual nos permite explicarnos en gran medida el problema para que cualquier desarrollo en dicho lugar pueda darse de manera plena. La gente de este lugar solía dedicarse al cultivo del café, aunque la caída del precio internacional de este producto mermó dramáticamente en las condiciones de vida de esta comunidad, de tal manera que las actividades productivas están ahora orientadas a la siembra de maíz y frijol para el autoconsumo. Contrario a lo que sucede en otros municipios del estado, la cabecera municipal de Santiago Yaveo yace en una posición mucho menos privilegiada que las agencias municipales, ya que éstas tienen mayor cercanía con las vías de comunicación y por ello tiene más acceso al comercio con otros pueblos de la región, así como a trabajos mejor pagados que aquellos jornales a que se dedica gran parte de la gente que vive en la cabecera municipal. Por otro lado, cabe resaltar que Santiago Yaveo es también un municipio importante por la existencia de maderas preciosas, además de estar dentro de las regiones que el gobierno ha decidido, hasta la fecha infructuosamente, desarrollar con grandes proyectos de inversión e industrialización.

Pues bien, mediante los procedimientos tradicionales de la comunidad, a finales del año dos mil uno, en este municipio se debía elegir autoridades para el trienio 2002-2004. Pero había un problema, en el derecho consuetudinario indígena de este pueblo es tradición 'ancestral' que las únicas personas que pueden participar en este proceso de selección de autoridades son aquellas que viven en la cabecera municipal. Por supuesto, este es el acuerdo compartido de la comunidad, aunque evidentemente sea más compartido por sus beneficiarios que por el resto de las personas que lo padecen; por este motivo, las personas de las agencias municipales y de policía propusieron al director de usos y costumbres del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca que se considerara la participación de todos los ciudadanos que forman parte de este municipio independientemente del lugar donde vivieran, para la elección de sus autoridades municipales, sin que esto significara un rompimiento con el ejercicio tradicional de los usos y costumbres del municipio que el propio Instituto reconocía. Por supuesto, en la visión de los habitantes de la cabecera municipal, las 'tradiciones ancestrales' debían prevalecer por encima de cualquier atentado contra ellas.

Como ya hemos mencionado, el Instituto yace facultado por la ley para buscar la conciliación entre las partes de manera tal que los procesos electorales puedan llevarse a cabo de manera propicia, por ello, esta instancia organizó reuniones de trabajo con las autoridades de la cabecera y con los representantes de las agencias (juntos y por separado) intentando conseguir que las partes en conflicto llegaran a un acuerdo. Esta solución difícilmente podría darse ante la posición adoptada por las personas de la cabecera, y que yace expresamente reflejada en lo determinado por el cabildo municipal el dieciséis de febrero del dos mil uno, donde:

Se determinó, por consenso general de los ciudadanos de la cabecera, la oposición a que participaran personas ajenas a la cabecera municipal, entre otras razones, porque si participaran las agencias municipales en las elecciones podría haber violencia que incluso llegara hasta la muerte en la sociedad que vive en la cabecera, además de que, en las elecciones municipales únicamente participan "*puros hombres con edad de votar en la cabecera municipal*"; asimismo manifiestan que el hecho de que participaran las agencias municipales crearía una inestabilidad social de alto riesgo que provocaría hechos lamentables y dividiría al pueblo. Por tal razón, la autoridad municipal manifestó que no se hacía responsable de lo que pudiera ocurrir si se quería imponer la participación de ciudadanos ajenos a la cabecera municipal.⁵⁴

Este punto de vista fue el que manifestaron los miembros de la cabecera municipal ante el Instituto el día cinco de marzo de ese año, y que ratificaron con puntos y comas el día veintiocho de ese mismo mes. Cabe resaltar que ese énfasis tan dramático en la posible violencia en el municipio, se aunaba a constantes referencias en torno a la desintegración de la comunidad y la desaparición de las tradiciones propias de su cultura. Con esto vemos que tan inflexible fue la posición de las autoridades de la cabecera municipal ante la petición de los miembros de las agencias de que se le permitiera a todos ser partícipes del proceso de elección.

⁵⁴ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Resolución del juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, Expediente SUP-JDC-013/2002, proyecto de sentencia por José Luis de la Peza* (México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 5 de junio de 2002), p. 134. Cursivas en el original.

Sin embargo, ante la posibilidad cada vez más real de que el conflicto con las agencias se acrecentara y, por supuesto, tras el instituto advertirles de las consecuencias jurídicas que tal negativa podría acarrear, los miembros del cabildo en la cabecera municipal decidieron dar su brazo a torcer y benévolutamente permitir a las agencias participar en el ayuntamiento mediante el nombramiento de dos regidores que ocuparían los nuevos cargos de ecología, de panteones y como representantes en las agencias municipales. Evidentemente, la tradición que se había llevado a cabo durante innumerables años, no permitiría flexibilizar más la postura, por lo que los cargos de presidente municipal, síndico municipal, regidor de hacienda, regidores de salud y educación, los empleados municipales y, en breve, todos los cargos más importantes, deberían seguir estando en manos de los miembros de la cabecera.

Como era de esperarse, los agentes municipales decidieron no aceptar la propuesta que el cabildo les extendía, ante lo cual, la voz de la comunidad se hizo notar cuando en una asamblea comunitaria, a la cual habían sido invitados para discutir el asunto; se intentó obligarlos a firmar lo dispuesto por las tradiciones, que no significaba otra cosa sino que los miembros de las agencias no podrían participar más que como observadores en la asamblea comunitaria y que se conformarían con tener a los dos regidores ya arriba mencionados. Este fue el precio por tratar de participar en la vida política de su municipio contrariando a la voz del pueblo que se los negaba. Así pues, los agentes municipales y de policía del municipio, haciendo referencia al derecho que todos los ciudadanos tienen para emitir su voto, decidieron remitirse al Instituto para hacer valer ese derecho. Por ello, organizaron una asamblea general de ciudadanos de todo el municipio para elegir a las autoridades municipales para el trienio 2002-2004 en el municipio de Santiago Yaveo, habiendo invitado previamente al director de elecciones por usos y costumbres del Instituto Estatal Electoral. Esta asamblea se llevó a cabo el veinticinco de noviembre del dos mil uno, y de ella salió electo Bulmaro Pérez Patricio, con mil ciento veinte votos.

Casualmente, dos días después exactamente, el presidente municipal en turno emite la convocatoria a los ciudadanos de la cabecera para elegir presidente municipal de acuerdo a las formas tradicionales. Asimismo, impugnaban la asamblea que las agencias habían organizado haciendo énfasis en el derecho consuetudinario del pueblo, mismo que dictaba

que sólo los habitantes de la cabecera podían participar en la asamblea comunitaria. Debemos señalar que la ley establece que el único facultado para convocar elecciones en los municipios que eligen por usos y costumbres, es el presidente municipal en turno, razón por la cual, las autoridades en la cabecera municipal solicitaban que se considerara como inválida la asamblea de las agencias puesto que desde su origen carecía de fundamento legal.

Así las cosas, el dos de diciembre del dos mil uno se llevó a cabo la asamblea en la cabecera municipal, donde resultó electo Indalecio Martínez Domínguez como presidente municipal con la increíblemente minoritaria cantidad de ciento dieciocho votos, pero eso sí, con toda la legitimidad que las tradiciones brindan a los habitantes de la cabecera. Finalmente, el Instituto Estatal Electoral validó esta elección llevada a cabo mediante el procedimiento de usos y costumbres en Santiago Yaveo y expidió la constancia de mayoría correspondiente para la elección de los ciudadanos en la cabecera municipal, independientemente de la solicitud inicial que los agentes municipales y de policía del municipio habían hecho para que se todos los ciudadanos de las localidades y rancherías pudieran ser partícipes del proceso electoral sin romper con los usos y costumbres.

Sin embargo, las leyes de Oaxaca estipulan que el Congreso del estado erigido en colegio electoral puede y debe calificar las elecciones de los ayuntamientos. Evidentemente, por la jerarquía de las leyes, la más importante es la Constitución política del Estado, misma que en su artículo cincuenta y nueve brinda a la Legislatura facultades para “calificar las elecciones de los Ayuntamientos”,⁵⁵ y en el artículo cuarenta establece que las resoluciones del Congreso erigido en colegio electoral tendrán el carácter de definitivas e inatacables.⁵⁶ Así pues, en un decreto emitido el día treinta y uno de diciembre de dos mil uno, el Congreso declaró inválidas las elecciones que se llevaron a cabo con el ‘visto bueno’ de Instituto, con lo cual se revocaba la constancia de mayoría que hacía

⁵⁵ *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* (México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2001), p. 54. Otras leyes relacionadas son: *Código de instituciones políticas y procedimientos electorales de Oaxaca*, artículos cinco y ciento veintidós; *Ley orgánica del Poder Legislativo del estado de Oaxaca*, artículos setenta y siete, setenta y ocho y ochenta y uno; *Reglamento interior del Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, artículo ciento cincuenta y dos.

⁵⁶ Véase: *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, Op. Cit, p. 47.

ganador de la contienda a Indalecio Martínez y facultaba al Instituto para organizar elecciones extraordinarias.

Evidentemente, los defensores de las tradiciones en la cabecera municipal consideraron esto como un agravio al derecho de preservar su cultura, y no iban a aceptar contender en un proceso nuevo donde se violentara su derecho a decidir para los demás de acuerdo a sus costumbres, es decir, su derecho a excluir a quienes no vivieran donde la tradición establece. Con el profundo ambiente de discordia entre las partes, y el agudo conflicto que se vivía, las elecciones extraordinarias no se pudieron conciliar. Por este motivo, los ciudadanos de la cabecera, mismos resultaron los más perjudicados por la decisión del colegio electoral ya que habían sido elegidos de acuerdo a sus usos y costumbres; decidieron recurrir al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, y es ahí donde yace la parte más interesante de esta historia, puesto que el Tribunal emitiría por primera vez en el país una resolución inapelable respecto a una contradicción fundamental entre los derechos de los individuos y los derechos especiales para los grupos indígenas, sentando un precedente para futuras controversias que devinieran de las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas cuando en su derecho consuetudinario estos tienen características que, como en el caso de Santiago Yaveo, contravienen a garantías mínimas de igualdad y cooperación social.

Los demandantes intentaron interponer sus argumentos como un juicio de revisión constitucional, es decir, querían que el resolutive que diera el Tribunal se diera reconociéndolos como autoridades electas que no habían podido asumir sus funciones porque otro poder se lo había impedido. Sin embargo, el Tribunal de manera correcta decidió turnarlo como un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, puesto que por sus alegatos correspondía más considerarlo como una potencial violación a los derechos de votar y ser votado en los términos que la ley en materia indígena otorgaba a las personas de la cabecera municipal. En palabras del Tribunal, "es posible entender, sin duda alguna, que la acción intentada la ejercen como ciudadanos que estiman conculcado su derecho de sufragio, en su vertiente pasiva, al haber perdido la calidad de concejales electos con motivo de la nulidad decretada por la autoridad

responsable".⁵⁷ Y este es el principal motivo por el cual los argumentos que en el resolutivo se esgrimen son tan interesantes para los propósitos de este trabajo.

Lo que demandaban los miembros de la cabecera municipal podría ser resumido esencialmente en seis puntos. 1) Que el Congreso de Oaxaca, sin hacer una debida motivación y fundamentación, invalidara y revocara las constancias de validez y mayoría que el Instituto Estatal Electoral había ya expedido; 2) que se carece de un medio de impugnación para resolver posibles actos gubernamentales que vayan en contra de los derechos que la ley reconoce a las comunidades indígenas en tanto tales; 3) que el Congreso del estado de Oaxaca quebrantó el artículo vigésimo quinto de la Constitución estatal donde, como ya hemos mencionado, se dice que la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas para elegir a sus ayuntamientos, lo cual manifiestamente quedaba cumplido con las constancias expedidas por el Instituto Estatal Electoral; 4) que se violó el artículo ciento quince de la Constitución federal, puesto que se les deslegitima como concejales constitucionales y legalmente electos; 5) dado que se trata de elecciones que se regulan mediante el derecho consuetudinario, el Congreso del estado no está facultado para revisar la validez de las mismas, con lo cual se violentan otros artículos constitucionales tras una interpretación del libro cuarto del código electoral de Oaxaca, y 6) que el Congreso estatal publicó su resolución demasiado tarde, por lo que no pudieron hacer uso de ningún mecanismo de impugnación en contra de la resolución que se había tomado, tal como recurrir al Tribunal Electoral del Estado.

A pesar de que la resolución que el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación emitió el día cinco de junio de dos mil dos es un documento extremadamente interesante, no quisiéramos detenernos demasiado en su análisis; aunque sí resulta importante revisar algunos de sus argumentos. En primer lugar, la resolución se centra por cuestiones de método en el punto número cinco que mencionamos arriba. Al respecto, la resolución nos habla de las atribuciones legales que tiene el Congreso para constituirse en colegio electoral, mismos que ya describimos brevemente arriba. Sin embargo, lo más importante es la manera como maneja estas normas como parte de un sistema electoral

⁵⁷ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Resolución del juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, Expediente SUP-JDC-013/2002*, proyecto de sentencia por José Luis de la Peza (México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 5 de junio de 2002), p. 37.

oaxaqueño que engloba “la totalidad de los valores, principios y reglas que inspiran u regulan la renovación de autoridades públicas representativas”,⁵⁸ sean éstas indígenas o no indígenas; es decir, la resolución en este sentido se llevó a cabo pensando en la igualdad de los ciudadanos independientemente de si son o no indígenas, ya que se considera que todos deben tener la protección de las leyes e independientemente del tipo de mecanismo que utilicen para elegir a sus autoridades, yacen sujetos al mismo ordenamiento jurídico y jerarquía de las leyes. En otras palabras, la constitución del estado habla de que el colegio electoral puede calificar las elecciones de ayuntamientos y, por lo tanto, los municipios que eligen por usos y costumbres deben estar sujetos a dicha revisión a pesar de que en otras normas se les trate de manera excepcional, porque la ley constitucional debe ser una ley para todos los ciudadanos del estado, de ahí que los puntos de referencia con los que el Congreso de Oaxaca erigido en colegio electoral debe contar sean “los principios a que debe sujetarse una elección democrática”,⁵⁹ para lo cual deben tomar en consideración todo lo acontecido en el proceso electoral dentro el marco institucional en su conjunto. Es decir, además del hecho que indica que Santiago Yaveo puede elegir a sus autoridades por usos y costumbres, también se deben tomar en cuenta los derechos y obligaciones que las personas tienen independientemente de esta norma en particular, por lo que el colegio electoral puede determinar que una elección no puede ser validada si ésta no cumple con los requisitos democráticos mínimos que la totalidad del sistema electoral establece institucionalmente. Así pues, el Congreso no incurre en ninguna violación a la ley por calificar las elecciones de los municipios que eligen por derecho consuetudinario.

Por otro lado, la elección que se llevó a cabo en la asamblea comunitaria de la cabecera municipal no puede ser validada porque contrarió los principios básicos de igualdad. De este modo, aunque la petición de los demandantes reivindicara su derecho a la autonomía comunitaria con base en su calidad de indígenas, los hechos que acontecieron antes y durante el proceso electoral violentaron un principio fundamental del constitucionalismo moderno y el régimen pluralista: la autonomía de la persona, garantizada mediante fórmulas institucionales de carácter igualitario tales como el derecho al voto de todos los ciudadanos, garantías de las cuales los individuos no deben estar

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 51., p. 78.

excluidos por raza, género, creencia religiosa, ni cualquier otro motivo que no sea aquel que las leyes prevengan, y por supuesto, el haber nacido en un pueblo indígena no debe privar a las personas de poder ejercer sus derechos, mismos que por otro lado, significan una protección contra posibles actos despóticos del gobierno, de las mayorías e incluso de las minorías. Así pues, podemos explicar que de esta manera el Tribunal haga alusión a los derechos especiales para los pueblos indígenas como "mecanismos específicos de defensa de los derechos de libertad de pensamiento expresión, a la libertad de formas de vida y maneras de vivir, así como a la libertad de creación, mantenimiento y desarrollo de culturas",⁶⁰ es decir, considerando que los derechos especiales para los grupos indígenas son un reforzamiento de los derechos liberales otorgados a los individuos en virtud de su estado desventajoso. Sobre la conveniencia de utilizar criterios étnico-culturales para resarcir condiciones de desigualdad social ya hemos hablado largo y tendido en el capítulo segundo de este trabajo y regresaremos a ello en el siguiente capítulo, baste decir que el Tribunal se dedica a interpretar la ley (nacional e internacional) existente con base en los principios básicos de cooperación social, y ello le lleva a concluir que lo ocurrido en Santiago Yaveo violentaba la libertad individual y el pluralismo social, y ningún derecho puede violentar estos principios básicos puesto que son la base de un régimen de libertades. Por ello, ninguna exención en la norma, ni ningún tipo de legislación especial puede ir en contra de este tipo de garantías fundamentadas en la autonomía individual que significa precisamente una garantía de igualdad en un marco de convivencia justa y pacífica.

Así pues, la resolución del Tribunal consideró inaceptable la restricción del derecho al sufragio a ciertos ciudadanos en el municipio de Santiago Yaveo, considerándola como un acto de discriminación en contra de los propios ciudadanos del municipio por el simple hecho de su situación geográfica, lo cual es contraintuitivo en un régimen pluralista justo. Además, el hecho de que en el municipio de Santiago Yaveo hubiera en ese entonces tres mil trescientos cuarenta y siete ciudadanos inscritos en la lista nominal, de los cuales solamente cuatrocientos noventa y siete pertenecen a la cabecera municipal, se puede inferir que pudieron haber comparecido hasta dos mil ochocientos cincuenta individuos pertenecientes a las agencias municipales y de policía de no haber sido discriminados por

⁶⁰ *Ibid.*, p. 112.

los usos y costumbres, lo cual constituye poco más del 85 por ciento del padrón electoral del municipio. La resolución, en este sentido, no debe ser vista solamente como un asunto de meras cantidades, lo cual ya es de por sí bastante dramático, sino también una cuestión de protección contraminoritaria.

Finalmente, a varios meses de la decisión del tribunal y su llamamiento a organizar elecciones extraordinarias en Santiago Yaveo, el conflicto no ha sido fácilmente superado. Baste agregar, para concluir este breve relato, que ante el acentuado ambiente de confrontación entre los habitantes de la cabecera municipal y los de las agencias municipales de Santiago Yaveo, el gobernador en turno José Murat Casab decidió nombrar un administrador general del municipio, en tanto no hubiera las condiciones para un nuevo proceso electoral, donde se decidiera el pueblo por elegir a un nuevo presidente municipal. Esta responsabilidad recayó en Antonio Amaro Sandoval, quien debía tener como prioridad conciliar entre las partes de manera tal que se pudieran llevar a cabo las ya tan retrasadas elecciones, pero evidentemente los usos y costumbres siguen siendo la postura inflexible de los habitantes de la cabecera municipal y difícilmente se llegará a un acuerdo que permita que este escenario tenga lugar. Lo cierto es que ahora Santiago Yaveo tiene un administrador por el que nadie votó gobernándolos precisamente porque los habitantes de la cabecera municipal utilizando el pretexto contingente de los sus usos y costumbres pretenden aprovecharse para monopolizar el poder, no permitiendo que los demás decidan sobre los asuntos que también les competen.

El caso de Santiago Yaveo nos muestra que entre los derechos diferenciales de grupos étnico-culturales, particularmente aquellos que estipulan la autonomía de los mismos, y la rendición de cuentas a la que deben de estar sujetos por el simple hecho de ser parte de un régimen pluralista que siendo más amplio los engloba, existe una relación tensa que no podemos dejar a un lado. Hemos hablado bastante de los problemas que pueden acontecer cuando un grupo o una comunidad yace exento de revisión por parte de las leyes que deben prevalecer para todos en un ánimo de igualdad y trato justo de la pluralidad. Sin embargo, el caso de Santiago Yaveo nos enseña que el hecho de que algunos de los grupos étnico-culturales que existen en el país tengan derechos diferenciales dentro de un régimen pluralista justo, no significa necesariamente que deban estar libres de toda revisión, de

hecho el Tribunal hizo una interpretación bastante certera de la ley que consiguió hacer notar la importancia de la autonomía individual por encima de los derechos culturales de autonomía. Por supuesto, esto también significa que este tipo de revisión no puede aplicarse con todo rigor, sin que esto sea considerado un atentado a las autonomías indígenas tal y como pasó en este municipio, es decir, cuando en una comunidad se tiene acreditado jurídicamente un derecho consuetudinario que contradice los principios de justicia fundamentales, el hacer valer dichos principios de igualdad en el trato para todos los individuos puede acarrear conflicto. ¿Esto significa que los grupos al menos en lo que a su autodeterminación se refiere deben estar exentos de toda revisión por parte de los tribunales o de otras instancias que son comunes a todos independientemente de su condición cultural? Evidentemente no, esto significaría casi como separarlos del Estado nacional al cual pertenecen, cuando como hemos venido diciendo, incluso los grupos indígenas de manera reiterada argumentan que no están planteando su secesión del país dentro del cual existen estos pueblos. Ahora bien, no es posible plantear estas dos formas si no yacen dispuestos a aceptar ningún tipo de vigilancia de las instituciones del Estado en lo que a sus usos y costumbres se refiere. El problema es sumamente complejo, y a nuestro parecer resultará irresoluble en tanto la autonomía indígena no esté basada en principios razonables para todos en condiciones de justicia igualitaria, es decir, en tanto el reclamo autonómico reconocido por las normas no pueda ser aceptable para todas las partes con base en los principios básicos de cooperación social mismos que, salvo en términos razonables, garantizan precisamente el trato igual de todas las personas, grupos y concepciones del bien, y el criterio cultural no puede acreditarse como razonable. Evidentemente cuando esto se cumple la autonomía indígena deja de tener sentido porque su fundamento es contraintuitivamente estar exentos de reglas que garantizan el trato igual de las diferentes doctrinas comprensivas. En resumen, la autonomía indígena en los términos que han planteado todas sus vertientes, no es razonable desde una perspectiva de justicia porque no su razón de ser es estar exentos de los principios básicos de cooperación social.

Por supuesto, es posible argumentar que el problema del municipio Santiago Yaveo es que hay varias comunidades coexistiendo en los límites territoriales que enmarcan a los usos y costumbres y, por este motivo, el acuerdo compartido no abarca a la totalidad de los

habitantes porque no coincide con las fronteras reales de cada comunidad. Entonces, quizá lo mejor para este municipio deba ser su reorganización o dividirlo de manera tal cada comunidad pueda hacer coincidir los usos y costumbres (acuerdo compartido) con sus fronteras territoriales reales. La pregunta entonces es: ¿qué tanto vamos a reducir el espacio territorial para que el acuerdo compartido se ajuste a las personas que lo ejercen? En otras palabras, ¿hasta dónde debemos reducir el ámbito de competencia de los usos y costumbres de manera tal que no se enmarque personas que no piensan como yo? Evidentemente, una vez que se comienza la reflexión no hay límite razonable.

LOS DERECHOS Y LAS DEMOCRACIAS LIBERALES

1. El Problema de los Derechos

El debate sobre la incorporación de derechos culturales a las Constituciones propias de las democracias modernas, es hoy en día uno de los más discutidos en los distintos ámbitos del quehacer cotidiano de la política.

La concepción que del Estado se tiene, se ha transformado sustancialmente gracias al devenir de las sociedades a través de los siglos, y esto ha traído consigo nuevos problemas que los estudiosos de la Ciencia política debemos asumir. En las democracias nacientes, los politólogos hemos cargado con un lastre que me parece debemos superar de una vez por todas. La consideración de las instituciones como algo externo a los poderes fácticos, como estructuras —o superestructuras— que hacen el juego a los factores reales del poder, nos ha impedido en ocasiones vislumbrar lo que ya en la obra de Michel Foucault se podía apreciar: que las instituciones generan poder y articulan su ejercicio. Es decir, las instituciones importan.

En este marco, a raíz de los conflictos que surgen con la aparición de grupos de reivindicación cultural, ha surgido un tema de suma importancia en la agenda política, me refiero a la incorporación de los llamados derechos culturales al orden constitucional. Mientras que el problema se hace inminente, me parece que el estudio no se ha abordado de la manera más adecuada y se han dejado a un lado las implicaciones jurídico institucionales del debate.

A estas alturas en el presente trabajo, resulta importante abordar las implicaciones de integrar derechos culturales al orden constitucional, ya que las contradicciones que esto plantea al Estado democrático liberal y las posibles consecuencias de su aplicación programática, no son cuestiones menores si lo que estamos buscando es construir

instituciones justas que se encuentren basadas en principios y lineamientos propios del reconocimiento del pluralismo como realidad apremiante de las democracias modernas. El objetivo de esto es encontrar líneas de reflexión que contribuyan a un debate que de ninguna manera yace terminado. La situación indígena es un problema de siglos que a veces genera más pasiones que propuestas y argumentos claros. Las implicaciones teóricas y prácticas de las propuestas que en la materia podemos apreciar actualmente, resultan relevantes en un Estado democrático moderno cuya cualidad esencial debería el reconocimiento y la protección del pluralismo agudo donde las doctrinas comprensivas de distinto orden puedan coexistir gracias a arreglos jurídicos e institucionales justos que la sociedad se dé a sí misma.

De esta manera, en el presente capítulo pretendo analizar si la incorporación de este tipo particular de derechos al marco constitucional es inherente a la idea de una sociedad justa que supone convergencia en los derechos y divergencia en las concepciones del bien, así como reglas que no necesariamente son buenas para todos sino que permiten la convivencia entre distintas concepciones del bien, y la existencia de las mismas. La pregunta en cuestión es ¿se ajustan los derechos culturales a esta definición tal y como ha sido planteado el problema a la fecha? Haré lo anterior, a la luz de la teoría desarrollada y de las reflexiones que sobre las políticas de la diferencia he vertido.

Históricamente, los derechos constitucionales hacían exclusiva referencia a los individuos, a través de, por ejemplo, los derechos a la vida o la integridad física. Este es el sentir de la primera enmienda de la constitución estadounidense, por ejemplo; después, con el advenimiento de la democracia moderna, se incorporaron a los sistemas normativos constitucionales de los países con este régimen, los derechos políticos de participación, de los cuales el más importante y evidente es el derecho al voto, mismo que se incorpora de manera plena al camino del constitucionalismo moderno cuando adquiere su característica liberal de trato igual de las personas al volverse universal. Posteriormente, la siguiente generación de derechos que hizo su aparición en el constitucionalismo, fueron los derechos sociales, entre los cuales podemos destacar a la educación, el trabajo o la salud, y que estaban dirigidos a corregir las desigualdades sociales con base en ciertos criterios de grupos desaventajados. En ese momento, surge un parteaguas en la historia del

constitucionalismo; los derechos sociales contrario a lo que pasa con los derechos individuales y los derechos políticos, yacen otorgados no con base en el criterio de inherencia a los sujetos en tanto individuos, sino que sus destinatarios si bien pueden ser individuos, son poseídos por colectividades, lo cual en algunos casos es muy difícil de definir, como veremos más adelante. Finalmente, se ha sugerido la defensa de los que han sido llamados derechos constitucionales de cuarta generación: los derechos culturales. Que no son otra cosa que derechos que se atribuyen a grupos de acuerdo a una cultura compartida de manera tradicional, en virtud de la conservación de esta misma para sus practicantes. Por supuesto, resulta claro que cada una de estas generaciones de derechos aparecen en contextos específicos: el problema es que el marco dentro del cual se incorporan todos ellos, no es del todo compatible. Sin embargo, antes de entrar en detalle sobre este tema, me resulta necesario plantear una serie de cuestiones previas.

Para que un derecho sea efectivo en el sentido más estricto de la palabra, requiere estar institucionalizado; es decir, debe tener una serie de mecanismos que garanticen su protección. Nadie puede estar por encima de estos derechos. En palabras de Albert Calsamiglia: "ninguna mayoría ni ningún interés social puede vencer al derecho individual".¹ Este es el sentir liberal que hemos venido defendiendo a lo largo del presente trabajo desde una posición igualitaria respetuosa de la autonomía personal que se antepone al despotismo potencial del gobierno o alguna mayoría, con lo cual también se demuestra el pleno carácter liberal de los argumentos que adscribimos. En este sentido es en el que debemos hablar de la preeminencia del derecho individual con respecto a cualquier fuente de potencial opresión, con base en lo que hemos visto en el capítulo segundo de este trabajo.

Para explicar lo recién expuesto, vale la pena hablar un poco de la que quizá sea la obra más importante de filosofía del derecho desde una posición respetuosa de las posturas liberales con características similares a la posición que aquí hemos venido esgrimiendo; me refiero al famoso libro *Taking rights seriously* del profesor de la Universidad de Nueva York, Ronald Dworkin. Este libro es, junto con la obra de Rawls, un de los trabajos más importantes que el pensamiento liberal contemporáneo haya legado, principalmente por la

¹ Albert Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*, (Barcelona, Paidós, 2000), p. 137.

ya celebre tesis que su autor defiende a lo largo del escrito respecto a los derechos individuales. A saber, para Ronald Dworkin:

Los derechos individuales son triunfos políticos en manos de los individuos. Los individuos tienen derechos cuando, por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio.²

Esta postura, se opone a las doctrinas positivistas y utilitaristas del derecho, mismas que Dworkin considera como dos variantes del mismo pensamiento. Brevemente, el positivismo considera que no hay derechos individuales que se les puedan adjudicar a los individuos, más que aquellos explícitamente atribuidos a ellos por las instituciones y normas que componen el sistema legal de una comunidad. Explico esto: el positivismo rechaza la idea de que derechos jurídicos puedan existir de manera previa a cualquier forma de legislación formal. Por su parte, el utilitarismo termina por rechazar lo mismo puesto que los ciudadanos no pueden protestar justificadamente una decisión legislativa, a menos que ésta no sirva *de facto* para mejorar el nivel empírico del bienestar común de la sociedad que se enmarca en dicha legislación. De esta manera, la definición que arriba citamos de Dworkin resulta un increíble avance en la defensa de los derechos individuales y del propio liberalismo, puesto que la caracterización que hace de ellos es formal, en el sentido de que no indica cuáles son los derechos que las personas tienen, es más, ni siquiera garantiza que tengan derecho alguno *per se*, pero tampoco presupone que los derechos tengan algún carácter metafísico especial. En otras palabras, la pregunta a la que conduce las reflexiones de Dworkin es: ¿cómo se puede garantizar que los individuos sean verdaderamente poseedores de sus derechos? Y, sobre todo, ¿cuáles son los derechos que los individuos verdaderamente poseen en virtud de su condición de personas?

Para Dworkin, los derechos individuales son triunfos de los individuos en contra de las disposiciones que las mayorías pudieran tomar violentando dos condiciones fundamentales para que las personas puedan vivir libremente: la dignidad humana y la igualdad política. Estas condiciones que deben ser garantizadas para todas las personas en

² Ronald Dworkin: *Taking rights seriously*, (Cambridge, Harvard University Press, 1978), p. xi.

tanto individuos son las cuestiones que de alguna manera yacen antes de cualquier comunidad e incluso de cualquier derecho que ésta decida otorgar a sus agremiados. Ahora bien, la construcción ética detrás de las ideas, que en realidad pueden ser vistas como intuiciones; de que la dignidad humana y la igualdad política son cosas importantes, puede verse desde dos puntos de vista: el naturalista y el constructivista. El modelo naturalista presupone que una posición filosófica que busca establecer principios de justicia en realidad está describiendo una realidad moral objetiva, es decir, los criterios serán deseables no porque así lo establezca la sociedad sino porque han sido de alguna manera 'descubiertos' como claves esenciales que la naturaleza brinda para emitir juicios de valor, de este modo, la utilidad que tienen para la reflexión filosófica es que permiten reconstruir los principios fundamentales mediante el ensamblaje de juicios concretos en un orden preestablecido.

El modelo constructivista, en cambio, trata a las intuiciones de justicia no como pruebas de la existencia de principios independientes, sino más bien como características generales de una teoría digna de ser construida. De esta manera, en el modelo constructivista no se supone que los principios tengan una existencia objetiva. En este sentido, Dworkin nos dice que este modelo "asume que los hombres y mujeres tienen una responsabilidad para adecuarse a los juicios particulares en los que actúan al interior de un programa de acción coherente o, al menos, que las personas que ejercen el poder sobre los hombres tienen esa suerte de responsabilidad".³ En otras palabras las decisiones que, en el nombre de la justicia, se tomen desde el gobierno, deben ser acordes con esas intuiciones, y por lo tanto, deben estar sujetos a revisión con base en los principios de justicia. Así, el modelo constructivista se diferencia sustancialmente del naturalista en que demanda que actuemos con base en un principio más que en una fe. "El modelo naturalista (...) observa a las intuiciones desde el punto de vista personal del individuo que las posee (...) El modelo constructivista [por otro lado] observa a estas intuiciones desde un punto de vista más público; es un modelo que alguien podría proponer para que gobierne una comunidad cuyos

³ *Ibid.*, p. 160. El tema de la responsabilidad, en este sentido acorde con la filosofía de la ética que merece el tema, y desde una postura respetuosa del liberalismo igualitario, ha sido brillantemente expuesto por Thomas M. Scanlon: *What we owe to each other*, (Cambridge, Harvard University Press, 2000), pp. 248-294.

miembros tiene fuertes convicciones que difieren entre sí".⁴ Es por este motivo que Dworkin adopta a la par que Rawls el modelo constructivista para abordar el asunto de los principios sobre los cuales deberemos sustentar las instituciones básicas de la sociedad, es decir, los derechos fundamentales.

No ahondaré en describir el modelo rawlsiano puesto que ya hemos hablado de él acorde con los propósitos de este trabajo,⁵ pero sí es importante señalar que precisamente de aquí se desprende gran parte de la valía del trabajo acorde con el liberalismo igualitario que Dworkin retoma para abordar el problema de los derechos; que no es otra cosa sino que las intuiciones sobre las cuales levantar los principios que darán el parámetro de justicia para nuestras instituciones, no es que los individuos tengan por naturaleza e inherencia derecho a ciertas libertades, es decir, los derechos no son intuiciones como se asumía en el pensamiento liberal clásico; sino que para Rawls y todos los liberales igualitarios que desde él se dedican al tema de la justicia, la intuición es el derecho al 'respeto y preocupación igual' (*equal respect and concern*) por parte del diseño de las instituciones políticas que la sociedad se dará a sí misma. En este espíritu, para Dworkin es necesario poder garantizar esta intuición sobre la cual hemos construido una teoría de la justicia que ordenará nuestras normas. La manera para conseguir esto es con derechos de protección para los individuos, es decir, derechos liberales que son justos precisamente porque se adaptan a una concepción de la justicia que parte de una intuición neutral. Esta es la motivación de Dworkin, sabemos que un derecho es tal en tanto sirve a los propósitos de la justicia donde se enmarca, por lo tanto, su función no es otra sino garantizar que todas las personas tengan acceso al *equal respect and concern*, y que no permitirá, por ejemplo, que un gobierno sustentado en unas instituciones que deben estar fundadas de manera justa, pueda emitir un acto contraintuitivo en nombre de la justicia. En palabras de Albert Calsamiglia: "si no existe esta especial protección nos encontraremos con un derecho moral o una aspiración justificada, pero no con un derecho jurídico".⁶

Creo que esto nos ayuda a mostrar el espíritu de la doctrina Dworkin, los derechos deben ser garantías de los individuos en contra de potenciales manifestaciones de

⁴ Ronald Dworkin, *Op. Cit.*, p. 163.

⁵ *Supra*, pp. 49-65.

⁶ Albert Calsamiglia, *Op. Cit.*, p. 137.

despotismo que violenten el trato igualitario de las personas, es decir, son las herramientas con las que cuentan las personas para hacer valer las ideas de la dignidad humana y la igualdad política, por lo tanto, deben poder ser garantizados. "Un derecho en contra del Gobierno debe ser un derecho a hacer algo aún cuando la mayoría piense que hacerlo estaría mal, e incluso cuando la mayoría pudiera estar peor porque ese algo se haga".⁷ Es importante que se impongan los derechos jurídicos a los derechos concurrentes,⁸ y la única manera de que esto sea posible es si son individuales, porque así puede garantizarse que estarán defendidos incluso en de potenciales manipulaciones mayoritarias que los pudieran poner en riesgo. Creo que no está de más apuntar aquí a manera de ejemplificación, que las minorías en un sentido ampliado pueden ser mayorías en un sentido reducido.

Es decir, los indígenas, por proponer un caso, pueden ser minorías con respecto al Estado, pero pueden ser mayorías en relación con un indígena al interior de la comunidad o incluso con respecto a grupos pequeños que forman parte de la misma. Por lo tanto, la protección debe recaer en el individuo puesto que yace en un estado desventajoso mayor en torno a las decisiones que la mayoría pudiera asumir supuestamente en nombre de la justicia.

Como el mismo Dworkin nos dice: "la instauración de derechos en contra del gobierno no es un regalo de Dios, ni un ritual ancestral, o un deporte nacional",⁹ como hemos dicho, son triunfos de los individuos para garantizar el cumplimiento de intuiciones básicas, mismas que debemos ver aquí como condiciones mínimas de convivencia y cooperación social de las sociedades complejas donde existen concepciones del bien discrepantes y que, sin embargo, deben poder ser reclamadas y ejercidas por los individuos como importantes para ellos. Por eso deben ser garantías individuales. Cabe adelantar aquí, que en el caso de derechos culturales negativos quizá haya más concordancias con los derechos individuales que discrepancias; sin embargo, estas últimas existen y pueden ser terribles, por ejemplo, cuando un uso y costumbre atenta en contra de los derechos más fundamentales como la integridad física, principalmente de terceros. En contraparte, los

⁷ Ronald Dworkin, *Op. Cit.*, p. 194.

⁸ Por derechos concurrentes entiendo aquellos a los que apela la sociedad de manera consuetudinaria aunque no estén garantizados de manera institucional.

⁹ Ronald Dworkin, *Op. cit.*, p. 198.

derechos culturales positivos yacen con mayor frecuencia en conflicto con los derechos individuales, puesto que al ser dispuestos en virtud de la conservación de una identidad, deben limitar las elecciones individuales. Por ejemplo, es frecuente que la libertad de culto este prohibida por una comunidad.¹⁰ En cualquier caso, podemos ver la importancia que los derechos individuales deben tener por encima de cualquier otra norma o política pública con referente distinto a la protección de los individuos.

En esta misma dirección del argumento, podemos encontrarla en la famosa defensa que los federalistas estadounidenses hicieron de este carácter contra-mayoritario en sus interesantes alegatos sobre el carácter que debía tomar la Constitución de su país. Específicamente, en *El federalista LV*, atribuido a Hamilton o a Madison, nos dicen que: “en todas las asambleas muy numerosas, cualquiera que sea la índole de su composición, la pasión arrebatada su cetro a la razón”,¹¹ las mayorías pueden ser opresoras del individuo, la colectividad puede poner en riesgo los derechos individuales. Hay que impedir, pues, la tendencia excesiva a depositar poderes de riesgo en las mayorías, porque se pone en peligro lo esencial, los derechos y los individuos, mismos que no pueden ser separados sin que esto signifique un potencial atentado a sus libertades. Con poderes de riesgo me refiero a facultades de una colectividad –principalmente gobernante– que, incluso habiendo sido concebidas con fines benignos, pueden tomarse en despóticos en tanto, al menos en potencia, violenten ese triunfo de los individuos sobre el Estado del que habla Dworkin: los derechos individuales.¹²

Sin embargo, aseveraciones dramáticas que critican el universalismo de los derechos individuales como si fuera violatorio o ciego de la pluralidad de las sociedades complejas; continúan dándose a notar haciendo caso omiso de cuestiones como las que brevemente hemos venido describiendo a lo largo de todo este trabajo y que demuestran

¹⁰ Una buena explicación de las coincidencias y discrepancias entre los derechos culturales positivos o negativos, y los derechos individuales se puede encontrar en: Paolo Comanducci, “Derechos humanos y minorías”, en *Derechos sociales y derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parcerro y Rodolfo Vázquez (comps.), (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM, 2000), pp. 196-198.

¹¹ A. Hamilton, J. Madison, y J. Jay: *El federalista*, p. 236. Para un análisis del carácter contra-mayoritario de los federalistas ver Roberto Gargarella: *Crisis de la representación política*, México, Fontamara, 1997, pp. 49-76. También, se recomienda la revisión de Bruce Ackerman: “¿Un neofederalismo?”, en *Constitucionalismo y democracia*, John Elster y Rune Slagstad (eds.), (México, Fondo de Cultura Económica, 1988), pp. 176-216.

¹² *Supra*, nota 2, p. 154..

precisamente todo lo contrario. Por ejemplo, se dice que el carácter igualitario del universalismo jurídico “construyó una lógica cada vez más neutralizadora e incluso aniquiladora de la pluralidad y de la diferencia bajo la cortada de la voluntad de homogeneizar o hipersimplificar la realidad que, por naturaleza es diversidad; anulando así, por un tiempo, la diferencia y la complejidad antropológica de las sociedades”,¹³ por supuesto esta visión, tan común en la retórica antiliberal; es absolutamente errónea, puesto que, como hemos visto, el establecimiento de igualdad en los derechos para todos los individuos no tiene como intención la homologación de todos en una doctrina comprensiva particular a menos que esa fuera la voluntad del sujeto. Por el contrario, la razón fundamental que tenemos para decir que el igual respeto e interés (*equal respect and concern*) es algo justo, es precisamente el reconocimiento de la pluralidad y de la diferencia, mismas que, a su vez, en la realidad se manifiestan como importantes para las personas. De hecho, el sentido propio de la previsión contra-mayoritaria es precisamente conseguir que ninguna concepción del bien, ningún grupo, ninguna corriente predominante pueda tener una posición lo suficientemente privilegiada como para excluir a los demás grupos, personas o corrientes, que existen *de facto* en una sociedad plural. Pero lo que sí requieren, es el compromiso y la garantía de que *ninguna* doctrina comprensiva hará lo mismo, porque esto significaría un rompimiento con el propio sentido de tener derechos de protección. No hay forma de defender los derechos de protección para unos grupos mientras que se niegan para otros, y menos en términos culturales como lo hacen las posturas que intentan ‘demostrar’ que la igualdad en el trato es una forma de homogeneizar a los componentes de una sociedad.

De esta manera, lo que posiciones como la mencionada sí terminan por hacer, es mostrar que no pueden discutir con algo porque se aleja demasiado de su propia postura sin siquiera haberse molestado en demostrar que verdaderamente esto es así. Y aún más, incluso en el asunto de las intuiciones, no hay imposición de ninguna parte, ni tampoco prevalece afán alguno por asimilar de manera forzada a una concepción del bien, cualquiera que esta sea, hacia una postura desde la cual las intuiciones puedan ser aceptadas como válidas. El hecho, simple y llanamente, es que si consideramos que si intuiciones como las

¹³ Jorge E. Brenna, “Nacionalismo y Democracia. La Conflictiva Configuración de un Orden Pluricultural,” (Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de México, 2002), pp. 60-61.

que hemos descrito aquí no fueran razonables en tanto permiten la existencia de la pluralidad, entonces no habría ningún sentido en ordenar las instituciones de la sociedad de manera justa, es más, ni siquiera habría fundamentos para decir que las instituciones básicas de la sociedad debe hacer algo para reducir las desigualdades que existen al interior del Estado, incluidas aquellas que padecen los grupos minoritarios, con lo cual, se contradice el sentir del pluralismo igualitario en la misma medida que cualquier otra postura que busque resarcir las desigualdades que son fruto de la lotería de la vida; pero también se contraría el motivo principal de establecer políticas de la diferencia. Vemos, así, que con argumentos que atacan a las intuiciones a las que hemos hecho referencia, el propio multiculturalismo dejaría de tener sentido. En otras palabras, si aceptamos como válidas las críticas al universalismo que hemos mencionado arriba; entonces, las intenciones de dichas críticas de proteger el pluralismo y las distintas concepciones del bien que existen en la sociedad dejarían de ser razonables, y se tomarían en imposibles. Por lo tanto, resulta difícil proteger el pluralismo agudo desde una postura que supone que el mejor ordenamiento de las instituciones de la sociedad debe hacerse para proteger a un acuerdo compartido de cierta comunidad y no al individuo.

2. La Constitución y la Democracia

Existe una relación sumamente tensa entre la democracia y el constitucionalismo. La constitucionalidad de un régimen pluralista garantiza un poder neutral necesario para el ejercicio de las libertades básicas por parte de las personas. Este poder neutral, no es otra cosa sino el poder de las leyes, y es a eso a lo que comúnmente nos referimos cuando hablamos del imperio de la ley, es decir, que ninguna persona o grupo (llámese gobierno, mayoría, partido, etcétera) puede estar por encima de las normas jurídicas que la sociedad se ha provisto a sí misma. Vale la pena repetir que los derechos son protecciones de los individuos en contra de posibles opresiones que podrían ser ejercidas por personas o grupos en contra del imperio de la ley, y así debe ser visto lo que estamos mencionando aquí. Es decir, las leyes son garantías de las personas y en tanto tales las leyes deben ser soberanas.

En cierta medida, se puede decir que la constitucionalidad sólo compagina con la democracia en la medida en que ésta es liberal. Lo central de esta afirmación es mostrar que el marco constitucional dentro del cual los derechos de las distintas generaciones se incorporan, es una institución con cualidades ya definidas que apareció como resultado de un contexto específico respondiendo a un tipo determinado de normas jurídicas liberales, todas ellas con carácter individual. Dicho de otra manera, dado que los derechos son protecciones de las personas, la única manera en que es posible hacerlos valer como protecciones contra-mayoritarias en una democracia donde las mayorías y el gobierno tienen un papel importante, es darles preeminencia en un contexto de garantía individual de las personas en contra de posibles opresiones; es decir, son eficaces en la medida que son liberales, porque eso permite su institucionalización y su real aplicación más allá de las aspiraciones. También, esto permite que su creación esté basada en los principios de justicia y, por lo tanto, que su preeminencia sea necesaria.

Este es un tema extremadamente complejo que desde hace mucho tiempo ha dado origen a innumerables debates sobre la preeminencia de la ley en las democracias. No es fin del presente trabajo señalar a profundidad todos los detalles y los argumentos que históricamente se han vertido sobre el asunto. Por ejemplo, podemos señalar que ya desde la óptica de Jean Jacques Rousseau se observa una postura que señala que no hay manera de que la soberanía popular se lleve a cabo de manera plena, si tiene que obedecer a algo superior, léase, la constitución, porque, en esta perspectiva errónea, la constitución es un mecanismo que ata al pueblo. Explico esto: para Rousseau “sólo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular es confirme a la voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo”,¹⁴ es decir, la soberanía aquí debe recaer en el pueblo y su “siempre recta”¹⁵ voluntad general, misma que debe estar por encima de todo y de todos. El individuo como sujeto público no existe para este autor, para él, la soberana voluntad popular puede incluso “sentirse en condiciones de cambiar la naturaleza humana, de transformar a cada individuo”.¹⁶ De esta manera, si las normas están instituidas con base en cualquier otra cosa que no sea la propia

¹⁴ Véase Jean Jacques Rousseau, “El contrato social”, en *Obras selectas*, (Madrid, EDIMAT, 2000), p. 78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

voluntad popular, son violatorias de la única soberanía legítima: la del pueblo. Por supuesto, el punto de vista de Rousseau es erróneo y terriblemente problemático. Por principio, ¿qué es la voluntad popular?, ¿el designio de una mayoría ganadora en alguna asamblea? Poner a la voluntad popular por encima de cualquier otra cosa es absolutamente absurdo porque se significa la institucionalización del despotismo mayoritario. Rousseau argumenta que la voluntad popular no puede errar porque lo que busca es su propio bienestar, y si bien, Rousseau señala que “cuando el pueblo suficiente informado delibera, no tuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena”,¹⁷ lo que se está haciendo en realidad no es sino suponer que existe una voluntad general, un acuerdo compartido, al cual los individuos tendrían que sujetarse independientemente de sus proyectos de vida individuales, lo cual no es de ninguna manera deseable ni posible, a menos que los mecanismos establecidos para dicho fin sean déspotas. Además, si consideramos que las asociaciones que las personas pueden formar para defender sus intereses, son vistas por Rousseau como algo indeseable en tanto no se someten a la voluntad popular, sino a los intereses de sus agremiados, podemos considerar a la doctrina de la voluntad popular como algo terriblemente agresivo de la vida privada de los agremiados al Estado, ya que hace surgir la duda de por qué siendo la voluntad el referente de justicia, los individuos no pueden ejercerla como tales. ¿Será acaso porque las personas en tanto pueblo tienen un acuerdo compartido? Esto podría ser cierto, pero como no lo sería si se está sometiendo la individualidad a la toda poderosa y ‘sabia’ voluntad popular, incluso si no hubiese un acuerdo compartido en la realidad, no quedaría a los individuos sino aceptarlo o ser perseguidos como criminales por atreverse a cuestionar la sabiduría de algo tan abstracto como dicha voluntad popular.

A pesar de que el *Contrato social* de Rousseau fue publicado en 1762, este sigue siendo fuente de muchos de los argumentos que se esgrimen, por ejemplo, en la defensa de la autonomía comunitaria de los pueblos indígenas. Es decir, el supuesto de que de la voluntad popular pueden derivarse principios rectores justos para los agremiados a una sociedad, independientemente de los deseos y motivaciones de los individuos que a ella se

¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

agremian. Las leyes, consuetudinarias o no, serían manifestación de una expresión de la voluntad del pueblo, son las normas para someter a los individuos a la colectividad, es el imperio de la mayoría y no de las leyes. Son las leyes de protección de la voluntad general, y no los triunfos en manos de los individuos en contra de las potenciales opresiones que en contra de ellos se pudieran ejercer en nombre del bienestar general o de cualquier otro precepto que intente hacerse ver como algo superior a la protección de la diferencia y de los proyectos individuales de cada persona, lo cual se deriva del reconocimiento del pluralismo agudo de la sociedad.

El caso de Rousseau nos muestra que la tensión entre democracia y constitución es la misma tensión que existe entre el liberalismo y la democracia. Es decir, qué es más importante: la protección de la voluntad de la colectividad, o la defensa de la voluntad y la autonomía de los individuos como tales. En palabras del gran autor liberal Benjamín Constant: en un régimen constitucional, “La soberanía del pueblo no es ilimitada; está circunscrita por los límites que le marcan la justicia y los derechos de los individuos”.¹⁸ Las constituciones liberales exponen a las autoridades a revisión, y siendo el pueblo el soberano —en una democracia como la concebida por Rousseau— el carácter ilimitado de esta soberanía no es factible, puesto que si alguna ley garantiza la defensa de las personas de posibles actos de la voluntad popular que violenten su condición de personas, esto es una restricción al siempre sabio y todopoderoso pueblo.

Otro ejemplo de esta relación tensa entre democracia y constitución, yace en el pensamiento de Carl Schmitt, para quien es antitética la idea de liberalismo con democracia, y por tanto, lo sería en igual medida la idea de una constitución que limite la voluntad popular, misma que, por ejemplo, puede decidir democráticamente ser gobernada por un déspota. Es por esto, que la crítica de Schmitt al liberalismo, es en el fondo una crítica a la constitucionalidad limitante del poder, porque para él esto es una ilusión ya que la política es indomable.¹⁹ El pensamiento y la obra de Carl Schmitt es sumamente vasto y

¹⁸ Benjamín Constant, *Principios de política*, (México, Gernika, 2000), p. 25.

¹⁹ Véase por buen ejemplo de esto en Carl Schmitt: “Teología política I”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.), (México, Fondo de Cultura Económica, 2001) especialmente pp. 30-42; también véase: Carl Schmitt: “El concepto de lo ‘político’”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.), (México, Fondo de Cultura Económica, 2001); Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo*, (Madrid, Tecnos, 1996), Cap. 1.

complejo como para pretender abarcarlo todo aquí, por lo tanto no intentaremos hacerlo incluso considerando lo preciso del tema.²⁰ Sin embargo, es importante señalar que para Schmitt toda referencia a normas y reglas son puras racionalizaciones que ocultan la realidad política de cualquier sociedad: la lucha por el poder. Para él, cualquier teoría que pretenda establecer los ejes rectores de la sociedad debería estar basada en el orden por encima de todas las cosas, con lo cual se reconoce ante todo la realidad de que en política todo se define en términos de amigos y enemigos. Así, al Estado, que no es sino una asociación que compete con otras asociaciones, “en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo en casos concretos y por la fuerza de una decisión propia”.²¹ En este caso, tenemos que la soberanía yace en el gobierno, puesto que la gente lo hace depositario de la voluntad popular de manera tal que pueda decidir quiénes serán sus enemigos. Por supuesto, esta no es una visión nada alentadora para los individuos, y es por ello que los derechos deben estar insertos en el orden institucional de un Estado como protecciones de los individuos incluso en contra de decisiones que signifiquen un abuso del poder depositado en las instituciones de éste.

Finalmente, podemos decir con Jon Elster que “cualquiera que sea el lado que se adopte en esta controversia, sin duda un bando del constitucionalismo se puede resumir como ‘reglas contra discrecionalidad’”.²² Las constituciones cumplen la función fundamental de proteger los derechos individuales y constituir una garantía en contra de ciertas decisiones políticas que los pondrían en riesgo si fueran de interés para la mayoría o del depositario de voluntad. Por otra parte, la manera en que estas protecciones se deben hacer valer es con la herramienta que constituyen los tribunales. Los gobiernos tienen amplios poderes discrecionales para actuar, por ello, deben estar sometidos por el imperio de la ley —única soberana en un régimen pluralista constitucional— misma que para ser tal debe estar garantizada para poder servir a su función.

²⁰ Para estos fines se recomienda revisar, Rune Slagstad: “El constitucionalismo liberal y sus críticos: Carl Schmitt y Max Weber”, en *Constitucionalismo y democracia*, John Elster y Rune Slagstad (eds.), (México, Fondo de Cultura Económica, 1988), pp. 131-155.

²¹ Carl Schmitt: “El concepto de lo ‘político’”, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.), (México, Fondo de Cultura Económica, 2001), p. 193.

²² Jon Elster, *Op. cit.*, p. 38.

3. Derechos Sociales Como Derechos Constitucionales

Ahora bien, como ya mencionamos anteriormente, los derechos culturales se proponen como la nueva generación de derechos a incorporarse en los sistemas jurídicos e institucionales de los Estados. Los derechos individuales son derechos jurídicos porque están declarados, institucionalizados y garantizados por órganos del Estado y porque se acude al procedimiento de vencedor y vencido en caso de controversia. Pero en el caso de que los derechos culturales estén garantizados en la Constitución, ¿es posible que se garantice que estarán protegidos?

Comencemos por analizar los derechos históricamente previos a los culturales, me refiero, por supuesto, a los derechos sociales de tipo prestacional. Quisiera resumir este asunto citando a Albert Calsamiglia, quien utilizando el caso de la Constitución española nos dice que los derechos sociales, “son derechos programáticos, son directrices que indican hacia donde debe ir el legislador. Pero lo que está claro es que uno no puede ir a un juez y pedirle que le garantice el derecho”.²³ Encontramos que lo interesante de ese caso, es que muestra la incapacidad de los gobiernos y los tribunales para defender aspiraciones. Este fenómeno es certero para el caso de la Constitución española, pero también lo es para la Constitución mexicana, cuyo ejemplo más clásico de este problema, es el derecho a la vivienda, “digna y decorosa” para todos los ciudadanos.²⁴

No es posible garantizar los derechos sociales, aunque estén expresados en un rango constitucional, por el simple motivo de que existen recursos escasos. Imaginemos en el caso mexicano que algún ciudadano acuda a un tribunal reclamando no tener una “vivienda digna y decorosa” (derecho que le otorga la Constitución en su artículo cuarto). ¿Sería posible que se diera una resolución positiva para el quejoso? La respuesta, por supuesto, es clara, y esto es así principalmente porque en la asignación de los recursos sociales no todos pueden disfrutar de los mismos beneficios, es una cuestión de políticas en donde siempre hay beneficiados y perjudicados en una suerte de juego suma cero. Sólo si no existieran recursos escasos —cosa por demás imposible— podrían elevarse estos derechos a un nivel

²³ Albert Calsamiglia, p. 142.

²⁴ Artículo cuarto de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, (México, Trillas, 2002), p. 22.

universal e individual, donde cada individuo tendría la posibilidad de acudir a un juez para exigir su cumplimiento.

Sin embargo, hay que tener cuidado antes de esgrimir conclusión alguna en torno al tema de los derechos sociales. Por principio hay que hacer hincapié en que el término *derechos sociales* es uno vago por varios motivos. En primer lugar, porque hace suponer la existencia de una confrontación necesaria entre éstos y los derechos individuales, cuando esto no necesariamente es así. Y en segundo lugar, porque hace entender que los derechos sociales deben ser normas jurídicas en el mismo sentido que los derechos individuales lo son lo cual es impreciso y conduce a varias líneas de reflexión que abordaremos a continuación. Sin embargo, antes de entrar a detalle, es importante hacer el señalamiento de que por los motivos anteriormente expuestos, es necesario hacer una definición precisa de qué debemos entender cuando hablamos de derechos culturales. Así, podemos decir con Juan Antonio Cruz Parceró, lo siguiente al respecto:

Es preferible identificar los derechos sociales con los *derechos prestacionales*, esto es, con aquellos derechos que, en lugar de satisfacerse mediante una abstención del sujeto obligado (el Estado principalmente), requieren por su parte una acción positiva que se traduce, normalmente en la prestación de algún bien o servicio.²⁵

Con esto, podemos delimitar lo suficiente el concepto como para excluir algunos tales como el derecho a huelga, que equivocadamente han sido considerados como derechos sociales por personas que consideran que un derecho social es un derecho de la clase obrera, con lo cual, metodológicamente hablando, quedarían excluidas de su aplicación las personas que no pertenecieran a una clase en particular (campesinos o desempleados, por ejemplo). Así pues, la definición que hemos dado aquí es lo suficientemente amplia como para permitir que cualquier persona que se encuentre en un estado de indefensión o de

²⁵ Juan Antonio Cruz Parceró: "Los derechos sociales como técnica de protección jurídica", en: *Derechos sociales y derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez (comp.), (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM, 2000).

exclusión social, es depositario de estos derechos. El criterio es, pues, económico y responde a un problema de justicia distributiva.

Por otro lado, como hemos señalado, los derechos sociales no cuentan con un tutela jurisdiccional efectiva, es decir, no son justiciables en el mismo sentido que lo son los derechos individuales, ya que no existen garantías para que las personas puedan recurrir a instancia alguna para exigir su cumplimiento. Así pues, no pueden ser considerados como derechos jurídicos en el sentido tradicional del término, sino que deben ser vistas como normas programáticas; es decir, lineamientos éticos que fortalecen lo que en última instancia los derechos individuales protegen institucionalmente. Cuando decimos que los derechos sociales son normas programáticas lo que queremos decir es que “son directivas que realizar por los poderes del Estado”.²⁶ Es verdad que los derechos sociales, en cierto sentido, deben ser considerados como normas en tanto obligan y vinculan a los poderes de un Estado a llevar a cabo ciertas acciones y políticas encaminadas a resarcir las desventajas de las personas en un ánimo de promoción de la libertad y la igualdad; sin embargo, a diferencia de los derechos individuales, no son *la* garantía individual en contra de las opresiones potenciales contra los individuos, sino que significan una forma de reforzar dicha garantía, misma que es establecida por los derechos mencionados como un agregado igualitario ante el reconocimiento de que en una sociedad compleja con un régimen pluralista, las desigualdades sociales y la exclusión social son indeseables porque significan un atentado a las condiciones mínimas de cooperación social. Sin embargo, debemos puntualizar que los derechos sociales a pesar de que pueden ser considerados como derechos de grupos, en tanto sus destinatarios primarios son los menos aventajados de la sociedad, son atribuibles a todos los individuos sin excepción alguna. Dicho de otro modo, el criterio para distribuir los derechos es razonable en tanto yacza sustentado en los principios de justicia que garantizan la protección de las distintas concepciones desde su origen más vulnerable: el individuo. Lo anterior no quiere decir que las elecciones del individuo no vengan a cuento para determinar los resultados que a raíz de ellas devengan en las esferas política y social; pero sí que su reconocimiento constitucional puede ser válido

²⁶ José Ramón Cossío Díaz, *Cambio social y cambio jurídico*, (México, Miguel Ángel Porrúa-ITAM, 2001), p. 123.

puesto que, en tanto normas, están sujetas a la interpretación, misma que las colocaría como garantías de lo anteriormente expuesto.

Sin embargo, lo más complicado de los derechos sociales es cómo hacer que, dado su carácter programático, efectivamente puedan traducirse en políticas reales que vayan encaminadas a resarcir las desigualdades sociales y a reducir los niveles de exclusión social producto de la lotería de la vida. Este no es un tema sencillo, ni mucho menos una discusión terminada. Por el contrario, implica muchas cuestiones que no podemos abordar cabalmente en este espacio; sin embargo, no podemos alejarnos de la necesidad de plantear el problema y mencionar algunas posibles soluciones al mismo. En tradiciones jurídicas como la mexicana, los derechos sociales han servido más como parte del discurso que como verdaderos lineamientos a seguir para llevar a cabo dichas funciones.²⁷ Sin embargo, su aplicación efectiva debería preocuparnos dados los niveles alarmantes de pobreza que existen en nuestro país. La primera posibilidad que surge es que, dado que los tribunales son los que deben hacer valer la ley, deberían ser ellos quienes garanticen que las políticas públicas que desarrolle el gobierno puedan estar dirigidas en el sentido que las directrices marcadas por los derechos sociales señalan. Sin embargo, esto tiene bastantes problemas. El principal de ellos, es que significaría una agresión a la división de poderes, ya que el poder judicial podría entonces dictar al poder ejecutivo qué políticas públicas deberían ser implementadas. Esto es contrario al espíritu propio de la función inherente del poder judicial, que no es otro sino ser el garante de los derechos jurídicos, es decir, su atribución fundamental en un marco de distribución de competencias, es poder decirle a los otros poderes que es aquello que no pueden hacer. Una forma de solucionar esto quizá sea un instrumento jurídico que permita la revisión por parte de la Suprema Corte de Justicia a ciertas políticas públicas que el gobierno vaya a ejecutar y que toquen alguno los puntos señalados constitucionalmente como derechos sociales. Esto tiene inconvenientes con el diseño institucional que tenemos actualmente, además de significar una fuerte carga de trabajo para al tribunal superior ya de por sí tan ocupado, pero me parece que es una manera en que puedan hacerse valer estos derechos que, finalmente, son al menos

²⁷ Cfr. José Ramón Cossío Díaz, *Op. Cit.*, pp. 122-143; así como Juan Antonio Cruz Parceró, *Op. Cit.*, pp. 87-90.

aspiracionalmente, una protección de los individuos en contra de omisiones del Estado para resarcir las injusticias que las libertades básicas no pueden solventar por sí mismas.

Por otro lado, debemos considerar que este problema es parte de la relación tensa que existe entre el constitucionalismo y la democracia, ya que es el asunto plantea una necesidad de restringir o, para el caso de los derechos sociales al que dirigimos nuestra atención en estos momentos; enmarcar las acciones del gobierno en las protecciones que la constitución presta a los individuos. Así, podemos tomar en cuenta las palabras de Jon Elster en torno a que "hasta cierto punto, las restricciones constitucionales sobre la acción gubernamental están siendo reemplazadas por restricciones y controles democráticos",²⁸ lo cual no quiere decir que exista un triunfo fáctico de la democracia en el añejo debate con el constitucionalismo; sino que, en un ánimo de pluralismo agudo, en tanto las autoridades estén, cada vez más, constituidas de acuerdo a los procedimientos de participación justos, las restricciones constitucionales serán cada vez menos difíciles de aplicar puesto que aquéllas intentarán refrendar dichos valores en el ánimo de constituirse como tales, tendrán cada vez más incentivos a solventar lo estipulado razonablemente en norma jurídica. En otras palabras, dado que las autoridades están sujetas a revisión de cuentas no sólo por parte de los órganos institucionales, sino también de la sociedad, las autoridades tienen incentivos a proteger los intereses de los individuos, los mismos que se protegen en la constitución.

4. Derechos Culturales Como Derechos Constitucionales

Ahora bien, una pregunta central para los fines del presente trabajo debe ser: ¿qué sucede entonces con los derechos culturales? ¿es posible que se conviertan en derechos jurídicos en sentido estricto o les sucede algo parecido a lo que acontece con los derechos sociales? Actualmente existen tratados internacionales que los reconocen como algo previo al Estado; sin embargo, recordemos que la garantía institucional es la que hace de las normas, derechos jurídicos. Así pues, si esta garantía de institucionalidad hace justiciables a los

²⁸ Jon Elster, *Op. Cit.*, p. 39.

derechos culturales o no, es lo que tenemos que resolver en primer término para poder determinar su lugar dentro de los órdenes normativos de un Estado.

Como hemos visto, muchos autores siguen considerando que la solución al problema de las minorías étnicas y culturales reside en los derechos de reconocimiento. Esto tiene varias implicaciones especialmente cuando estamos hablando de autonomías y autodeterminación de los pueblos al interior de un Estado plural. No basta con poner en norma suprema el reconocimiento de la diferencia grupal, sino que además, es necesario poder garantizar su protección y vigilancia ante las posibles opresiones mayoritarias hacia la comunidad y por qué no, de las propias minorías hacia los individuos. Esto no me parece del todo imposible, aunque tiene ciertas implicaciones graves. Por su complejidad, los derechos culturales podrían suscitar una grave discusión jurídica de ser puestos en práctica tal y como se han venido sugiriendo a la fecha de darse un conflicto entre el Estado y las comunidades autónomas. Pero aún más, como vimos con el caso de Santiago Yaveo, estos han suscitado un grave problema social que difícilmente se podrá solventar mientras este tipo de derechos siga siendo usado como mecanismo en contra de la revisión de cuentas y como herramienta para exentarse del régimen pluralista y de los principios de justicia que mediante los derechos, protegen de manera justa a los individuos incluso en lo que a la conservación de sus culturas y tradiciones se refiere.

Miguel Carbonell considera que los derechos culturales, “en principio, son tanto derechos que tienen *los individuos que pertenecen a una cierta comunidad*, en razón justamente de esa pertenencia; como los derechos que tiene un *grupo minoritario en relación con (o frente a) la mayoría*”.²⁹ Es decir, para este autor es válido aceptar que algunos derechos culturales son atribuibles a los individuos más que a los grupos que componen a una cultura minoritaria. Ahora bien, vale la pena señalar cuáles son ese tipo de derechos que ‘podrían ser aplicables a los individuos’ antes que a los grupos.

Principalmente, Carbonell se está refiriendo a las exenciones de ciertas leyes que sí son aplicables al resto de la sociedad que no es parte de una cultura minoritaria, es decir, a

²⁹ Miguel Carbonell, *La Constitución en serio*, (México, Porrúa-UNAM, 2001), p. 105. Cursivas en el original. Vale resaltar que Carbonell utiliza estas líneas para referirse a los derechos colectivos, pero por el sentido que brinda al término y en el contexto en el cual lo utiliza, podemos aplicarlas a los derechos culturales sin que por esto se pierda el sentido original que el autor les confiere.

algunas de las normas que regulan el entorno social de todos los ciudadanos independientemente de su adscripción étnico-cultural. Carbonell, como otros autores que desprenden sus reflexiones de la teoría de Kymlicka, considera que este tipo de leyes deben ser aplicables a la corriente predominante, pero no a los grupos que no comparten la visión del mundo de ésta. Engañosamente, esta postura intenta hacer parecer que exentar a las comunidades indígenas de las reglas jurídicas compartidas por todos los ciudadanos de un Estado, es una protección contra-mayoritaria. Sin embargo, esto es impreciso, ya que supone que los miembros de la corriente predominante sí comparten de hecho una visión del mundo y de las normas que deben regirlos, cuando en realidad, como hemos señalado ya en varias ocasiones, estas normas surgen precisamente del reconocimiento del pluralismo agudo imperante en la sociedad, lo cual implica que su origen es la existencia misma de disenso entre las distintas doctrinas comprensivas de las personas. Por lo tanto, es igualmente impreciso pensar en un acuerdo compartido necesario al interior de, por ejemplo, una comunidad indígena que sea un grupo minoritario.

Por otro lado, la afirmación también es imprecisa porque si bien podrían ser los sujetos individuales de un grupo en particular quienes quedarían exentos de las normas comunes a todos los ciudadanos, esto no significa que la comunidad a la cual pertenezcan no sea beneficiaria, en tanto estructura colectiva, de dichas exenciones. Por ejemplo, las exenciones a reglas que en un cierto sentido negarían la aplicación de ciertas prácticas tradicionales por contrariar garantías fundamentales de los individuos, pueden ser usadas en la práctica como mecanismos políticos comunitarios, mismos que al estar exentos de revisión pueden privar a los individuos de sus derechos políticos. Tal es el caso de las relaciones entre las prácticas religiosas y los cargos públicos en las comunidades.

Evidentemente, los derechos culturales atribuibles al grupo en su conjunto a los que hace referencia Carbonell, son principalmente aquellos de autodeterminación y autonomía, tema sobre el que hemos hablado a profundidad en el apartado correspondiente del capítulo tercero.³⁰ Sin embargo, sobre este asunto debemos señalar que no es correcto verlo como una protección contra-mayoritaria sino como una institucionalización de la exención de revisión de cuentas –al menos potencial– de los gobiernos autónomos. De otra manera no

³⁰ *Supra.*, pp. 88-105.

habría sentido en disponer de una autonomía que no pudiera ser defendida por otro grupo en los mismos términos. La protección contra-mayoritaria tiene como razón de ser que ninguna persona pueda ser privada de la persecución de sus propios fines en aras del bienestar general. Sin embargo, el reclamo autonómico, al menos en los términos en que ha sido planteada su institucionalización política; tiene como característica inherente la incorporación de una forma particular de ver el mundo en las instituciones públicas de las comunidades puesto que se considera que ésta tiene un valor intrínseco. Pero el principal problema es que puede contravenir a las protecciones que los individuos puedan tener en contra de actos públicos que supongan un bienestar comunitario por encima de cualquier posible reclamo jurisdiccional de los individuos. Así, es frecuente ver cómo en los argumentos que buscan la defensa tanto de las autonomías como de la exención de ciertas reglas mínimas, se suele mencionar al bien comunitario como un valor por encima de los propios individuos.

De la misma manera, se considera que cada persona que compone una comunidad yace, de algún modo, necesariamente sometida a su cultura para delimitar los principios jurídicos sobre los cuales descansará su sociedad. Este es el punto de vista de autores que adscriben su quehacer teórico al pluralismo jurídico, tal es el caso de Jorge Alberto González Galván quien considera que "el pluralismo jurídico muestra que estas diferentes maneras de organizar la vida comunitaria no son sino manifestaciones de la conciencia de ser/estar en la Tierra",³¹ es decir, se supone que cada cultura se organiza políticamente acorde con su cosmovisión. Esto puede ser parcialmente correcto, sin embargo, no deja de ser deliberadamente engañoso, puesto que el hecho de que el pluralismo cultural sea un hecho, no significa de ninguna manera que las personas tengan que estar limitadas a ver el mundo desde las fronteras de la cultura donde nacieron. Por otro lado, podemos ver en aseveraciones tales como las de González Galván, una variante jurídica de la crítica que los defensores de las políticas de la diferencia y del multiculturalismo en general, intentan hacer al liberalismo y a la supuesta incapacidad de éste para ser neutral ante las diferentes concepciones del bien que existen en los Estados-nacionales. Evidentemente, el pluralismo agudo como lo entiende cualquier liberal igualitario, no significa que todas las doctrinas

³¹ Jorge Alberto González Galván, *Derecho indígena*, (México, McGraw Hill-UNAM, 1997), p. 7.

comprehensivas deban estar jurídicamente garantizadas y protegidas. Lo que en realidad sí quiere decir, es que los arreglos institucionales mínimos, en tanto condiciones básicas de organización social, deben permitir la existencia de cualquiera de ellas en condiciones de justa igualdad de oportunidades que posibiliten a los individuos perpetuar cuanto consideren que es importante para conseguir sus fines y proyectos. En efecto, como hemos visto en el presente trabajo, este es el sentido de la neutralidad liberal entendida como justicia, que no se basa en otra cosa sino en la igualdad de trato para las diferentes maneras de ver el mundo. Es aquí donde se une la teoría política con la teoría de los derechos que estamos tratando de defender. No es necesariamente razonable que “las comunidades deban decidir cómo definir a la equidad al interior de sus límites territoriales”,³² esto equivaldría a suponer que la sola existencia una comunidad, la hace depositaria de la justicia cuando ésta última es, en realidad, algo que está por encima de cualquier concepción del bien. Los derechos individuales son los garantes de dicha justicia para el trato de las diferentes doctrinas comprehensivas. Por su parte, los derechos sociales, de algún modo, buscan reafirmar esas garantías de igualdad y libertad en términos absolutamente razonables y justos, y si bien, su aplicabilidad es dudosa principalmente cuando en países como México se han vuelto más una parte sustancial del discurso político para cooptar posturas de grupos sociales;³³ esto no quiere decir que no sean razonables, como tampoco quiere decir que no deban buscarse herramientas concretas que les den pleno valor normativo, finalmente, el propio sentido de la justicia lo requiere.

Los derechos culturales, por el contrario, utilizan un criterio que no es conveniente ni siquiera para defender aquello que intentan preservar; me refiero a la cultura como depositaria de valor intrínseco y, contrario a lo que podría pasar con los derechos sociales, esto no es aceptable porque no sólo resulta violatorio del trato igual para las personas, sino que además, porque no es acorde con los únicos parámetros justos de discriminación en las normas y políticas, mismos que determinan como válidas solamente aquellas desigualdades en el trato aquellas que tiendan a beneficiar a los menos aventajados, *en condiciones de justa igualdad de oportunidades*, y previo reparto igual de los esquemas de libertades

³² William Galston, *Liberal Pluralism*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), p. 130.

³³ Cf. José Ramón Cossío Díaz, *Cambio social y cambio jurídico*, (México, Miguel Ángel Porrúa-ITAM, 2001), Capítulo II..

básicas. En este sentido, la pregunta es si una vez conseguida la igualdad de oportunidades, ¿serían necesarios los derechos culturales? La respuesta es negativa, precisamente porque no son razonables. Los derechos culturales no sirven para reducir las desigualdades en el trato de las que personas que se adscriben a los grupos minoritarios son objeto, sino para diferenciarlos y exentarlos de normas mínimas de convivencia que deberían prevalecer para todos los ciudadanos. Asimismo, si tenemos garantizadas las condiciones mínimas de la justicia social, tales como el igual esquema de libertades para todos y la igualdad de oportunidades, un tratamiento especial con base en criterios culturales es inaceptable si este es utilizado para tratar con unos mientras que para otros no.

Volviendo al tema de si es posible o no garantizar efectivamente los derechos culturales, tenemos que difícilmente podemos hacerlos valer sin que esto signifique, al menos potencialmente, violentar los principios básicos de protección para los individuos o aquellos que deberían ser inherentes a la democracia constitucional moderna. Trataré de explicar lo anterior con un ejemplo en concreto.

Después de la recientemente aprobada reforma al artículo segundo de la Constitución mexicana, en su primer párrafo del apartado B éste dice lo siguiente:

La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.³⁴

Como podemos apreciar, *prima facie*, nos encontramos ante normas que establecen contenidos materiales de tipo prestacional que buscan mejorar las condiciones de vida de los indígenas. Es decir, aparentemente son directrices que coinciden con el carácter de los derechos sociales, aunque aquí se está determinando su aplicación de acuerdo a la adscripción cultural de los individuos. Sin embargo, como apunta José Ramón Cossío en el

³⁴ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, (México, Trillas, 2002), pp. 2-3. La reforma en cuestión tuvo lugar el catorce de agosto de dos mil dos.

análisis que lleva a cabo en *La Reforma Constitucional en Materia indígena*,³⁵ no estamos propiamente hablando de normas programáticas aspiracionales. Esto se nota desde la manera en que la ley está redactada, como señala Cossío, "lo primero que salta a la vista es el inusual lenguaje utilizado en la redacción de este párrafo. Lejos de hablar de normas o, como es frecuente, leyes, se introduce una expresión propia del lenguaje económico: instituciones pero, sobre todo, políticas".³⁶ El motivo de que esto sea así, es para marcar una cierta distancia de los derechos programáticos que se han venido estableciendo en la constitución como derechos sociales, mismos que, como ya hemos mencionado, no son del todo justiciables porque carecen de garantías que les permitan el pleno valor normativo que necesitarían. Así, la intención detrás de la redacción del párrafo en cuestión es alejarse, en cierto sentido, de aquellos derechos programáticos que desde los años setenta en México se establecieron constitucionalmente más como un mecanismo de adopción de legitimidad que como un verdadero intento para resarcir las desigualdades. Por ello, la explicitud respecto al establecimiento de instituciones y la creación de políticas, significa una forma de dejar asentado que el Estado establecerá las herramientas necesarias para hacer cumplir la ley, y no que se queden en el vacío como meras directrices. Del mismo modo, se está creando una obligación para que los distintos órdenes de gobierno lleven a cabo lo anteriormente mencionado. Esto, además es posible apreciarlo en distintos lugares del mismo artículo donde también se estipulan expresamente los mecanismos que las autoridades en sus tres niveles deberán seguir en virtud del cumplimiento de la ley,³⁷ algunos de los cuales, cabe decir, ya están contemplados en otros artículos de la constitución dentro de los derechos sociales tradicionales, la diferencia aquí, por supuesto, es no sólo que su ámbito jurisdiccional esté mejor determinado, sino que también su caracterización es atribuible a individuos pero con base en su adscripción cultural.

Cossío interpreta, a mi parecer acertadamente, que los contenidos en el apartado B tienen pleno valor normativo, ya que "la minoría de un órgano legislativo podría demandar ante la Suprema Corte al propio órgano en acción de inconstitucionalidad en términos de la

³⁵ Compilado en José Ramón Cossío Díaz, *Los problemas del derecho indígena en México*, (México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002), pp. 145-176.

³⁶ *Ibid.*, p. 169.

³⁷ *Cfr. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Op. Cit.* Especialmente las fracciones I-X del citado apartado B en el artículo segundo.

fracción II del artículo 105 constitucional”,³⁸ a su vez, la Corte podría demandar al otro poder cumplir con lo dictado en la ley en función de la interpretación.

Ahora bien, la cuestión es si esto es verdaderamente deseable para los parámetros de justicia que hemos definido. Fundamentalmente, encuentro dos problemas principales con este tipo de normas. Primeramente, cabe suponer que esto equivaldría a que el poder judicial pudiera decir a otro poder qué es lo que debe de hacer, en lugar de qué es lo que no debe de hacer, lo cual, como ya vimos, es un poder de altísimo riesgo que puede vulnerar el carácter democrático de la sociedad. Las cuestiones de políticas públicas no deben ser monopolio del poder judicial. A diferencia de lo que sucede con los derechos sociales el tribunal no estaría actuando aquí en defensa de principios justos de cooperación social, sino que estaría actuando en virtud de la defensa de derechos de especiales para grupos en términos no razonables. Esto no es una cuestión menor, el mismo artículo segundo señala en su último párrafo que “sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos como lo establezca la ley”,³⁹ esto se hace en un ánimo de conciliar las contradicciones que hemos venido señalando en torno al problema de legitimar derechos y políticas diferenciales para un grupo mientras que para otro no, principalmente cuando estos se están haciendo con base en criterios culturales. Sin embargo, ¿entonces cuál es el sentido de poner a la cultura como el referente cuando ni siquiera la propia ley puede considerar que es un criterio suficiente para la discriminación positiva sin violentar con esto el sentido propio del resto de los lineamientos constitucionales?

Por otro lado, si las estipulaciones que la ley establecen pueden ser aplicados a otros grupos diferentes a los indígenas, no está claro qué tan precisa y pertinente puede ser la cultura como referente, es decir, cómo vamos a conseguir proteger institucionalmente estos derechos para otros grupos que no son indígenas pero que la propia ley contempla, cuando ni siquiera sabemos de qué grupos estamos hablando. Este es un problema grave que surge precisamente del sesgo cultural de la propia ley, misma que, a pesar de recaer en cierto sentido sobre los individuos, no lo hace sino en tanto estos sean parte de un grupo como

³⁸ José Ramón Cossío D., *Op. Cit.*, p. 176.

³⁹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Op. Cit.*, p. 16.

criterio no razonable de discriminación. Debemos aceptar, sin embargo, que el tipo de instrumentación jurídica que se implementó en el apartado B del artículo segundo constitucional podría ser un buen ejemplo de cómo se podría garantizar que un derecho social sea justiciable. Además de los instrumentos jurídicos que establece, podría servir, junto con un índice que establezca quiénes deberían ser los beneficiarios de las políticas en contra de la exclusión social independientemente de su adscripción cultural, religión, etnia o lo que sea; para determinar hacia qué individuos dirigir los esfuerzos por reducir la desigualdad. Desafortunadamente, la institucionalización de un criterio tan vago como el cultural para diferenciar las políticas encaminadas a estos fines, no hace sino que la norma no sirva plena y justamente para reducir los niveles alarmantes de pobreza que existen, y, por lo tanto, tampoco para que las personas puedan proteger sus propias culturas. Además, debemos tomar en cuenta lo dicho respecto a la distribución de competencias de los tribunales.

En esta misma dirección, existen otros problemas que me parece no deben ser pasados por alto. Derivado del punto anterior, en primer lugar si se conceden en tanto derechos, pueden darse casos de conflictos entre diversas minorías y si "el tipo de criterio de resolución de conflictos es el de los derechos, el conflicto es, pues, irreconciliable: se tienen o no se tienen derechos",⁴⁰ simplemente se apelará a la ley, y la historia enseña que en casos de disputas de este tipo siempre hay un ganador un perdedor, y el segundo tendrá fuertes incentivos a romper el marco institucional de la legalidad, por lo cual no se logra demasiado y sí es un retroceso para el régimen democrático pluralista. En otras palabras, si un grupo es considerado como destinatario de los derechos especiales en virtud de su condición cultural, mientras que otro grupo no, el segundo tendrá incentivos fuertes para cuestionar el estado de derecho que discrimina sus políticas con base en criterios no razonables o neutrales.

En segundo término, es muy posible que conflictos entre los derechos individuales y los derechos culturales aparezcan. Como ya hemos visto, algunos autores como Luis

⁴⁰ Albert Calsamiglia, *Op. cit.*, p. 146. Para ver un análisis crítico desde un punto de vista plenamente jurídico a las propuestas de derechos culturales que se han hecho en el caso específico de México véase José Ramón Cosío Díaz, F. Franco y J. Roldán: *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, (México, Miguel Ángel Porrúa, 1998).

Villoro afirman que de colocar en el mismo plano de derechos humanos fundamentales tanto a los derechos colectivos como a los individuales, no tienen por qué caer en contradicciones puesto que ambos tendrían igual jerarquía.⁴¹ A decir verdad, me parece que de colocarse así, es más probable que la contradicción tenga lugar. Una comunidad puede oprimir a un individuo en sus derechos individuales y los tribunales tendrían que decidir una contradicción que se da en el tronco fundamental de las instituciones jurídicas. Como dice Calsamiglia "al final lo que tendremos son muchos derechos en el mismo plano que no cumplen con su función de ser un arma fuerte sino que es débil y estará a merced de los avatares de los decisores",⁴² lo cual nos puede llevar, por otra parte, a un debate sobre la concentración de poderes haciendo aún más tensas las ya de por sí frecuentes contradicciones entre democracia y constitucionalismo. Las decisiones pueden ser contrarias a la individualidad con lo cual se pone en riesgo el carácter pluralista e igualitario de las sociedades modernas. El pasar por alto este tipo de cuestiones, esperando que los jueces actúen siempre de manera adecuada me parece un riesgo innecesario. La creación de derechos especiales en un sentido cultural no consigue sino crear problemas que no deberían ser absorbidos por los recursos del Estado puesto que no vale la pena considerarlos como relevantes en tanto hay problemas son las causantes de su demanda. Evidentemente, me estoy refiriendo a que la preservación de las culturas, si es que queremos resolverla del todo, debe conseguirse con igualdad de oportunidades para los individuos que las pueden o no considerar valiosas. El problema de raíz es precisamente ese.

5. Políticas Diferenciales y Justicia Social

Finalmente a manera de conclusión, me gustaría nuevamente resaltar en que al abordar a través de los derechos diferenciales el problema de las minorías étnicas y culturales, tiende a olvidarse la necesidad de institucionalizar de manera eficaz las normas jurídicas fundamentales y, con ello, se desvía la atención del verdadero problema de exclusión social

⁴¹ Cfr. Luis Villoro: *Estado Plural, pluralidad de culturas*, (México, Paidós – UNAM, 1999).

⁴² Albert Calsamiglia, *Op. Cit.*, p. 147.

que prevalece en contra de las personas que no pueden perseguir su proyecto de vida. Me parece que elevar a rango constitucional los derechos culturales no arregla las cosas en el mismo número de los problemas que crea. El reforzamiento de las protecciones contramayoritarias debe realizarse mediante normas que además de efectivas sean defendibles en términos de libertad e igualdad, en el marco que hemos señalado a lo largo de todo este trabajo. Lo ideal para garantizar a las personas que puedan proteger sus culturas, o cualquier otra cosa que consideren necesaria para la consecución de su proyecto de vida, es reforzar las libertades y derechos básicos que igualan a las personas ante la ley, pero también garantizan que no serán sujetas a opresión por parte de nadie, ya que no son otra cosa sino la institucionalización de los principios de justicia.

Por otro lado, es verdad que el debate quizá también deba alejarse un poco de los derechos y centrarse más en las políticas concretas para resarcir las condiciones de desigualdad. Pero hay que tener mucho cuidado antes de afirmar que cualquier política destinada a resarcir las condiciones de desigualdad es deseable *per se*. Esto sólo es cierto si el alejamiento de dichos programas y disposiciones gubernamentales con respecto a los derechos, no significa en modo alguno una contradicción a los principios básicos de cooperación social. Así, tenemos que en el caso de políticas diferenciales basadas en el criterio de pertenencia étnico-cultural, como sucede con aquellas afines al *affirmative action*⁴³ no podemos considerar su fundamento como justo, porque a pesar de ser determinadas en el quehacer cotidiano del gobierno y no a través de la institución política fundamental tiene varios problemas. El primero de estos es aquello a lo que Brian Barry hace referencia cuando habla de las sobre-inclusión y sub-inclusión en las políticas destinadas a combatir la desigualdad y la exclusión social, mediante beneficios a grupos étnico-culturales.⁴⁴ Estos problemas señalan un derivado pragmático que deviene de lo contraintuitivo que es aplicar políticas de esta manera. En primer lugar, este tipo de políticas pueden ser sub-inclusivas porque el referente de pertenencia grupal para aplicar políticas de justicia distributiva, puede dejar fuera a personas que se deberían también ser

⁴³ Véase sobre este tema: Ira Glasser: "Affirmative action and the legacy of racial injustice", en *Eliminating racism*, P. Katz & D. Taylor (eds.), Plenum, 1988. La traducción al castellano de este concepto ha resultado sumamente difícil. A mi parecer la expresión que mejor recupera el sentido de este término es el de "agenda afirmativa", puesto que más que una acción o política específica, se refiere a un conjunto de lineamientos a seguir en pro de la equidad de las minorías.

⁴⁴ Véase Brian Barry, *Culture and equality*, (Cambridge, Polity Press, 2001), p. 115.

beneficiarios de la justicia social independientemente de quiénes son étnica y culturalmente hablando, de dónde viven e incluso de cuáles son sus proyectos de vida. En contraposición con lo que sucede con las políticas grupales que pueden ser sub-inclusivas, tenemos que las políticas universalistas implementadas para todos los individuos son mucho más eficaces para conseguir mejores niveles de equidad entre las personas.

Para ilustrar lo anterior, podemos utilizar el ejemplo que Brian Barry expresa, donde se argumenta que un programa gubernamental por medio del cual se intente destinar más recursos a cada escuela en el país —o un estado en particular, dependiendo de quién implemente la política— ; que contenga un cierto número de estudiantes que yazcan en ciertas condiciones de pobreza, favorecerá a muchos más niños que los necesitados que si sólo se enviaran recursos a las escuelas que estén dentro de zonas marginadas donde habitan personas de una misma etnia; puesto que esto únicamente beneficiaría a los niños que estudian en dichos lugares.⁴⁵ De acuerdo con los principios que hemos defendido aquí, los niños marginados que no pertenezcan a las escuelas de dichas zonas étnicamente definidas, estarían siendo oprimidos en sus garantías por las políticas que el gobierno implementa en nombre de una supuesta justicia. Como vimos, esto una va en contra de lo que hemos dicho con respecto a los derechos jurídicos como triunfos políticos en manos de los individuos.

En cuanto a la posibilidad de que las políticas sean sobre-inclusivas debemos decir que estos problemas surgen principalmente porque al igual que con el caso anterior, éstas se ordenan para ser dirigidas a grupos y no a individuos. Así, el motivo de que una política grupal pueda ser sobre-inclusiva, es que ofrece beneficios de manera indiscriminada a todos los miembros de un grupo que, en promedio, yazcan en una situación de desventaja en relación con el resto de la población. Sin embargo, a pesar de ser parte del grupo, algunos de estos miembros pueden no estar en condición de desventaja del todo. Este tipo de políticas son principalmente importantes en tanto que tienen menos sentido conforme la desigualdad de oportunidades es menos prevaleciente en la sociedad. Y si bien es cierto que políticas diferenciales no tienen por qué ser estables en el tiempo y que, por lo tanto, programas de este tipo para resarcir desigualdades en los grupos que se encuentran en

⁴⁵ Véase el argumento completo en *Ibid.*, pp. 114-115.

peores condiciones podrían ser aplicados hasta que dicho estado de desventaja sea resuelto; esto no quiere decir que sea lo más deseable, puesto que no son las únicas opciones que los gobiernos tienen para solucionar los problemas de desigualdad. Políticas como el *affirmative action*, pueden ser efectivas en cierta medida, sin embargo, esto no significa que no puedan ser cambiadas por otras más efectivas y adecuadas en términos de justicia. En otras palabras, es posible argumentar que es mejor tener políticas contra la exclusión social y la marginación que estén basadas en la raza, a no tener nada. Pero esta no es la única opción existente, por el contrario, políticas basadas en el ingreso parecen ser no sólo las más efectivas, sino también las más justas. Después de todo una premisa del liberalismo igualitario es darle a cada quién de acuerdo a sus necesidades, pero también que a todos con necesidades iguales, se les debe tratar igual.

Es por este motivo que afirmaciones tales como que "la oposición a los programas de acción afirmativa puede ser atribuida en parte a la animosidad de la raza blanca contra las personas de color";⁴⁶ son sumamente inexactas, puesto en el fondo hay mucho que criticarle a estas políticas desde una postura respetuosa y garante de la diferencia que considera ésta debe ser reconocida, sí, pero sobre todo compensada a través de acciones concretas de gobierno que benefician a los menos aventajados de la democracia liberal. Pero esto no se consigue con los postulados de diferenciación con base en grupos étnico-culturales. La universalidad en las políticas en pro de la igualdad de oportunidades, al igual que en los derechos jurídicos, tiende a facilitar la garantía institucional de lo que es justo; y, por lo tanto, las políticas y los derechos pueden así traducirse en beneficios y protecciones individuales que preserven los principios fundamentales de la justicia de manera más fácil y, como consecuencia, benefician a toda la sociedad en un sentido de justa convivencia.

Las sociedades modernas, finalmente, necesitan convergencia en los derechos y divergencia en las doctrinas comprensivas de sus integrantes. Suponen reglas que no son necesariamente buenas para todos, pero permiten la libre coexistencia de las diferentes formas de ver el mundo, anteponiendo así, en un sentir plenamente liberal, la justicia a la moral.

⁴⁶ Drew Days III, "Acción afirmativa", en *Derecho y grupos desaventajados*, Roberto Gargarella (comp.), (Barcelona, Yale Law School-Universidad de Palermo-Gedisa, 1999), p. 41.

CONCLUSIONES

En resumen, y a manera de breve conclusión, las distintas manifestaciones de las políticas de la diferencia se han propuesto como la solución inherente a las minorías indígenas en condiciones tan alarmantes de exclusión social como aquéllas en las que se encuentran. Sin embargo, como hemos argumentado en este trabajo, lo que en realidad se consigue al adoptar disposiciones que traten a las personas de manera diferente, de acuerdo a criterios poco razonables tales como la cultura; es desviar la atención del verdadero problema que existe en sociedades donde la condición de marginalidad de los pueblos indígenas es un problema: la carencia de igualdad de oportunidades.

Los multiculturalistas asumen que dado que el hombre se integra libremente a la dinámica estatal moderna reconociendo al nacionalismo como una vía para solventar sus necesidades; las minorías nacionales son oprimidas al verse obligadas a integrarse al orden mayoritario. Sin embargo, el problema no es la 'homogenización' de las culturas minoritarias, sino la falta de políticas dirigidas a corregir la exclusión social y la falta de bienestar en grupos de carácter étnico con aspiraciones igualitarias. En los Estados nacionales modernos la ciudadanía debería ser vista como inherente a todos los miembros de la sociedad que lo integran independientemente de su adscripción a cierta cultura, religión, sexo, etnia, etcétera.

Así, independientemente de si existe una Nación (con mayúscula) de algún modo construida por el Estado en sus fines de preservarse a sí mismo, las instituciones de éste podrán seguir siendo justas en la medida que garanticen el igual trato para las personas. Si bien el nacionalismo de Estado no necesariamente responde a todas las concepciones del bien como tales, su neutralidad no debería residir en algo tan subjetivo, llámese nacionalismo o proyecto de Nación, o de cualquier otra forma.

La realidad es que la neutralidad del Estado debe verse protegida por sus instituciones en la medida que éstas sean justas y permitan la existencia de la diferencia. Este es el motivo por el cual decimos que el liberalismo es neutral porque es justo, ya que la justicia de la doctrina liberal radica en el tratamiento igual de las personas y de sus concepciones del bien, ante el reconocimiento de que en lo único que somos iguales es en la diferencia y, sin embargo, debemos dotarnos con instituciones que nos permitan convivir incluso si nuestras concepciones sobre 'lo bueno' son antagónicas.

Por este motivo, hemos visto que no es función del Estado promover la diversidad cultural, sino asegurar su existencia y posibilidad. Para esto, es necesario que las personas tengan abiertas sus opciones para vivir la vida como mejor convenga a su proyecto. Independientemente de dónde hayan nacido o quiénes sean, la función del Estado es permitir que puedan perseguir su proyecto de vida por más antitético que éste sea para las premisas propias del liberalismo. Por este motivo, no resultaría justo institucionalizar una concepción del bien como la ordenadora de las relaciones que se dan al interior de la sociedad. Esto es precisamente lo que proponen las premisas multiculturalistas y es este el motivo por el cual significan una reducción de las opciones de las personas que a estas políticas e instituciones se integrarían, ya que imponen uniformidad y homogeneidad en sus adherentes bajo el abrigo constitucional que sus autores defienden so pretexto de preservar una cultura.

Sin embargo, es absolutamente cierto que existen condiciones de desventaja producto de la naturaleza que privan a las personas de llevar a cabo sus proyectos de vida. El liberalismo igualitario ofrece una manera justa de tratar a las personas que padecen de condiciones desventajosas por culpa de la lotería de la vida. Así, cualquier tipo de discriminación positiva que pudiera llegar a darse, debe hacerse en concordancia con los elementos básicos de la neutralidad de la justicia, misma que no significa otra cosa sino la posibilidad de que todas las personas puedan perseguir proyecto de vida, y defender lo que para ellos es valioso. Por este motivo, las instituciones de un Estado deberían garantizar que ninguna doctrina comprensiva pudiera hacerse con el poder de la arena política reduciendo las opciones de los individuos, y privándolos del derecho inherente que el régimen pluralista les brinda para cuestionar sus propios proyectos y la diversidad de

doctrinas comprensivas que existen en la sociedad. Para ello, los criterios de protección de la pluralidad deberán hacerse en virtud de los individuos, puesto que son las personas quienes deben ser tratadas con igualdad independientemente de sus rasgos diferenciales, culturales o no.

La única manera en que un trato diferenciado pueda ser razonable, es si éste es justo, para lo cual necesitaría un criterio igualmente razonable que no tenga que ver con la contingencia. Por ello, en sociedades plurales, sabemos que la lotería de la vida es decisiva para muchas de las aspiraciones de las personas; de igual modo, sabemos que el régimen pluralista de libertades no puede ser capaz, por sí solo, de brindar solución a las condiciones de desventaja que *los individuos* puedan padecer independientemente de sus elecciones. Así, la justicia distributiva obliga a beneficiar a los menos aventajados siempre y cuando dicha acción esté orientada en virtud de la justa igualdad de oportunidades, y siempre y cuando, exista igualdad en la distribución de los esquemas de libertades para las personas.

La cultura, así, no es un criterio válido, puesto que cualquier cultura es contingente, ya sólo es importante en tanto las personas les den valor, y no por su sola existencia pública o no. La pobreza, por ejemplo, podría ser un mejor criterio, porque sabemos que su existencia es necesaria en sociedades modernas donde la desigualdad es un hecho desde que existe el Estado-nación contemporáneo. Y, sin embargo, ésta solo debe ser resarcida cuando es producto de la lotería de la vida mediante la creación de instituciones y normas jurídicas individuales, que no sólo encaucen las acciones del gobierno en un sentido justo, sino que además, protejan a las personas con igualdad de oportunidades y en contra de potenciales opresiones a su condición humana.

Dicho de otro modo, las condiciones de desventaja que son producto de la naturaleza deben ser tratadas en el espacio público. Sin embargo, aquéllas que tienen que ver con las elecciones de las personas, en un marco de justa igualdad de oportunidades, no pertenecen sino a las propias personas y, por lo tanto, a la esfera privada. El hecho de que alguien se adscriba a un grupo religioso, o cultural, no debe ser motivo para exentarlo de la revisión de sus actos públicos, como tampoco debe ser razón para privarlo de las garantías y derechos que el Estado democrático liberal le reconoce. Por ejemplo, si una religión se

impusiera como el eje rector de las instituciones públicas de cierta comunidad, se estaría privando de su derecho a elegir su propio modo de vida a las personas que dentro de dicha comunidad pueden llegar a cuestionar a esa religión como verdadera. En otras palabras: se les están reduciendo las opciones y, por lo tanto, se les están negando libertades.

Lo mismo pasa con la cultura independientemente de lo que se argumente. La cultura tiene valor porque las personas eligen darle valor. Así, las personas pueden decidir que no responde a sus fines seguir dándole importancia a una cultura, por lo que obligarla a vivir dentro de los confines de una cultura o retirarse de la comunidad por no formar parte del acuerdo compartido, es algo injusto.

Por otro lado, no hay ningún motivo para pensar que las personas no puedan, o no deban, ver el mundo desde una sola cultura. En la medida que esto sea así por una decisión de cada individuo es válido, pero un acuerdo tácito no es motivo suficiente como para negar a las personas la posibilidad de revisar sus creencias.

Los multiculturalistas muchas veces intentan hacer parecer sus argumentos como si fueran inherentes a los ideales liberales. Sin embargo, como hemos visto en esta investigación fallan en dicho cometido, puesto que no garantizan que la autonomía individual será el campo de acción donde el pluralismo tendrá lugar, independientemente de si varias personas compartirán una concepción del bien o no.

Además, tampoco hay argumentos suficientemente sólidos como para corroborar empíricamente que diferentes culturas, no pueden coexistir pacíficamente en el mismo espacio por el simple hecho de ser diferentes. En la medida que tengamos instituciones neutrales en el sentido que hemos defendido en esta investigación, me parece que el conflicto entre diferentes formas de ver el mundo, será cada vez menos frecuente. Finalmente el gran peligro de las políticas de la diferencia es que pueden estar sujetas a la manipulación del espacio público. Por este motivo, las instituciones del Estado deben estar ordenadas de modo tal que imposibiliten dicha manipulación. "La filosofía política no se

trata de lo que podamos pensar sería bueno que las personas hicieran, sino de aquello que, en principio, pueden verse obligadas a hacer".¹

Por supuesto, los autores que escriben sobre las políticas de la diferencia, tienen muchas y muy variadas posturas. Sin embargo, en este trabajo también quise mostrar que comparten un rasgo común que es el motivo de que sus argumentaciones sean injustas: que las personas deben ser tratadas diferentemente de acuerdo con la cultura que posean. Por este motivo, terminan por creer que los límites de la justicia social deben yacer en que cada comunidad de cultura tiene su propio acuerdo de lo justo. Sin embargo, esto además de erróneo puesto que parte de una concepción errónea de la neutralidad de la justicia en el liberalismo; puede ser violatorio de las opciones de los individuos en tanto plantea que la justicia es una suerte de acuerdo compartido, de lealtad, de revelación o lo que sea; y no que es una construcción que debe darse en virtud de ciertas intuiciones que nos indican que las personas tienen distintas concepciones de lo bueno, y que deben poder ejercerlas en sociedades complejas, sin que esto signifique una agresión a concepciones del bien divergentes.

En esta investigación, también hemos argumentado que la idea de que ciertos usos y costumbres, son producto de la desigualdad de oportunidades de las personas que a ellos se adscriben, por lo que no nos están mostrando un valor inherente a ellos, sino demostrando un problema de justicia distributiva.

Así, querer brindar autonomía a los pueblos indígenas en virtud de la preservación de dichas tradiciones es una forma incorrecta de plantear el problema. La voluntad de los pueblos puede ser su autonomía. Pero la única autonomía que cabría dentro del marco justo que hemos defendido, es aquella que sea razonable para todas las concepciones del bien. Por otro lado, cabe señalar, que no hay ninguna prueba que demuestre que la autonomía a las comunidades indígenas vaya a resolver los grandes problemas de desigualdad que yacen detrás del reclamo autonómico.

No es posible argumentar demasiado en contra de que las personas juzguen de acuerdo a sus convicciones y tradiciones quiénes deben ser las autoridades de su

¹ Cfr. Brian Barry, *Culture and equality*, (Oxford, Polity, 2001), p. 140.

comunidad, así como tampoco es posible decir que no tienen derecho a preservar dichos lazos de identidad. Lo que sí es cuestionable, es que se institucionalice una forma de ver el mundo como la oficial, puesto que significa la reducción de opciones para las personas y es contraintuitivo al carácter pluralista de las sociedades, además, de que se está haciendo a un lado el verdadero problema.

Con el caso de Oaxaca, vimos que causas importantes de la existencia de ciertos 'usos y costumbres' son, por ejemplo, la exclusión social o la existencia de un interlocutor único que buscaba frenar el pluralismo, cada vez más apremiante en las instituciones y en la propia sociedad, mediante la preservación de prácticas contraintuitivas para la justicia y acuerdos tácitos cuyo fundamento residía en la desigualdad. Así, surge la pregunta sobre cuál sería el límite de los usos y costumbres, lo cual es irresoluble en la medida que se plantee el problema en términos étnico-culturales, en lugar de en la igualdad de oportunidades o el pluralismo agudo de las sociedades modernas.

En Oaxaca, la baja competitividad de partidos en el pasado ha sido el motivo principal por el cual un municipio hoy elige un sistema de elección de usos y costumbres. ¿Puede ser razonable un sistema que responde a una estrategia por mantener el *status quo* respecto a la pluralidad política en los municipios indígenas? La respuesta es, por supuesto, no. Aceptar algo como eso, significaría sacrificar la pluralidad a intereses particulares. Sería negarle la neutralidad de la justicia a las personas, y el triunfo de una concepción del bien en detrimento de la libertad individual, el pluralismo social y la igualdad.

BIBLIOGRAFÍA

ARON, Raymond: *Ensayo sobre las libertades*, (Madrid, Alianza, 1996).

ACKERMAN, Bruce: "¿Un neofederalismo?", en *Constitucionalismo y democracia*, John Elster y Rune Slagstad (eds.), (México, Fondo de Cultura Económica, 1988)

_____ : *The future of liberal revolution* (New Haven, Yale University Press, 1992). [Trad. Al español: Bruce Ackerman: *El futuro de la revolución liberal*, (Barcelona, Ariel, 1995)].

_____ : *¿Por qué dialogar?*, en Revista Metapolítica, No. 6, Vol. 2, abril-junio, 1998, pp. 207-222 (México, CEPACOM, 1998).

_____ : *La política del diálogo liberal*, (Barcelona, Gedisa, 1999).

Acuerdos de San Andrés. (México, 1994).

AMBRIZ, Arnulfo (coord.): *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, (México, INI, 1993).

Asociación Nacional Indígena Por la Autonomía (ANIPA): *Iniciativa de decreto para la creación de regiones autónomas Pluriétnicas*, (México, ANIPA, 1995).

AVALOS Tejeda, Alejandro: *Los pueblos indígenas de México*, (México, Cámara de Diputados-División de política social, 2001).

ÁVILA Ortiz, Raúl: *El derecho cultural en México: una propuesta académica para el proyecto político de la modernidad*, (México, Miguel Ángel Porrúa – Coordinación de Humanidades, UNAM, 2000).

BARRY, Brian: *Justice as Impartiality*, (New York, Oxford University Press, 1995).

_____ : *Culture & Equality*, (Oxford, Polity Press, 2001).

_____ : *Why Political Science Needs Political Theory*. Discurso pronunciado en la recepción del Johan Skytte Prize for Political Science, (Suecia, Uppsala University, 2001)

- BEN-AMI, Schiomo, Yoav Peled and Alberto Spektorowski (ed.): *Ethnic Challenges to the modern nation state*. (New York, St. Martin's Press, 2000).
- BERLIN, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, (Madrid, Alianza, 1988).
- BRADING, David: *Los orígenes del nacionalismo Mexicano*, (México, ERA, 1980).
- BRENNA, Jorge E.: "Nacionalismo y Democracia. La Conflictiva Configuración de un Orden Pluricultural," (Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de México, 2002)
- BURGUETE Cal y Mayor, Araceli: "Autonomía indígena", en: *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), (México, IJ-UNAM, 1996).
- CALSAMIGLIA, Albert: *Racionalidad y eficiencia del Derecho*, (México, Fontamara, 1993).
- _____ : *Cuestiones de lealtad*, (España, Paidós, 2000).
- CARBONELL, Miguel, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez (comps.): *Derechos sociales y derechos de las minorías*, (México, Instituto de investigaciones jurídicas - UNAM, 2000).
- CARBONELL, Miguel: *La constitución en serio*, (México, Porrúa - UNAM, 2001).
- _____ : "Minorías etno-culturales y derechos colectivos: premisas conceptuales", en *Derechos humanos*, Diego Valadés y Rodrigo Gutiérrez (coords.), (México, UNAM, 2001).
- CARLSEN, Laura: *Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición*, en Revista Chiapas No. 7, (México, Era, 1999).
- Centro de Investigación para el Desarrollo, A.C. (CIDAC): *Competitividad en los municipios de Oaxaca*, (México, CIDAC, sin publicarse).
- Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca*, (México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2001).
- COMANDUCCI, Paolo: "Derechos humanos y minorías", en *Derechos sociales y derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez (comps.), (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas - UNAM, 2000).
- Consejo Nacional de Población (CONAPO): *Indicadores socioeconómicos, Índice y grado de marginación a nivel municipal*, (México, CONAPO, 1990).

- CONSTANT, Benjamín: *Principios de política*, (México, Gernika, 2000).
- Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, (México, IFE, febrero, 2000).
- Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, (México, Trillas, febrero, 2002).
- Constitución política del estado libre y soberano de Oaxaca*, (Oaxaca, Congreso del estado libre y soberano de Oaxaca, 2000).
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* (México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2001).
- CORDERO Avendaño, Carmen: "El derecho consuetudinario indígena", en *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), (México, UNAM, 1994).
- _____ : "Renovación de ayuntamientos en los municipios de elección por usos y costumbres", en *Pueblos indígenas y derechos étnicos*, José Emilio Ordóñez Cifuentes (coord.) (México, UNAM, 1999).
- COSSÍO Díaz, José Ramón: *Cambio social y cambio jurídico*, (México, Miguel Ángel Porrúa – ITAM, 2001)
- _____ : *Los problemas del derecho indígena en México*, (México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2002).
- COSSÍO Díaz, José Ramón, José Fernando Franco González Salas y José Roldán Xopa: *Derechos culturales y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*. (México, Miguel Ángel Porrúa, 1998).
- COVARRUBIAS Dueñas, José de Jesús: "Las comunidades autóctonas en México. Democracia y representación en el marco autonómico", en *Democracia y representación en el umbral del siglo XXI*, Jesús Orozco Hernández (comp.) (México, TRIFE, IFE e Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999).
- CRUZ Martínez, Mario: "La otra voz. Meditaciones sobre el indigenismo en México y el constitucionalismo oaxaqueño", en *Derecho constitucional estatal*, Francisco José de Andrea Sánchez (coord.), (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2001).
- CRUZ Parcero, Juan Antonio: "Los derechos sociales como técnica de protección jurídica", en: *Derechos sociales y derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, Juan A. Cruz Parcero y Rodolfo Vázquez (comps.), (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM, 2000).

- DAYS III, Drew: "Acción afirmativa", en *Derecho y grupos desaventajados*, Roberto Gargarella (comp.), (Barcelona, Yale Law School-Universidad de Palermo-Gedisa, 1999).
- DE ANDREA, Francisco José (coord.): *Derecho constitucional estatal*, (México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2001).
- DE LEÓN Pasquel, Lourdes (coord.): *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, (México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, 2001).
- DE SANDOVAL, Juan Martín: *Los pueblos indígenas: un marco conceptual sobre autodeterminación, cultura y autonomía*, (México, Cámara de Diputados-División de política social, 2001).
- DÍAZ Cayeros, Alberto & Jacqueline Martínez Uriarte: *Saldo electoral 1998*, (México, CIDAC, D.n.e.).
- DÍAZ Montes, Fausto: *Participación ciudadana en los municipios indígenas*, (México, ITESO-IGLOM, 1999).
- _____ : *Oaxaca 1998: Elecciones por usos y costumbres*. Ponencia presentada en el congreso virtual Iberoamericano: "El municipio hacia el siglo XXI". (México, Red de Información Municipal-CESEM, 1999).
- DÍAZ-POLANCO, Héctor: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, (México, Siglo XXI, 1991).
- DÍAZ-POLANCO, Héctor: *La cuestión étnico nacional*, (México, Fontamara, 1998).
- Dictamen en Materia Indígena*, (México, Senado de la República, 2001).
- DWORKIN, Ronald: *Taking rights seriously*, (Cambridge, Harvard University Press, 1977).
- _____ : *Ética privada e igualitarismo político*, (Barcelona, Paidós, 1993).
- ELSTER, Jon & Rune Slagstad (eds.): *Constitucionalismo y democracia*, (México, Fondo de Cultura Económica - 1988).
- Estudio Del Problema de la Discriminación Contra Las Poblaciones Indígenas*, by José R. Martínez Cobo, Chairman (Organización de las Naciones Unidas, 1981).
- FLORES Cruz, Cipriano: "Multiculturalismo y Justicia electoral alternativa", en *Elecciones y justicia en España y México*, E. A. Alcubilla, R. Ávila y J. Orozco (coord.). (México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2002)

FRANCO, Iván: *Naciones y nacionalismo en la obra de Ernest Gellner*, en *Metapolítica* Núm. 3, Vol. 1, (México, CEPCOM, Julio – septiembre, 1997).

GALSTON, William A.: *Two Concepts of Liberalism*, en *Ethics* 105, (1995).

_____ : *Liberal Pluralism*, (Cambridge, Cambridge university Press, 2002).

GARAUDY, Roger: *Los integrismos*, (Barcelona, Gedisa, 1990).

GARGARELLA, Roberto: *Crisis de la representación política*, (México, Fontamara, 1997).

_____ : *Las teorías de la justicia después de Rawls, un breve manual de filosofía política*. (Barcelona, Paidós, 1999).

GARGARELLA, Roberto, (Ed.): *Derecho y grupos desaventajados* (Barcelona, Gedisa – Yale Law School, 1999).

GELLNER, Ernest: *Culture, Identity, and politics*. (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

_____ : *Naciones y Nacionalismo*, (México, Alianza – CNCA, 1988).

_____ : *Antropología y política*. (Barcelona, Altaya, 1995).

_____ : *Condiciones de la libertad*, (Barcelona, Paidós, 1996).

GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, (Barcelona, Gedisa, 2000).

GIJSBERS, Wim: *Usos y costumbres, caciquismo e intolerancia religiosa*, (México, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A.C., 1996).

GLASSER, Ira: "Affirmative action and the legacy of racial injustice", en *Eliminating racism*, P. Katz & D Taylor (eds.) (Plenum, 1989).

GONZÁLEZ Galván, Jorge Alberto: *Derecho indígena*. (México, McGraw Hill – UNAM, 1997).

GONZÁLEZ Galván, Jorge Alberto (coord.): *Constitución y derechos indígenas*. (México, IJ-UNAM, 2002).

GONZÁLEZ Saravia, Dolores: *Reforma municipal, Derechos indígenas y Autonomía local*. (México, Congreso Virtual Iberoamericano, D.n.e.).

GUERRA Pulido, Maira: "Usos y Costumbres o Partidos Políticos: una decisión de los municipios oaxaqueños", (tesis de Licenciatura, México: CIDE, 2000)

- HABERMAS, Jürgen & John Rawls: *Debate sobre el liberalismo político*, (Barcelona, Paidós, 1998).
- HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*, (Madrid, Trotta, 2001).
- HAMILTON, A., J. Madison & J. Jay: *El federalista*, (México, Fondo de Cultura Económica, 2000).
- HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge: *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, (México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2001).
- HERRÁN, Eric: *Fragmentos de teoría política*, (México, Ediciones Coyoacán, 2000).
- HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones*, (México, Paidós, 1997).
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI): *XI Censo General de Población y Vivienda, 2000*, (México, INEGI, 1990).
- _____ : *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, (México, INEGI, 2000).
- Instituto Nacional Indigenista: *Población total y población indígena estimada por entidad federativa* (México, INI, 1995)
- KYMLICKA, Will: *Liberalism, community, and culture*, (Oxford, Clarendon and Oxford University Press, 1989).
- _____ : *Filosofía política contemporánea*, (Barcelona, Ariel, 1995).
- _____ : *Ciudadanía multicultural*, (Barcelona, Paidós, 1996).
- _____ : "Modernity and national identity", en *Ethnic Challenges to the modern nation state*, Schlomo Ben-Ami, Yoav Peled and Alberto Spektorowski (ed.) (New York, St. Martin's Press, 2000).
- _____ : *Politics in the vernacular*, (New York, Oxford University Press, 2001).
- KYMLICKA, Will y Christine Straehle: *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*, (México, UNAM, 2001).
- Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*, (Oaxaca, LVI Legislatura, 1998).
- Ley orgánica del Poder Legislativo del estado de Oaxaca*, (Oaxaca, Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca).

- LOCKE, John: *Sobre la Tolerancia*, (México, Gernika, 1997).
- LÓPEZ Bárcenas, Francisco: *Constitucionalismo y derechos indígenas en Oaxaca*, (Oaxaca, Centro de Estudios Oaxacalifornianos).
- LÓPEZ y Rivas, Gilberto: "Las autonomías indígenas", en: *Constitución y derechos indígenas*, Jorge Alberto González Galván, (coord.), (México, IJ-UNAM, 2002).
- LUJAMBIO, Alonso: *El poder compartido* (México, Océano, 2000).
- MACPHERSON, C.B.: *La democracia liberal y su época*, (Madrid, Alianza, 1997).
- MATTIACE, Shannan: *Indian Autonomy in México: Separate Nations or Renegotiated Nationalism?* (documento preparado para la reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos en Guadalajara, México, 1997).
- MERQUIOR, José Guilherme: *La teoría del nacionalismo de Ernest Gellner*, en *Metapolítica* Núm. 3, Vol. 1, (México, CEPKOM, Julio – septiembre, 1997).
- _____ : *Liberalismo viejo y nuevo*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1997).
- MEYER, Jean: *Europa central: ¿Conflicto de religiones?*, en *Metapolítica*, Núm.3, V I. (México, CEPKOM, Julio-septiembre, 1997).
- MILL, John Stuart: *Del gobierno representativo*, (Madrid, Tecnos, 2000).
- _____ : *Sobre la libertad*, (Madrid, Alianza, 2001).
- MILLER, David: *Sobre la Nacionalidad*, (Barcelona, Paidós, 1995).
- MILLER, David y Michael Walzer (comps.): *Pluralismo, justicia e igualdad*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1997).
- MOLLER Okin, Susan: *Justice, Gender and the Family*, (Chicago, University of Chicago Press, 1989).
- MONTES, Adolfo Regino: *Los pueblos indígenas: diversidad negada*, en *Revista Chiapas* No. 7, (México, Era, 1999).
- MORA, José María Luis Mora: "Análisis de la política mexicana", en: *Lecturas universitarias 12. Antología: México en el siglo XIX*, Álvaro Matute (comp.) (México, UNAM, 1993)

- NAHMAD Sitton, Salomón: "Autonomía indígena y la soberanía nacional: el caso de la ley indígena de Oaxaca", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel, (México, CIESAS – Miguel Ángel Porrúa, 2001).
- OLVERA Jiménez, Isidro: "Constituciones estatales y derechos indígenas" en *Constitución y derechos indígenas*, Jorge Alberto González Galván (coord.) (México, IJ-UNAM, 2002).
- ORDÓÑEZ Cifuentes, José Emilio (coord.): *Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios*, José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.), (México, UNAM, 1994).
- _____ : *Enicidad y Derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, (México, UNAM, 1996).
- _____ : *Balance y perspectivas del derecho social y los pueblos indios de mesoamérica*, (México, UNAM, 1999).
- _____ : *Pueblos Indígenas y derechos étnicos*, (México, UNAM, 1999).
- ORESTES Aguilar, Héctor (Ed.): *Carl Schmitt, teólogo de la política*, (México, Fondo de Cultura Económica, 2001).
- Organización Internacional del Trabajo: *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, (Ginebra, OIT, 1989).
- OROZCO Hernández, Jesús (comp.): *Democracia y representación en el umbral del siglo XXI*, (México, TRIFE, IFE e Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999).
- PALTI, Elías José: *La construcción política de la Nación en América Latina*, en Revista Metapolítica, Número 22 – Volumen 6 marzo/abril 2002 (México, CEPACOM, 2002).
- PAREK, Bhikhu: "Decolonizing Liberalism". en *The End of 'Isms'?*, Alexandras Shiromas (ed.) (Blackwell, Oxford University Press, 1994).
- PRZEWORSKI, Adam: *Democracia y mercado*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- RAWLS, John: *A Theory of Justice*, (Cambridge, Harvard University Press, 1971).
- _____ : *Liberalismo político*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1996).
- _____ : *The Law of Peoples*, (Cambridge, Harvard University Press, 1999).

RECONDO, David: "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía regional", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel (coord.), (México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, 2001).

Reglamento interior del Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, (Oaxaca, Congreso del Estado Libre y Soberano de Oaxaca).

RÍOS Morales, Manuel: "Usos, costumbres e identidad entre los zapotecos de la sierra norte de Oaxaca", en *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León Pasquel (México, CIESAS - Miguel Ángel Porrúa, 2001).

RIVERA López, Eduardo: *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, (México, Fontamara, 1999).

ROEMER, John E.: *Defending equality of opportunity*, working paper, (New Haven, Yale University, 2001).

_____ : *Equalizing opportunity through educational finance reform*, working paper (New Haven, Yale University, 2001).

_____ : *Does democracy engender equality?*, working paper (New Haven, Yale University, 2001).

ROLDÁN Xopa, José: *Pueblos indígenas y legitimación procesal*, documento de trabajo (México, ITAM).

RORTY, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*, (Barcelona, Paidós, 1996).

_____ : *Contingencia, ironía y solidaridad*, ((Barcelona, Paidós, 1996).

ROUSSEAU, Jean Jacques: "El contrato social" en *Obras selectas*, (Madrid, Edimat, 2000).

SANDEL, Michael: *El liberalismo y los límites de la justicia*. (España, Gedisa, 2000).

SCANLON, Thomas M: "Contractualism and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

_____ : *What we owe to each other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998).

SCHMITT, Carl: "Teología política I", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.), (México, Fondo de Cultura Económica, 2001)

_____ : "El concepto de lo 'político'", en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (comp.), (México, Fondo de Cultura Económica, 2001); Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo*, (Madrid, Tecnos, 1996).

- SCHMITT, Carl: *Sobre el parlamentarismo*. (Madrid, tecnos, 1996).
- SHIROMAS, Alexandras (ed.): *The End of 'Isms'?*. (Blackwell, Oxford University Press, 1994).
- SILVEIRA Gorski, Héctor C. (coord.): *Identidades comunitarias y democracia*. (Barcelona, Trotta, 2000).
- SLAGSTAD, Rune: "El constitucionalismo liberal y sus críticos: Carl Schmitt y Max Weber", en *Constitucionalismo y democracia*, Jon Elster & Rune Slagstad (eds.), (México, Fondo de Cultura Económica – 1988)
- TAYLOR, Charles: "The Politics of Recognition" en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton, Princeton University Press, 1994).
- _____ : *Argumentos filosóficos*. (Barcelona, Paidós, 1997).
- TREJO, Guillermo y José Antonio Aguilar, *Cómo Votan Los Indígenas*, Revista Nexos (México), abril, 2000.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Resolución del juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, Expediente SUP-JDC-013/2002*, proyecto de sentencia por José Luis de la Peza (México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 5 de junio de 2002).
- TULLY, James: *Strange Multiplicity*. (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).
- VÁZQUEZ, Rodolfo: *Educación Liberal*, (México, Fontamara, 1999).
- _____ : *Liberalismo, estado de derecho y minorías*, (México, Paidós-UNAM, 2001).
- VILLORO, Luis: *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México, Paidós – UNAM, 1999).
- _____ : "El Estado-nación y las autonomías indígenas" en *Constitución y derechos indígenas*, Jorge Alberto González Galván (coord.), (México, UNAM, 2002).
- VIQUEIRA, Juan Pedro y Willibald Sonnleiter: *Democracia en tierras indígenas*, (México, IFE, 2000).
- VUDOYRA Nieto, José Ricardo: *Los derechos culturales. ¿Garantía de la diferencia en una democracia liberal?*, en Estudios Políticos, Sexta época, No. 27, mayo-agosto, 2001 (México, UNAM, 2001).
- _____ : "Derechos culturales como derechos constitucionales", en *Política en América Latina*, Manuel Alcántara (Ed.), (Madrid, Universidad de Salamanca, 2002).

WALZER, Michael: *Las esferas de la justicia*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1997).

_____ : *Sobre la tolerancia*, (Barcelona, Paidós, 1998).

_____ : *Guerra, Política y moral*, (Barcelona, Paidós, 2001).

YOUNG, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*, (Princeton, Princeton University Press, 1995).