



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Posgrado en Derecho.
Facultad de Derecho

El problema del multiculturalismo en el derecho positivo vigente en México.

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA

P R E S E N T A:

LIC. KARLA GISELA LUA BERNAL.

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA DEL REFUGIO GONZÁLEZ DOMINGUEZ.
Centro de Investigación y Docencia Económicas.

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, MAYO, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

- Introducción.	02
-----------------	----

Capítulo 1.

Análisis de la noción de cultura, multiculturalidad, pluriculturalidad, multiculturalismo e interculturalismo.

1.1. La noción de cultura.	05
1.2 Análisis de la noción de cultura, la transición de cultura en sentido universal al particular.	10
1.3. La distinción entre multicultura, interculturalismo y multiculturalismo	22
1.4 La hermenéutica Analógica y el estudio multicultural.	27

Capítulo 2.

Derecho y Universalismo.

2.1 La influencia del problema de los universales y el concepto de razón en el contractualismo.	34
2.2 La pretensión de universalidad del Derecho	46

Capítulo 3.

Reconocimiento e identidad intercultural

3.1 La norma y el positivismo.	67
3.2. El conflicto social.	85

Capítulo 4.

La idoneidad del derecho para regular relaciones interculturales.

4.1 Reconocimiento y derecho.	97
4.2 La reforma del año 2001 al artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos	102
4.3 El problema del reconocimiento pluricultural en el derecho positivo vigente en México.	113

Introducción:

La multiculturalidad, es una realidad que ha sido parte de la historia de la humanidad; pero el reconocimiento de la misma, ha sido un hecho difícil de asir en la práctica jurídica actual, porque vuelven contingentes los fundamentos, principios y valores en los que han justificado su razón de ser.

El derecho se ha limitado a reconocer la existencia de otras culturas, pero su reconocimiento ha sido parcial, en la medida que, de ser total, se caería en el relativismo, a tal grado que sería imposible la impartición de justicia, porque no existiría una adecuación entre lo que predicen los preceptos jurídicos como el deber ser y el actuar de la sociedad. En ese sentido, es que se considera de suma relevancia preguntarse si el derecho es el medio idóneo para intervenir en las relaciones interculturales, y si no lo es, buscar una vía que evite radicalidades; pero, para iniciar esa búsqueda es necesario preguntarse con antelación, si el derecho y sus instituciones son el medio idóneo para regular las relaciones interculturales.

Existen distintas posturas respecto al derecho y al multiculturalismo. El problema versa en el *reconocimiento* parcial por parte del derecho, el cual se ha configurado en una tradición que buscaba incesantemente la verdad y en ella el progreso. De hecho se podría afirmar que el derecho es una herramienta civilizatoria por su poder coactivo y su estructura punitiva.

En el presente trabajo no se pretende proponer que el derecho tome posturas extremas ni radicales como el hecho de someter a otra cultura o de respetarla plenamente aunque sus principios y valores sean incompatibles con los que se reconocen en los ordenamientos jurídicos. Pero sí poner en cuestión los presupuestos doctrinarios que constituyen al derecho positivo.

El problema reside en que “el positivismo es un concepto que expresa un conjunto de ideas, las cuales, al igual que otros muchos sistemas filosóficos, pretenden o han pretendido poseer un valor universal. Es decir pretenden valer como soluciones a los problemas que se plantea el hombre, cualquiera que sea

su situación espacial o temporal, geográfica o histórica.”¹ Los problemas culturales, parten de la premisa de que el derecho es producto de la cultura, que, de modo general, se le ha denominado occidental; es decir, el derecho pertenece a un conjunto de tradiciones y costumbres pertenecientes a una cultura determinada.

Partiendo de esta perspectiva, las posturas positivistas se han diluido, pues esa pretensión de universalidad, se ha circunscrito únicamente a la cultura denominada occidental. Por ello es preciso preguntarse, ¿cuál es la función del derecho (si su pretensión es la universalidad) con respecto al reconocimiento de otras culturas, con base en un producto de la cultura de occidente que son los derechos humanos? Pues en materia de derecho, los criterios más universales que se tienen son los derechos humanos. En ese orden de ideas, parece un oxímoron, que se pretenda respetar la particularidad cultural circunscribiéndola a una lógica universal.

De modo que, para introducirnos en el tema, se hará un breve análisis de la noción de cultura, tanto en sentido universal como en sentido particularista, con el objetivo de poder comprender los presupuestos doctrinarios de los que parten las distintas nociones de cultura.

Posteriormente se ahondará en las distintas nociones como: multiculturalismo, multiculturalidad pluriculturalismo, multiculturalidad e interculturalismo: con el objetivo de tener elementos para conocer sus diferencias.

Teniendo conocimiento de que existen distintas posturas respecto del problema que se desprende de la noción de cultura, aborda la postura de Mauricio Beuchot, quien intenta dar una solución con la hermenéutica analógica; cuya finalidad es evitar caer en extremos y posturas radicales.

También se analiza la pretensión de universalidad del derecho a partir de un breve análisis del problema de los universales y del concepto de razón; así como

¹ Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 17.

la influencia doctrinaria que ha tenido el concepto de razón en la configuración de las doctrinas jurídicas y contractualistas.

Una vez analizados los argumentos de algunos autores representantes del positivismo, se exponen las posturas de algunos pensadores que han criticado al positivismo.

Por último, se expone la idea de Axel Honneth y su teoría de la lucha por reconocimiento; y, con el objetivo de poner en contexto las ideas que conforman la investigación, se utiliza como ejemplo la reforma del artículo 2° de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos con la finalidad de poner en contexto gran parte del contenido de los capítulos que conforman este texto; ya que la publicación de la reforma en mención ha sido un hito que ha abierto el debate respecto a qué entender por reconocimiento cultural.

Capítulo 1.

Análisis de la noción de cultura, multiculturalidad, pluriculturalidad, multiculturalismo e interculturalismo.

1.1 La noción de cultura.

Hablar de cultura en sentido universal y particular es el resultado de siglos de historia y de cómo nos hemos relacionado, interactuado, organizado para crear y conocer esto que llamamos mundo con la finalidad de producir condiciones para subsistir y habitar en él. Esta contraposición del término cultura tanto en sentido universal y particular, no sólo pone en evidencia dos significados diferentes, sino que revela la configuración de lo que hoy se ha circunscrito en el concepto de tradición occidental. Que se caracteriza por la aspiración universal que se tuvo desde la conformación del imperio romano cuyo propósito era establecer una unidad que disolviera las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas, etc. Dicha aspiración no ha podido concretarse desde aquella época. El hablar de multiculturalismo es sólo una muestra de ello.

Esta idea imperial tiene un gran esplendor en el siglo XV con Carlos V el Rey Emperador. En una época heredera de la idea de que antes de que el fin del mundo llegase, es decir del apocalipsis, habría un imperio universal al mando de un emperador que gobernaría sobre todos los humanos y también que habría un solo Papa. En consecuencia el imperio liderado bajo la cabeza de un Rey católico, es considerado necesario para concretar la unificación final de la humanidad. Por ello no hay que perder de vista que la pretensión de universalidad es sumamente antigua y además con profundas raíces religiosas. Basta recordar que, tanto el cristianismo como el islam, son herederas de la idea judía, la cual consiste en considerar a la humanidad como una sola. Antes de eso, se dice que no existía una idea que unificara a todos los hombres en un concepto común. Al respecto Alain Finkielkraut señala lo siguiente:

La idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única no es, ciertamente, consustancial al género humano. Es más, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies animales es precisamente que *no se reconocían unos a otros*. Un gato, para un gato, siempre ha sido un gato. Por el contrario, un hombre tenía que cumplir unas condiciones draconianas para no ser borrado, sin apelación posible, del mundo de los humanos.²

Se ha encontrado que, antes de esta idea del judaísmo de *humanidad*, la identidad recaía en función del grupo en el que se desarrollaban. Ejemplo de ello son los griegos, quienes se identificaban como tal e identificaban a aquellas personas ajenas a su comunidad como bárbaros. Es decir, la idea de humanidad universal no era la regla sino la excepción, porque cada pueblo circunscribía su vida, historia, desarrollo y cosmovisión a partir de ellos mismos. “Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre exclusivamente para su comunidad”³

Es común que las religiones monoteístas aspiren a la universalidad y adopten la idea de humanidad y en ella la obligación de salvarla. Cuando el cristianismo ocupa esta idea de humanidad que comprende a todos los humanos pertenezcan o no a su comunidad, alberga una idea muy combativa en la que Dios es uno y es él, quien lidera los ejércitos para derrotar las fuerzas del mal, las cuales se encuentran representadas por los herejes, los judíos, los protestantes, musulmanes e idolatras. Con lo cual se explica las distintas guerras, las cruzadas, etc.

Por esas razones es preciso no olvidar la relación religiosa existente en la idea de unidad imperial y el modo en el que recuperado fuerza con el descubrimiento de América y con el imperio del católico Carlos V. Que en cierta medida cumplía con varias de las creencias pre-apocalípticas de la época

² Finkielkraut, Alain, *La humanidad perdida*, S.N.E., trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1998, p.13.

³ Ídem.

medieval. En la que llegaría el día en el que toda la humanidad sería gobernada por un solo hombre en aras de la salvación.

Con lo anterior, quisiera recalcar la importancia que tiene esto que llamamos cultura y esclarecer la multiplicidad de sentidos que puede tener éste término que nos ha ayudado a reconocer la diferencia principalmente después de transitar por una época denominada cristiandad y después por la época denominada modernidad. Ambas épocas se caracterizan por la aspiración a la universalidad. La primera de la religión e imponer la creencia de un único Dios y la segunda por la universalización del entendimiento en función del elemento necesario y esencial en todo hombre que es la razón.

Ahora, estas ideas si bien han sido discutidas en distintos países, no representan la totalidad de creencias en todo el mundo; tampoco explican el modo de vida ni cosmovisión, prácticas culturales de cada rincón de este planeta. Sino que, como se puede apreciar, muestran que son ideas o le podemos decir conocimiento seleccionado para ser transmitido a una comunidad y generar lazos de pertenencia e identidad. Esto también explica por qué elegí iniciar con el ejemplo la religión católica y a Carlos V, porque de algún modo son parte de nuestros referentes más comunes.

Para explicarme mejor traigo a colación esta idea que expresa Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*, el cual nace por inspiración del texto de Borges *El idioma analítico de John Wilkins*, que sobre éste señala lo siguiente: “todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía. Trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro.”⁴ En otras palabras, en el cuento revela que el lenguaje es como un espejo de nuestro entendimiento del mundo.

⁴ Foucault Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, S.N.E., trad. Elsa Cecilia Frost, Argentina, Siglo XXI, 1968, p. 6.

En ese cuento, Borges cuenta la historia de un hombre que intenta crear un idioma general cuya intención es organizar y abarcar todos los pensamientos humanos en función de la clasificación de las cosas. En ese mismo texto podemos encontrar otro ejemplo con una intención similar pero con un resultado totalmente diferente cuando cita una enciclopedia china se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos* en donde se expone una curiosa división de animales en : “a) pertenecientes al Emperador b) embalsamados c) amaestrados d) lechones e) sirenas f) fabulosos g) perros sueltos h) incluidos en esta clasificación i) que se agitan como locos j) innumerables k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello l) etcétera m) que acaban de romper el jarrón n) que de lejos parecen moscas.”⁵ Estos intentos de describir el universo, lo único que tienen en común es que parten desde una forma particular de apreciar aquello que ven intermediada por distintos factores.

En ese sentido es que señala que las clasificaciones o divisiones que hacemos en el mundo son arbitrarias y por ello, es posible que se creen distintas clasificaciones que nos sean útiles para el entendimiento, la comunicación y el conocimiento de todo lo que podemos tanto percibir como crear. Respecto a la clasificación de la enciclopedia china, Foucault se da cuenta de algo que le inspira escribir el libro en mención, al señalar lo siguiente: “En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*.”⁶

La imposibilidad de entender por ejemplo cuáles son los animales que de lejos parecen moscas o la posibilidad con base en nuestra experiencia de suponer cuáles son los que pertenecen a un emperador. En fin, esa sensación de duda y de ausencia de certezas es la que en cierto sentido le atrae a Foucault, pero también le produce un cierto y difícil malestar de vencer que le genera el texto de Borges en el que también se lee lo siguiente:

⁵Borges, Jorge Luis, “El idioma analítico de John Wilkins”, S.N.E., en *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1972, p. 708.

⁶ Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 1.

He registrado las arbitrariedades de Wilkins, del desconocido (o apócrifo) enciclopedista chino y del Instituto Bibliográfico de Bruselas; notoriamente no hay descripción del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo. “El mundo –escribe David Hume- es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es la obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ha se ha muerto” (Dialogues Concerning Natural Religion, V.1779). Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra.⁷

De modo que pone en duda la posibilidad de que exista el universo en sentido unitario. Pero no niega la posibilidad de que lo inventemos. La dificultad de tornar dudoso todo el conocimiento que damos por verdadero, para muchos no deja de ser disruptivo, en cierta medida parece que así lo fue para Foucault, al equiparar las heteropías con la obra de Borges “[...] las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases.”⁸

Recurrí a Foucault y a Borges porque de algún modo muestran en pocas palabras lo que para muchas personas el relativismo representa, la pérdida del sentido, la incertidumbre total; con ello la imposibilidad de tener orden y de organizarnos como sociedad. Pero esa sensación es momentánea en la medida que nos percatamos de que el hecho de que haya otras maneras de ordenar el mundo, no implica la imposibilidad de que lo ordenemos, al contrario muestra que

⁷ Borges, Jorge Luis, *op. cit.* p. 708.

⁸ Foucault Michel, *op. cit.*, p.3.

existen distintas maneras de hacerlo. Lo que sí se pierde es el sentido, la verdad, lo bueno, lo malo, lo justo, etc., en sentido universal.

Es en este punto donde radica una de las diferencias cruciales entre el universalismo y el particularismo. El primero pretende conocer verdades universales y que lo sean independientes del tiempo y del lugar; en cambio el particularismo niega que el mundo pueda ser condensado en únicas verdades que están ahí para ser conocidas de igual modo por todos los hombres, pues para el particularismo la verdad siempre será relativa a una sociedad, a una época, a una cultura, a un lugar, a una circunstancia, etc.

1.2 Análisis de la noción de cultura, la transición de cultura en sentido universal al particular.

Cultura es una palabra que tiene muchos significados, actualmente su uso es tan amplio que existen autores que sostienen que su amplitud es inmensa y no sólo se refieren a los múltiples usos de la misma como en el caso de subcultura, cultura del tiempo libre, shock cultural, industria cultural, multicultural, pluricultural, intercultural, metacultural, etc.; no sólo son los múltiples usos de la palabra, sino que no parece existir límites en la ampliación de sentidos.⁹

Por ese motivo expondré brevemente algunos de los significados que ha tenido la palabra cultura. Iniciando con su sentido original, que proviene del latín <colere> y que quiere decir <cultivar>. Como se ha señalado, la palabra cultura tiene distintos significados a saber: cultura en sentido *directo*, que conserva su significado originario <cultivo>. Con base en este sentido *directo* podemos contrastar dos distintos sentidos: el objetivo y el figurado. Así tenemos que cultura en sentido *objetivo* hace referencia a la creación y realización de normas y bienes materiales; *cultura en sentido figurado* hace referencia al cultivo del hombre, es decir de cultivarse, de desarrollar facultades; *cultura <culta>*, <oficial> o

⁹Cfr.Sobrevilla David, "Presentación", en Sobrevilla David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trota, 2006, p.11.

<académica> vs cultura <popular> que sirve para diferenciar las prácticas culturales que el Estado quiere incentivar la reproducción de ciertas prácticas y desincentivar otras; *cultura de élites* que hace referencia a las élites intelectuales de diferentes esferas de poder; *cultura de masas* la cual alude principalmente a la que es intermediada por medios masivos de comunicación como la radio, cine, redes sociales, etc.; <subcultura> corresponde a grupos humanos diferenciados (clases, etnias, sectores de bajos ingresos, etc.) dentro de una sociedad global; <contra-cultura> es aquella que recusa los valores y el sistema de la sociedad global, de la *cultura oficial*.¹⁰

La palabra cultura no siempre fue una palabra multívoca, se ha rastreado el momento histórico en el que se inició a utilizar en sentido figurado y muchos autores coinciden en que Cicerón emplea la palabra cultura para indicar la formación o educación, fue él “quien la usó con un genitivo objetivo en las *Disputaciones Tusculanas* (JI, 5, 13): «*Cultura animi philosophia est*», la cultura del alma es la filosofía, que lleva al hombre a conseguir su *humanitas*, es decir, su condición humana”¹¹; mucho tiempo antes de que se empezara a utilizar en sentido figurado de manera recurrente y generalizada a mediados de la edad media.

Anteriormente “los romanos solo empleaban la palabra cultura para designar el cultivo de las cosas”¹². Posteriormente durante el siglo XVI “ya no significó más un estado (el de la cosa cultivada) sino una acción, el hecho de cultivar la tierra”¹³. Es en este siglo donde se empieza a usar en sentido figurado puesto que la palabra cultura designaba *cultivar una facultad*, pero no era un uso reconocido por las autoridades académicas.

Fue hasta el siglo XVIII que empieza a utilizarse comúnmente y se incorpora en el *Dictionnaire de l'Académie Française* (edición 1718); en donde su uso alude

¹⁰ Cfr. Sobrevilla David, “Idea e Historia de la Filosofía de la Cultura”, en Sobrevilla David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trota, 2006, pp.15-16.

¹¹ Ibídem, p.16.

¹² Cfr. Sobrevilla David, “Presentación”..., *cit.*, p.12

¹³ Cucho, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2002, p. 10

al acto de instruirse en un campo de conocimiento o para referirse al campo mismo por ejemplo: cultura de las artes, cultura de las ciencias. Por lo cual, con el paso del tiempo se fue utilizando la palabra cultura para designar la “formación”, la “educación” de la mente; después pasó a indicar el estado de una mente cultivada por la instrucción; y, se empieza a utilizar para calificar a los individuos que tienen una mente cultivada.

Con posterioridad, fue común empezar a diferenciar las personas que tenían cultura y las que no, y, parte de esta contraposición empezó a incluir el término natural para señalar aquellas personas sin cultura.¹⁴ Esta concepción fue muy recurrente en la época de la Ilustración en la cual, la cultura era una característica distintiva de la especie humana, ya que para ellos “la cultura es la suma de saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, considerados una totalidad, en el curso de la historia.”¹⁵ Recordemos que una de las principales características de las religiones monoteístas, como el cristianismo, fue concebir a la humanidad en sentido unitario y totalizador.

La secularización pudo separar la iglesia del poder político, pero no cambió del todo su sistema. Carl Schmitt afirmaba en su obra *Teología Política*, que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado, son conceptos teológicos secularizados”¹⁶ con base en el análisis histórico de los conceptos políticos, resalta la relación entre aquellos que son teológicos teístas que conservan su esencia religiosa.

En consecuencia no es de extrañar, que en la época de las Luces, el concepto de cultura empezará tomar fuerza pero en un sentido universal que es el reflejo del humanismo de los filósofos; quienes postulaban que la cultura es algo propio del Hombre, independientemente de las distinciones marcadas por el grupo social al que pertenecieran. Cabe destacar la pretensión que está detrás de todos los conceptos universales, que no es otra que la pretensión de verdad y eso

¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵ *Ídem*.

¹⁶ Schmitt, Carl, *Teología Política*, S.N.E., Madrid, Trotta, 2009, p.37.

implica la aspiración de ser válidos y aplicables para todos. En ella se encuentra implícita la idea de progreso; que implica la evolución del ser humano en estado de naturaleza hacia un ser humano civilizado. En consecuencia esta diferenciación comienza a ser utilizada para diferenciar a los humanos en función de su cultura y a la vez a los pueblos civilizados de los no civilizados.

La diferenciación de los hombres en naturales o cultos, se desarrolla en el contexto del inicio del período histórico denominado, por algunos historiadores y filósofos, como modernidad. Según Samuel Barón von Pufendorf, a quien se le atribuye el concepto moderno de cultura como la unión de la cultura en sentido objetivo y subjetivo, la cultura designaba los conocimientos y actividades que nos permiten superar la naturaleza y dominarnos a nosotros mismos. La <*cultura vitae*> significaba por un lado el cuidado de todo ser humano, porque, según el autor, el hombre no puede ser feliz en el mero *status naturalis*, donde vive como un animal, sino mediante la *sociales vita*.¹⁷

Uno de los motivos para que la noción de cultura se volviera importante en el siglo XVIII, fue porque en aquella época hubo necesidad de nombrar de manera distinta los conceptos teológicos que regían el orden de lo social. En consecuencia, esta palabra se encuentra muy ligada a cambios en los conceptos políticos. Esta manera de incorporar lo cultural en lo político se va ir institucionalizando en la medida en que el proyecto del Estado Moderno se va configurando; ejemplo de ello, es el sentido institucional que se le dio a la cultura que funge como elemento para homogenizar a la sociedad y que fue muy recurrente en la conformación de los Estados-Nación.

Gilberto Giménez ha destacado la influencia que ha tenido utilizar la noción de cultura en sentido universal en el proceso de institucionalización en sentido político-administrativo que “puede interpretarse como una manifestación del

¹⁷ Cfr. Sobrevilla David, “Idea e Historia... cit., pp.18-17.

esfuerzo secular del Estado por lograr el control y la gestión de la cultura, bajo una lógica de unificación y centralización.”¹⁸

Para la conformación del Estado-Nación se han empleado distintos métodos para lograr la homogenización social. En la actualidad varios de estos métodos se siguen utilizando, pues la consolidación de la escuela liberal tuvo su origen con el propósito de implementar a nivel nacional y de manera obligatoria una educación para homogenizar a la sociedad, por ello se crearon instituciones que garantizaran el acceso a una educación gratuita. Otro modo en el que el Estado se ha ocupado de cultivar a sus habitantes ha sido a través de proyectos implementados y financiados por instituciones gubernamentales. Ejemplo de ello son los libros de texto gratuito, las casas de cultura, los museos, bibliotecas públicas, etc., el gobierno no sólo ha intervenido en la propagación de lo que se denomina *cultura oficial*, sino que también se ha ocupado de censurar prácticas culturales que prueben ideas contrarias a la hegemónica. Estas prácticas de censura han sido prohibidas por la ley y en estricto derecho son ilegales. Pero en distintas ocasiones han sido parte de las prácticas extra oficiales del Estado.

Pero estas prácticas gubernamentales no son nuevas. Hemos de recordar que a lo largo de la historia de la humanidad, la propagación del cristianismo ha creado y practicado distintas técnicas para evangelizar, y, con el paso de miles de años no es de extrañar que estas prácticas se hayan perfeccionado y que hemos ido heredando, ahora ya no se promueve el credo religioso, pero sí ideologías que ayudan a cohesionar la sociedad en función de los intereses del Estado.

El tema de la educación es importante para relacionarnos en sociedad; que el Estado se ocupe de ella no es casualidad. Basta que analicemos la definición etimológica que tiene la palabra para posteriormente entender la importancia de que el Estado intervenga en la educación:

¹⁸Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, S.N.E., México, Editorial Conaculta, 2005, p. 35

La palabra “educación” (enseñanza, acción y efecto de desarrollar las facultades intelectuales y morales) viene del latín *educatio* (crianza, entrenamiento, educación) derivado del verbo, *educare* (nutrir, criar, educar), el cual deriva de *educare* (guiar, exportar, extraer).¹⁹

Educación, implica guiar, pero también extraer. Al parecer el significado del verbo educar para los fines estatales, es el de guiar, pero si analizamos lo que implica la implementación de la educación en las comunidades indígenas, podemos ver que se identifica también con el otro significado del verbo educar, que es extraer. Puesto que de alguna manera se extrae de su comunidad para ser parte de la nación. Gran parte de los planes educativos en México incluye historia nacional y las normas básicas de ética y civismo; además de que todas las clases por mucho tiempo han sido impartidas en idioma español. En las escuelas primarias y secundarias del país es obligatorio entonar el himno nacional los lunes, hacer juramento a la bandera y exponer las efemérides de la semana. Un ejemplo de lo que en México se entiende por inclusión pluricultural es que el himno nacional se ha traducido a distintas lenguas como el náhuatl, otomí, mixteco, zapoteco, chinanteco, chontal, tepehua y amuzgo.

Por otro lado las estadísticas muestran que la labor educativa por parte del Estado ha sido más intencional que un hecho consumado en su totalidad. Según cifras del Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación, los niños indígenas son los que más desertan de la escuela y son pocos los que inician su formación a la edad recomendada por el Estado. Las estadísticas del INEGI del año 2020 muestran que los Estados con mayor porcentaje de población analfabeta de 15 años y más son Chiapas con 13.7% de la población, seguida por Guerrero con 12.5% y Oaxaca con 8.5%²⁰. La educación es un tema clave para entender parte del problema del multiculturalismo por los contenidos que se enseñan. Ha habido debates respecto a la lengua que enseña en las comunidades indígenas

¹⁹Diccionario Etimológico Castellano en línea. (s.f.). Educación. En Diccionario Etimológico Castellano, Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?educacio.n> [Consultado:23/06/2021.]

²⁰ Instituto Nacional de estadística y Geografía, *Analfabetismo*, Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P>, [Consultado: 15/08/2021]

que es el español, en el caso de México, y se ha puesto en cuestión que esa sea una manera de incluir a las comunidades indígenas, excluyendo de los programas educativos sus lenguas; su exclusión implica también la pérdida del medio por el cual nombran al mundo, lo entienden, lo codifican, lo clasifican, reproducen y crean; y todo lo anterior es base fundamental para dotar de sentido sus prácticas culturales e identidad. En atención a esta situación surgen distintas críticas a la definición de país pluricultural que se centra en erradicar las desigualdades político-económicas, de modo que justifica la implementación de los planes que excluyen sus lenguas.

A partir de esta visión surgieron varias críticas, en las que se proponía cambiar la función unificadora de la educación e implementar una educación que tuviera como propósito el desarrollo integral de los alumnos respecto a la diversidad cultural, de modo que se reconociera desde la educación que la dignidad de toda cultura reside en su diferencia.

La implementación de la educación unificadora ha tenido estragos en algunas comunidades indígenas, a tal grado que actualmente existen lenguas indígenas en peligro de extinción. Al respecto El Gobierno de México firmó en febrero del 2020 un acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) para generar acciones en favor de las lenguas indígenas del país. La Directora General de la Unesco Audrey Azoulay expresó que “es un drama universal, una reducción antropológica, que las lenguas son vehículo de valores, trama de saberes y de multitud de interpretaciones del mundo”²¹

Es así que podemos ver cómo se ha ido desplazando la noción de cultura en sentido universal y los distintos proyectos políticos y el respaldo institucional que han tenido para la conformación del Estado Nación.

²¹Naciones Unidas México, *La extinción de las lenguas indígenas es un drama universal: UNESCO*, Disponible en: <https://www.onu.org.mx/la-extincion-de-las-lenguas-indigenas-es-un-drama-universal-unesco/> [Consultado: 15/08/2021]

La noción de cultural universal actualmente sigue siendo utilizada, pero también ha sido debatida a mediados del siglo XVI y principios de siglo XVII, en contra del uso universal de la noción cultura. Johann Gottfried Herder redactó varios libros pero hay dos que destacan en este tema: *También una filosofía de la historia de la humanidad* e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. En esos textos, el autor realiza un primer intento por señalar las diferencias y la diversidad cultural existente. Siendo el pionero en establecer distintos sentidos a la palabra cultura, a saber: sentido objetivo y subjetivo. El sentido objetivo alude a la cultura de toda la humanidad, cuyo fin es la realización de la humanidad en su conjunto, y el sentido subjetivo se refiere a la cultura de un solo pueblo que en palabras del autor se entendía como <el florecimiento de su existencia, con la que él se manifiesta de manera grata pero frágil>.²² También realizó una crítica a la noción de cultura universal al considerar el trabajo de universalización como empobrecedor, ya que veía en ella “un imperialismo intelectual de la filosofía francesa de las Luces, Herder pensaba que había que darle a cada pueblo, empezando por el alemán su propio orgullo.”²³

Herder es considerado precursor de la noción que desde el siglo XX se le ha denominado cultura relativista. El autor utiliza el mismo concepto de cultura porque “cada pueblo a través de su cultura propia, tenía un destino específico que cumplir. Cada cultura expresa a su manera un aspecto de la humanidad.”²⁴ Aunque hay que resaltar que el término de cultura objetiva que plantea, tiene similitudes con las aspiraciones universales. En el sentido que mencioné con anterioridad referente a la aspiración de una cultura única para la totalidad de la humanidad, pero es considerado el precursor debido a que encuentra rasgos comunes del concepto de cultura que pueden ser aplicadas para las prácticas sociales específicas en cada pueblo, que no por ser diferentes a las prácticas que se promovían con el término de cultura en la época de las Luces, no podrían reconocidas como cultura.

²² Cfr. Sobrevilla David, “Idea e Historia.., cit. p.18.

²³Cuche, Denys, *op.cit.*, p.15.

²⁴Idem.

Al respecto Dumont señala que “Herder fue el que nos abrió los ojos sobre las culturas”²⁵ Uno de los principales objetivos de Herder al escribir su obra titulada *Otra filosofía*, trataba la cuestión de la función unificadora que tiene la palabra cultura, ya que considera un problema negar la existencia de otras culturas.

Sin embargo, fue hasta el siglo XX que la crítica a la noción de cultura universal tomó más fuerza, dando inicio al “reconocimiento de las culturas” (en sentido particularista), con lo cual se dio una reconceptualización del término *cultura* a las *culturas*.

Esto es producto de un cambio en el paradigma filosófico tanto ontológico como epistemológico. Esta diferencia de algún modo rompe con una tradición milenaria que se ha rastreado al menos desde el concepto del “ser” de Parménides. Es decir, romper con la idea de que lo universal es aplicable para todo ser humano, no ha sido de fácil aceptación para los filósofos desde el siglo XX y me atrevería decir que hasta la fecha es un debate que sigue abierto.

Si bien durante muchos años ha habido autores que han negado la existencia de la verdad, a quienes se les denomina escépticos, el debate respecto a la cultura en sentido universal tuvo más aceptación y difusión en el siglo XX, a partir de distintos trabajos antropológicos. Uno de los más icónicos fue Franz Boas quien encontró que la cultura es el factor que más influye en cualquier organización social. Mientras estudiaba los efectos del entorno físico respecto a las organizaciones sociales, se percató de que los factores que determinan las diferencias entre una organización social son principalmente culturales y no factores físicos. La mayoría de sus estudios fueron enfocados en desmentir la idea de que las diferencias humanas eran causa de la apariencia y rasgos físicos, negando que el comportamiento entre distintos grupos sociales sea el resultado de una raza determinada. “Toda la obra de Boas es un intento por pensar la diferencia, para él la diferencia fundamental entre los grupos humanos es de orden

²⁵Idem.

cultural y no racial.”²⁶ De modo que empezó una ardua tarea para definir qué se entendía por cultura:

Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos constituye empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura.²⁷

Como es posible apreciar, esta definición contiene distintas prácticas sociales; ya que para el autor en el concepto de cultura se encuentran subsumido prácticamente todo lo que participan del orden social que dota de identidad y por tanto que diferencia a un grupo/comunidad de las demás. Al respecto el autor señala que “se acostumbra describir la cultura como cultura material, relaciones sociales, arte y religión. Las actitudes éticas y las actividades racionales fueron tratadas muy superficialmente, en general, y rara vez se incluyó en el lenguaje en la descripción de la cultura.”²⁸

La importancia de Franz Boas como precursor de esta manera de concebir la cultura, estableció las bases para desarrollar esa nueva perspectiva dando lugar a la escuela culturalista, cuyo objetivo fue reformular el concepto de cultura de manera interdisciplinaria entre la etnología y la psicología conductista del aprendizaje.

De los distintos estudios se intentó dar una definición de la cultura entendida como: “todos los esquemas de vida producidos históricamente, explícitos, o

²⁶Ibídem, p.23.

²⁷Boas, Franz, *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, S.N.E., Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1964, p, 166.

²⁸Idem.

implícitos, racionales, irracionales o no racionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano”²⁹.

Esta definición sirve de ejemplo para mostrar cómo desde nuestra perspectiva es difícil deshacernos de nuestras categorías. Como la alusión que hace Foucault del cuento de Borges, al caer en la cuenta de que nuestro entendimiento, de modo alguno, se encuentra mediado por prejuicios que nos posibilitan ver el mundo de un modo, pero que a veces nos imposibilita verlo de otro modo; porque, como desarrollaré en el siguiente capítulo, la categoría de lo racional tiene una carga histórica muy fuerte en nuestra cultura; y, de algún modo, en esa definición, esa categoría tan fuerte y llena de sentido, se empieza a circunscribir únicamente a un concepto de una cultura más entre otras. Con lo cual se empieza a marcar con más determinación la postura relativista y también se empieza a observar la importancia que tiene éste debate.

A partir de esa época empezaron a surgir distintas propuestas para definir la cultura, que en sentido descriptivo es definida como “un sistema históricamente originado de esquemas de vida explícito e implícitos que tiende a ser compartido por todos los miembros de un grupo o por algunos de ellos específicamente designados”³⁰.

Gilberto Giménez explica la definición descriptiva de cultura de la siguiente manera:

[...] el término “sistema” denota el carácter estructurado y configuracional de la cultura; el término “tiende” indica que ningún individuo se comporta exactamente como lo prescribe el esquema; y la expresión “específicamente designados” señala que dentro de un sistema cultural hay modelos y esquemas de comportamiento no comunes sino propios y exclusivos de ciertas categorías de personas según diferencias de sexo, edad, clase, prestigio, etcétera.³¹

²⁹Giménez Montiel, Gilberto, *op.cit*, p. 40.

³⁰Ídem.

³¹Ídem.

En distintas áreas del conocimiento se ha discutido el tema de la cultura particularista. Se empezó también a evidenciar las prácticas que imponen una cultura; y, esto fue posible debido a que, a pesar de que muchos autores nieguen el relativismo cultural, se han cuestionado distintas prácticas que anteriormente eran normales, partiendo de esta idea de cultura universal. Era común pensar que había culturas inferiores o incivilizadas, que había prácticas que se debían de erradicar. En cierta medida, los criterios de los distintos Estados en los que habitan “comunidades étnicas” son económicos. En consecuencia, la igualdad se ha buscado en términos económicos y de oportunidades. Como la pobreza fuera el único factor que nos diferencia de las demás personas y culturas.

El cambio de paradigma de la cultura universal a cultura particularista, ha ido abriendo distintos debates y ha posibilitado el estudio e investigación de los diferentes modos en los que el ser humano se manifiesta. Pero el estudio y la descripción de las distintas prácticas culturales no implican necesariamente que las adoptemos ni que sean aceptadas en el orden de lo jurídico, lo económico, político, etc. De hecho, esta visión particularista ha puesto en crisis el entendimiento de lo justo, de lo bueno, principalmente en el ámbito jurídico. En la actualidad estos problemas se han intensificado, por los discursos decoloniales, por el reconocimiento de que muchas comunidades étnicas han sido discriminadas y que el Estado ha sido una herramienta de poder para imponerles una cultura que no quieren adoptar.

Por ello se puede observar que en la actualidad, el reconocimiento cultural ha sido tratado más políticamente que jurídicamente. En el ámbito jurídico se puede decir que el reconocimiento de otras culturas ha sido parcial y no ha podido ser de otro modo por la función que el derecho tiene en nuestra sociedad. Recordemos que el derecho tiene aspiración de universalidad, por ello está el famoso principio que dice que el desconocimiento de la ley no te exime de su cumplimiento. Por este motivo es un tema complejo el querer aceptar el relativismo cultural con una herramienta que busca la homogeneidad de valores y principios.

1.3. La distinción entre multicultural, interculturalismo y multiculturalismo.

Los debates en torno a la cultura tanto en sentido universal como en sentido particularista, han dado lugar a distintas posturas que se les ha denominado de manera distinta. De modo que hay dos términos que suenan similar pero engloban posturas distintas respecto a la pluralidad cultural: el término multicultural y multiculturalismo.

En ocasiones el término “multicultural” se utiliza para describir sociedades en donde conviven grupos que provienen de diversas culturas, que pueden ser de diversos tipos: pueden ser países en donde habiten personas pertenecientes a una comunidad étnica, pueblos conformados por migrantes y países compuestos históricamente por grupos étnicos y nacionales diferentes a causa de la inmigración.

Estos países son denominados multiculturales o bien pluriculturales, porque en ellos coexisten diversidad de culturas³² y ambos términos se han utilizado indiferentemente para referirse al hecho de que en un territorio “perteneciente” a un Estado-Nación existen habitantes de culturas distintas a la oficial. En ese sentido es que ambos términos (multiculturalidad y pluriculturalidad) son considerados *factuales* bien términos *descriptivos*. En virtud de que sirven para describir un aspecto de la realidad social de un Estado.

Ahora bien, el término *multiculturalismo*, es muy distinto a los anteriores porque:

expresa un concepto que se refiere a modelos de sociedad que pueden servir como guía para establecer o modificar relaciones sociales, para diseñar y justificar políticas públicas, para tomar decisiones y para realizar acciones, ya sea por parte de los representantes de los Estados, de los miembros de los diversos pueblos y de las diversas

³²Cfr. Olivé León, *Ética y diversidad cultural*, 2da ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p 21.

culturas, de los partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de organismos internacionales y de los ciudadanos en general, en materias que afectan las vidas de los pueblos y las relaciones entre ellos.³³

En ese sentido es que a diferencia del término multicultural que es un término descriptivo el término *multiculturalismo* tiene un sentido *normativo*.

En otras palabras, el multiculturalismo lleva implícito una intencionalidad de normar, a partir de distintos proyectos institucionales, las culturas distintas a la oficial e incorporarlas. En ese sentido hay autores que no ven en el multiculturalismo una respuesta a las demandas de las minorías étnicas; a las que en palabras de Will Kymlicka, para el Estado atender dichas demandas supone “la mayor amenaza a la estabilidad política”³⁴ Es en este debate en donde sale a la luz, ese choque constante entre lo que implica una visión universal de cultura que aspira incesantemente en extender dentro de “su” territorio su forma de ver el mundo.

Si bien, las críticas que se le ha hecho a esta postura es justamente el objetivo homogeneizador del Estado y por ende el no reconocimiento de otras culturas, tampoco hay que perder de vista que bajo una perspectiva particularista, toda la estructura de los Estados-Nación; como lo es su modelo económico, educativo, jurídico, político, etc., también responde a un orden cultural. En ese sentido es difícil encontrar por parte de las instituciones gubernamentales y en los ordenamientos jurídicos una actitud neutral. En consecuencia la respuesta a las demandas de las minorías étnicas por parte del gobierno ha sido parcial. Porque lo que está en juego es un conflicto de intereses. En la medida que, para el gobierno, el territorio en donde habitan las comunidades étnicas se rige por ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales; y, que por el hecho de habitar ahí el Estado reconoce como ciudadanos de ese país.

³³ *Ibidem.*, p.22.

³⁴ Kimlicka, Will, “Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales”, en Soledad García y Steven Lukes (comp.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999, p. 128.

En ese sentido Mauricio Beuchot entiende el multiculturalismo como “la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor [...] La comunidad mayor es una comunidad política, donde están estas comunidades culturales; es un estado *multicultural*. [...] De hecho <multiculturalismo> es una denominación liberal, e implica y propicia la dominación.”³⁵

Bajo ese contexto el multiculturalismo surge como un modo de reconocer la diversidad cultural, pero no para cederles el territorio y que sean comunidades autónomas sino para darles un tratamiento parcial a sus demandas y en cierta medida tolerar algunas prácticas culturales pero siempre teniendo como límite no transgredir los derechos humanos.

En consecuencia, el multiculturalismo ha sido asociado con las doctrinas liberales, en la medida de que muchos de los argumentos para no reconocer la autonomía de las comunidades étnicas ha sido el compromiso del Estado de garantizar y proteger los derechos humanos *individuales*.

Por estos motivos el debate en torno al tratamiento que se les debe de dar a las demandas de las comunidades étnicas se ha dividido en quienes apoyan el multiculturalismo y quienes lo critican y han propuesto soluciones a las que han denominado *autonomistas e interculturales*.

Al respecto León Olivé señala que el objetivo de las posturas interculturales es desarrollar “un modelo de sociedad multicultural, democrática y justa, que aliente la interacción armoniosa y contractiva entre los pueblos y culturas de México y del mundo, con base en el derecho de cada uno a tomar decisiones por sí mismo acerca de su proyecto colectivo de desarrollo”³⁶ Lo que se busca es posibilitar la interacción entre las distintas culturas evitando el segregacionismo y el asimilacionismo.

De modo que el debate entre el multiculturalismo es identificado principalmente por sus posturas liberales y las posturas interculturales por sus

³⁵ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, Siglo XXI, México, 2005, p.14.

³⁶ *Ibíd.*, p.25

posturas comunitaristas, que se caracterizan por no aceptar el argumento fundamental del multiculturalismo que en aras del respeto a los derechos humanos individuales justifica prácticas que invisibilizan lo que implica identificarse como miembro de una comunidad cultural distinta a la oficial.

Consuelo Sánchez, ejemplifica con el caso de los zapatistas los argumentos en contra de las posturas liberales. Ella explica que los liberales se convirtieron en los principales oponentes al reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas cuando desplegaron una gran ofensiva en todos los medios, tratando con insistencia el tema de las mujeres indígenas maltratadas, oprimidas y vejadas como representación de todo lo mal que andaban las cosas en las comunidades indígenas, con lo cual lograron desviar el cuestionamiento a las relaciones de dominación en el interior de los pueblos indígenas.

Con este caso, los liberales justificaban la negación de los derechos de los pueblos indígenas, pues hacerlo sería aprobar la violación de los derechos individuales de las mujeres víctimas de violencia en las comunidades indígenas. En ese sentido, por parte de los liberales se argumentaba que no había lugar a los derechos de los pueblos indígenas, porque no eran derechos, sino privilegios, o la creación de fueros o corporaciones, opuestas a la noción cívica liberal. Porque el Estado no puede poner por encima de los derechos de una comunidad los derechos individuales y que en pro de reconocer los primeros se violenten los segundos.³⁷

Para los críticos de la postura liberal, la acusación que realizan hacia las comunidades indígenas, es un ejemplo de cómo se niega el reconocimiento y así el derecho a la identidad, pues el argumento del Estado de garantizar los derechos humanos individuales, es sólo un modo de introducir a las comunidades en un modelo homogéneo del cual no participan voluntariamente. Estos críticos partidarios de la llamada política de la diferencia, también señalan que el proyecto

³⁷ Cfr. Sánchez, Consuelo, "La política del multiculturalismo", *Boletín de antropología americana*, Pan American Institute of Geography and History, No. 44, enero-diciembre 2008, pp. 127-140, Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41426474>, [Consultado: 27/10/2021]

del Estado-Nación civilizatorio no es neutral, porque si bien, parten de conceptos que atienden a un orden cultural que se rige por un orden moral y ético perteneciente a una cultura distinta a la de las comunidades indígenas; por lo tanto, la política de la dignidad igualitaria es en realidad, el reflejo de una cultura que pretende imponerse a las demás para ser hegemónica.

A pesar de que actualmente se siguen llevando a cabo estas prácticas se sabe que no son las únicas que se implementan; de hecho se habla de que en la actualidad los Estados-Nación se encuentran en crisis, pues ya no detentan el monopolio de la propagación de la *cultura oficial*, en una época donde la homogenización social se ha pensado a nivel global, se han criticado fuertemente las prácticas nacionalistas, por excluyentes, discriminatorias o xenófobas. Detrás de estas prácticas se encuentran dos críticas principalmente: la crítica particularista y la globalista.

Muchos de los autores, tanto liberales como comunitaristas realizan su análisis con base a la configuración de los Estados-Nación, que sí bien es un proyecto expansionista en la actualidad los temas que preocupan a los Estados-Nación es el problema de los globalistas. En donde ya no sólo se está cuestionando los derechos de las comunidades étnicas sino también existen autores que se están cuestionando si la globalización está produciendo una cultura global y de ser así, qué tanto se está oponiendo a los Estados-Nación.

De hecho en la era de los medios de comunicación y redes sociales, se ha hablado de la configuración de comunidades culturales sin territorio, es decir desterritorializadas.

Ante tantos posibles panoramas, ha habido autores como Beningno Pendás, que han catalogado al multiculturalismo como *un caballo de Troya*. Porque esconde una falacia y una injusticia, ya que engaña a gentes de buena fe en nombre del respeto y la tolerancia, pero el resultado de implementar esas políticas son la creación de nuevos guetos discriminatorios y, peor todavía, si deriva en la integración masiva, va a favorecer el surgimiento de *contraciudadanos*. Para él,

tanto los comunitaristas como los liberales se parecen más de lo que les gustaría. Puesto que ambos “promocionan la diferencia a cargo de los poderes públicos. En todo caso, el grupo marca su frontera: se siente oprimido, exige reconocimiento y, en cuanto sea posible, gracias a la financiación de todos, reclama la secesión [...] al final se trata de acabar con el Estado-nación y la soberanía popular, con la sana intención de repartir los despojos, todavía suculentos. [...]”³⁸

Estar con los liberales, los comunitaristas o estar en contra de que se hable del tema del multiculturalismo es uno de los múltiples signos que nos revelan que en efecto se está cambiando de paradigma y que así como Nietzsche pronosticó la muerte de Dios los multiculturalistas, sean liberales o comunitaristas, anuncian un cambio que se le conoce como la pérdida del sentido, que alude a la pérdida de sentido de todos los proyectos que aspiraban a la igualdad en general. De hecho, la base de todas las posturas analizadas hasta ahora, es la incesante aspiración a la igualdad que hemos ido heredado generación tras generación desde el cristianismo primitivo. En la actualidad la aspiración sigue siendo la igualdad pero entendida de manera distinta y por lo tanto con propuestas distintas. Desde los globalistas y su cultura global, los comunitaristas y el reconocimiento de la diferencia y los liberales con la igualdad ante la ley; aspiran a un mundo en donde (dependiendo de su ideal de igualdad) seamos iguales.

1.4 La hermenéutica Analógica y el estudio multicultural.

Mauricio Beuchot, ha sido uno de los autores que han intentado proponer una vía para que en un país multicultural puedan dialogar las distintas culturas. Para tal propósito ha desarrollado la hermenéutica analógica; “que no es otra cosa que un esfuerzo por dar cuerpo a algo que ya se intentó de muchas formas, a saber, preservar la universalidad, pero de manera contextual; es decir, tener la

³⁸ Cfr. Pendás Benigno, “El caballo de Troya del multiculturalismo”, *Cuadernos de Pensamiento Político*, No. 3, Junio-septiembre., 2004, pp. 93-99, Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/25596791>, [Consultado: 27/10/2021]

advertencia y la conciencia de que, si bien se necesita la universalidad, también, es verdad que realiza en contexto.”³⁹

En la manera de ver del autor, su pretensión tiene cabida en la medida que él ve la necesidad de delimitar la acción interpretativa. Frente a dos hermenéuticas extras: *la univocista* y *la equivoquista*.

A la hermenéutica univocista también se le ha denominado positivista y sostiene que sólo hay una interpretación válida, ya que las demás formas de interpretar son en su totalidad incorrectas. ¿Pero cuál es ese modo único y correcto de interpretar al que se refiere Beuchot? La hermenéutica univocista hace referencia a la forma científicista del siglo XIX, en la que sólo tenían validez aquellas interpretaciones intermediadas por el método científico. La intención de aplicar el método científico era obtener un conocimiento verdadero que no dejara lugar a la ambigüedad ni al cambio. “La formulación más extrema y elaborada de esto se dio en el positivismo del siglo XX, el positivismo lógico, según el cual un enunciado era interpretado válidamente, esto es, tenía significado y verdad dependiendo de la experiencia.”⁴⁰

Ahora bien, la otra hermenéutica extremista a la que se refiere el autor, es la del modelo *equivoquista*, que es opuesta al positivismo y daba predominio a la subjetividad y que admite un sinfín de interpretaciones.

Beuchot argumenta que ambas posturas hermenéuticas extremas se autorrefutan, y, el univocismo en algún punto cae en lo equívoco y el equivocismo en el univocismo; y con el objetivo de evitar caer en esos extremos, propone un medio analógico:

[...] que sería una hermenéutica en la que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en parte

³⁹ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica Analógica y educación*, México, Plaza y Valdez, 2009, p.16

⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, 3ra, ed., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ítaca, 2005, p.41

comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderantemente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete. Con ello se salvaría la conmensurabilidad y podrían compararse con las otras interpretaciones para decidir cuáles son mejores; y en este sentido podría hablarse de unas que se acercan más a la verdad y otras que se alejan de ella.⁴¹

Esta propuesta del autor, defiende la idea de un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso, para signos que lo comparten; si bien se favorece a la diferencia sobre la identidad, no se renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable. En este contexto se parte de dos supuestos, la realidad es infinita y la mente del hombre es finita; por tanto sólo conoce un segmento finito y apresable de la interpretación; la cual siempre se encuentra determinada por un contexto. El contexto sirve para delimitar el campo de interpretación. En consecuencia el contexto como límite evita caer en el equivocismo y el reconocer distintos contextos evita el univocismo en la medida en que el objetivo no es obtener conocimiento único para el mismo término, sino varios. En consecuencia el término no determina el sentido del mismo, sino su contexto. Para poder tener una interpretación más objetiva que subjetiva del contexto, el autor, propone el diálogo y la discusión con los demás, no con el fin de evitar el conflicto de interpretaciones sino para evitar caer en el solipsismo y el relativismo.

Para Beuchot, hermenéutica analógica puede ser útil para minimizar el conflicto multicultural. Para ello, propone un diálogo intercultural, que logre “enseñar a las culturas a tratar de comprenderse y de valorarse. Y, en relación con los derechos humanos tiene, tiene que ayudar a ciertas culturas a comprenderlos, y a otras a valorarlos.”⁴² En ese sentido, la hermenéutica analógica aplicada tiene la pretensión de pasar de la noción de multiculturalidad

⁴¹ Beuchot, Mauricio, *Tratado de...*, cit., p. 45.

⁴² Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y...* cit., p. 20.

(que alude al hecho de la coexistencia y relación de diferentes culturas) al de *metaculturalidad*. “En ella se busca esa interacción de las culturas mediante el diálogo que es imprescindible, pero que tiene presupuestos y exigencias, los cuales no siempre son bien atendidos ni procurados.”⁴³

El diálogo cultural es importante, para poder discutir sobre los conflictos de interés, con la finalidad de aprender de las culturas en los aspectos favorables y también criticar y rechazar ciertas cosas desfavorables. Así no se rechaza ni se acepta una cultura completa sino que se hace de manera selectiva. Esta selección tiene un marco delimitador, que se supone intenta llegar a un acuerdo que según el autor, es producto del diálogo condicionado con base en el respeto a los derechos humanos. El autor, lo explica de la siguiente manera:

Ese relativismo moderado no dejará que a las culturas se les permitan prácticas contrarias a los derechos humanos, ni tampoco se les impondrán costumbres que no vayan de acuerdo con sus idiosincrasias, dentro de los límites en que sus tradiciones no lesionen a las demás culturas, ni vayan contra prácticas que se han visto como objetivamente adecuadas.⁴⁴

Lo anterior es posible si se parte que los derechos humanos son un bien en sí mismo que de alguna manera son neutrales, como si no fueran parte de una cultura, en este caso, de lo que para fines prácticos se le ha denominado cultura occidental. Ahora bien, la propuesta del autor, pretende conciliar dos posturas que revisaré en el siguiente capítulo: la liberal y la comunitarista.

Lo interesante de destacar, de esta postura conciliadora, es que no parte del diálogo intercultural sino que es pensada unilateralmente. Es decir, en el diálogo que propone el autor entre culturas hay algo que no está a discusión: los derechos humanos; y, justamente el problema surge del entendimiento que se tiene respecto a estos derechos humanos. Estos son en sí mismos producto de una

⁴³ Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica... cit.*, pp.16-17.

⁴⁴ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y... cit.* p. 25.

forma de interpretar el mundo que tiene una larga tradición que ha sido practicada, desarrollada e importada al mundo por occidente. Es preciso señalar que el concepto de cultura es tan amplio que también abarca la economía de una sociedad. En consecuencia el proyecto civilizatorio no se puede reducir a aspectos económicos, y pretender que no cambia aspectos culturales. Si bien, uno de los medios que se ha desarrollado para homogenizar a la sociedad durante siglos desde el imperio romano ha sido el derecho que por mandato de la autoridad debía de ser acatado y de no hacerlo se utilizaba la coacción. Como derecho y coacción de algún modo van unidos, implementar un diálogo que en principio establece unilateralmente que es posible rechazar prácticas contrarias a derechos humanos, es una manera sutil de insinuar que ese orden no está sujeto a discusión. Pero en la práctica, ha sido el parteaguas de múltiples debates jurídicos.

Lo que diferencia a la hermenéutica analógica de las posturas extremas, es posibilitar que las culturas se beneficien de las ventajas del liberalismo con los derechos humanos y la igualdad ante la ley, pero preservando lo más posible las diferencias culturales. A partir de la reflexión y del diálogo. El problema es que en materia jurídica, los derechos reconocidos tanto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los tratados internacionales, no son materia de diálogo. Si bien es posible hacer modificaciones a la ley, pero no es legal dejar de observarla, en consecuencia, en el mundo del deber ser, la autoridad está obligada a garantizar y proteger los derechos humanos. En ese sentido, en el ámbito jurídico es difícil que se lleve a cabo un diálogo intercultural.

Ejemplo de ello ha sido la reforma del año 2001 al artículo 2° de la Constitución, en la que se debatió respecto al reconocimiento de la libre determinación de los pueblos indígenas. Concluyendo que el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional; también se les reconoció ese derecho para decidir sus formas internas de convivencia y organización, social, económica, política y cultural; así como también se les permitió aplicar sus propios

sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, siempre que se sujeten a los principios generales de la Constitución.

En el diario de los debates se puede observar como la reforma en mención, tuvo como eje principal conservar la unidad nacional y evitar que el reconocimiento a la libre determinación de los pueblos indígenas, no significara la creación de un Estado dentro del Estado mexicano. Lo que se buscó, fue un reconocimiento de la pluriculturalidad delimitado por el respeto a las garantías individuales y derechos contenido en CPEUM.

A pesar de que la propuesta de Beuchot, intenta evitar que se imponga un orden dominante a una etnia cultural, en el caso expuesto, si bien se reconoció la pluriculturalidad y la libre determinación de los pueblos indígenas; la delimitación normativa, ha sido entendida por muchos autores como un fracaso al reconocimiento de la libre determinación. La cual, fue rechazada por las organizaciones indígenas calificándolo de burla y traición. Después de esa reforma constitucional, el Ejército Nacional Zapatista se retiró del escenario político nacional y resolvió dar cumplimiento unilateralmente a los Acuerdos de San Andrés, por lo que se abocó a construir municipios autónomos rebeldes.

Al parecer, la sutil y necesaria base neutral del diálogo propuesto por el autor, en la práctica, fue aplicada para evitar el diálogo.

Con base en lo anterior, no quiero negar la importancia del diálogo entre las culturas. Al contrario, concuerdo con el autor en que es importante reconocer la diferencia pero con una actitud distinta. Pues como veremos en el siguiente capítulo, existen autores que justificaban la homogenización social partiendo de considerar algunas minorías étnicas como incapaces básicas. En consecuencia, no se tenía una disposición al diálogo.

El problema que encuentro, es que en la práctica la tendencia jurídica es hacia la universalidad y el ejemplo de la reforma al artículo 2° es una muestra de que el reconocimiento pluricultural en el ámbito jurídico es parcial pero porque

atenta contra la lógica del sistema jurídico. En ese sentido, los derechos humanos no son neutrales y si se quiere entablar un diálogo realmente cultural, también se tendrían que discutir los derechos humanos y en ese sentido hasta que no se llegue a un acuerdo éstos serían relativos.

Situación que es difícil de llevar a cabo, ya que en la actualidad, no sólo estamos lidiando con el problema del multiculturalismo entre Estados Nacionales y minorías étnicas, sino que también existe una tendencia a una cultura global, debido a que las redes de comunicación de a poco han roto las fronteras entre países y en ese contexto los derechos humanos y la tendencia a homogenizar a las sociedades en materia jurídica han minado el reconocimiento de la diferencia.

Capítulo 2.

Derecho y Universalismo.

2.1 La influencia del problema de los universales y el concepto de razón en el contractualismo.

La importancia que ha tenido el concepto de la razón como fundamento para una ética universal, es un tema complejo que se puede analizar desde la antigüedad, pero con muchos matices que no desarrollaré con precisión en este texto.

Bastará con circunscribir el rol que ha tenido el concepto de razón en el desarrollo de algunas doctrinas que han ayudado al desarrollo del Estado Moderno y con posterioridad la conformación de los llamados Estados-Nación. En ese sentido es que el tema principal de este capítulo será repasar brevemente algunos autores que encontraron en la unidad de la razón un fundamento universal y necesario independiente de todo espacio, tiempo y cultura con la finalidad de pensar criterios de igualdad de los hombres; de buscar su semejanza esencial independientemente de cualquier diferencia o clasificación. Aquel elemento de unidad de la razón muchas de las veces se encuentra implícito en las diferentes doctrinas que son base constitutiva de nuestra tradición política y jurídica. Es por ello que servirá como punto de partida. La finalidad no es otra que tratar de entender parte del problema que implica la cuestión de la universalidad con relación a lo jurídico.

Michel Foucault explicaba que “desde Kant, el papel de la filosofía es impedir que la razón vaya más allá de los límites de lo dado en la experiencia; pero desde ese mismo momento- esto es, a partir del desarrollo del Estado Moderno y de la gestión política de la sociedad- el papel de la filosofía también ha sido vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política”⁴⁵. No se duda de la relación

⁴⁵ Foucault Michel, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, Vol. 50, Núm. 3, julio-septiembre de 1988, pp. 3-20, pp.3-4.

existente entre la racionalización y los excesos del poder político, pues dicha relación es evidente. Ahora bien, es necesario no confundir y creer que, hacer un recorrido del rol que ha tenido la razón como fundamento en la configuración del Estado Moderno implica analizar el nivel de racionalidad del Estado o de cualquier práctica política. Esto es, no se tiene la pretensión de hacer un análisis racionalista que muestre la irracionalidad de ciertas prácticas o la racionalidad de otras. Al contrario, se busca analizar cómo se han ido configurando esas prácticas racionalistas y como fungen como criterio para aprobar, imponer o censurar prácticas y conductas. No se busca analizar la racionalidad interna del derecho sino de encontrar la relación que tiene la razón como fundamento y analizar cómo ese fundamento es en sí mismo estrategia para imponer un orden un tanto hegemónico.

El término universal ha tenido dos significados principales: objetivo y subjetivo. El significado objetivo, es atribuido a Sócrates por Aristóteles, del que se desprenden dos consideraciones una lógica y una ontológica; que en cierto sentido van unidas. Porque lo ontológicamente universal hace referencia a la esencia que puede ser compartida por la pluralidad de cosas que tienen una misma naturaleza o esencia. Por otro lado, lo lógicamente universal es lo que por su naturaleza puede ser predicado de pluralidad de cosas. Los filósofos medievales recogieron esa idea del universal aristotélico y lo reconocieron en los signos lógicos.⁴⁶ En ese mismo periodo histórico surge la disputa de los universales que tuvo Ockham en contra de las posturas esencialistas del lenguaje que se le adjudica a Platón y a Aristóteles.

Dicha tesis sostiene que las especies, los géneros y los universales no son realidades anteriores a las cosas como entendía Platón; sino simples nombres con los que se identifican objetos. A esta postura se le denominó nominalismo y es una posición que se le atribuye al autor, que consiste en un principio de economía del pensamiento que afirma que no deben duplicarse innecesariamente los entes

⁴⁶ Cfr. Abbagnano Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 2da. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 1163.

como lo había hecho Platón, con el propósito de simplificar ese dualismo platónico que implicaba reconocer la existencia de otros entes más allá de los entes sensibles que les permitiera explicar a éstos. Contrario a la postura platónica, va a enfatizar que fuera del alma no existe más que lo individual. Por lo tanto los universales quedan restringidos al plano del intelecto y en ningún caso se puede suponer que sean realidades extracognitivas; esto es, que existan fuera del alma y fuera del conocimiento humano. Lo cual no implica que la realidad se encuentre restringida únicamente al lenguaje, sino que propone una alternativa de la concepción del signo que tiene una relación estrecha con la manera en la que identificamos como común entre los objetos.

Más adelante hubo distintas posturas en torno a qué entender como lo universal. “M. Nizolio lo interpretó como un todo colectivo *multitudi rerum singularium*”⁴⁷ Las disputas respecto al universal, se desarrollan bajo el presupuesto ontológico de que las cosas tienen una esencia.

En síntesis el problema de los universales surge debido a que usamos términos que son generales; que suponen una relación de los términos que predicamos con la realidad y su valor. Sobre este punto surgieron dos posturas principales: nominalismo y realismo. El realismo consiste en fundamentar que el universal se encuentra dado en la realidad, en cambio el nominalismo sostiene que el universal es producto de conceptos independientes de la realidad, de ahí deriva el conceptualismo que sostiene que los universales solo existen en nuestros pensamientos.

Estas ideas dieron lugar a doctrinas que empezaron a cambiar el paradigma de la autoridad del soberano y se empieza a considerar que la soberanía debe de recaer en el pueblo. Ockham fue uno de los exponentes de esas ideas, que buscan limitar el poder del príncipe con argumentos jurídicos, facultando al pueblo para destituir al soberano cuando incumpla su deber de velar por el bien común. Reconoce “que los legisladores han de guiarse en lo posible por la equidad y por

⁴⁷idem.

el consentimiento de los sujetos a los que se le aplicará la ley”⁴⁸ . El pensamiento del autor toma como criterio para determinar lo que es bueno para el pueblo lo que denominó *la recta ratio*. Ya que toda ley humana positiva para serlo debe ser de conformidad con la recta razón.⁴⁹

Entre el siglo XVI y el siglo XVII, distintos autores analizaron las doctrinas que reconocían el sujeto su racionalidad y la capacidad para crear sus propias leyes; por medio de ellas se empezó a secularizar el poder divino del político con lo cual el poder del rey se empezó a acotar y a reconceptualizar lo que se entendía por poder soberano. De ahí que la causa de la organización política fuera producto de unión de voluntades humanas organizadas para perseguir el bien común. Se empezó a refutar la idea de que el rey era resultado de la voluntad de Dios, sino que lo atribuían a la necesidad que tiene el hombre, que, por naturaleza es un ser social para organizarse en beneficio de todos y para lograrlo se vieron en la necesidad de renunciar a la libertad individual, puesto que en ella solo existía el caos y optar por la libertad colectiva, con la cual se buscaría la paz y el bien de todos. De ahí que, el poder soberano ya no recaía únicamente en una persona sino en el pueblo.

No hay que olvidar que los historiadores han nombrado a la época previa a la modernidad como el *Renacimiento*, que se identifica como un periodo de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna. Esa época es crucial para dar lugar a estas ideas de la Modernidad, pues en esa etapa surge una revolucionaria forma de ver el mundo y al ser humano debido a que se pasó de un teocentrismo medieval al antropocentrismo. Sólo recordaré que uno de los rasgos importantes en esa época fue la conciencia histórica del hombre que le permitió abandonar la creencia de que no era dueño de su propio destino pues éste era voluntad de Dios y pasó a ser constructor o arquitecto de su destino, pues la voluntad ya no era netamente divina sino también humana.

⁴⁸Cfr. Peña Eguren, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, S.N.E., España, Editorial Ediciones Encuentro, 2005, p. 77

⁴⁹ *Ibidem*, p. 76

Las ideas renacentistas dieron lugar a diversas doctrinas y debates que de a poco fueron abonando a la secularización de la iglesia del poder político y durante el siglo XVI, teóricos como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez entre otros, desarrollaron doctrinas que tenían como objetivo reconceptualizar lo que se entendía como poder soberano. En principio cuestionaron que el poder soberano tuviera un origen divino. Dando lugar a la secularización del poder terrenal y el temporal. Al respecto Vitoria hace una distinción entre el derecho natural cuya justificación recae en la voluntad de Dios y el derecho positivo que recae en el pacto político, por lo que su doctrina se ha considerado como *iusnaturalista*. En la *Relectio de Potestate Civili*, se pueden apreciar distintas citas que dejan ver de manera clara la necesidad natural de los hombres de organizarse en una república y esa necesidad es natural. De modo que, la divinidad del poder soberano recae en el pueblo porque es voluntad divina que los hombres por naturaleza tengan la necesidad de organizarse entre ellos para su conservación. Motivo por el cual la soberanía no recae en un solo hombre; pues sólo uniéndose los hombres pueden conseguir el mayor bien para todos. En cambio la voluntad de un solo hombre poco puede hacer a favor de todos:

En efecto, si todos fuesen iguales, sin estar sometidos a poder alguno, tendiendo cada uno a objetivos distintos, conforme a su propia voluntad y criterio, sería inevitable la disgregación de la república, y la ciudad se aniquilaría en el supuesto de que faltara alguien que vele por los intereses comunes y promoviera el bien público.⁵⁰

Las ideas de Vitoria explican que el ejercicio del poder civil es consecuencia de la voluntad de los hombres en ejercicio de dos características inherentes a todo ser humano: la libertad y la igualdad de circunstancias. La libertad será la idea principal para cambiar el paradigma político del soberano y la igualdad de condiciones será una característica que será causa de muchos argumentos y dará lugar a distintas teorías que tendrán como objeto específico atribuirle al ser

⁵⁰Vitoria, Francisco, *Relectio de Potestate Civili*, S.N.E, Madrid, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p.26.

humano como una característica inherente a él, porque ante los ojos de Dios todos somos iguales. De ahí, que la idea de República del autor no surge simplemente de un pacto político, sino que él apela a que es consecuencia de la naturaleza del ser humano; que por necesidad se organizan para delegar el poder de coacción como el administrador de la riqueza a un grupo de personas, a quienes se les inviste de autoridad y se les faculta para crear leyes, resolver conflictos y castigar a quién viole lo convenido en el pacto político.

Otro autor de esa misma época es Francisco Suárez, quien explica que la soberanía recae exclusivamente en el pueblo; partiendo de la idea de que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza. En ese sentido, para el autor, la soberanía no recae en una sola persona, dado que es consecuencia de la voluntad de unirse y originarse en comunidad de hombres libres e iguales. Teniendo como resultado que el poder soberano funge como contra peso del rey. Pues para Suárez “en una comunidad perfecta es necesario un poder público al cual le corresponda por oficio buscar y procurar el bien común.”⁵¹

La reconceptualización que realiza Suárez del concepto de soberanía es considerada revolucionaria para la época pero no niega la necesidad de tener un rey, debido a que en la doctrina del autor, el rey es imprescindible para que dé orden y estructura a la comunidad. Estas ideas son producto de la influencia de distintos autores que van desde los griegos clásicos como algunos íconos escolásticos medievales entre otros, que apelaban por la necesidad de toda comunidad de un magistrado civil:

-Como se ha demostrado antes- en una república es necesario un magistrado civil para regirla y gobernarla; ahora bien, según consta por el libro I, uno de los actos más necesarios es la creación de leyes; luego el magistrado político tiene este poder, pues –según un principio

⁵¹ Suárez, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, S.N.E, Madrid, Editorial, Editorial Instituto de Estudios Políticos Sección Teólogos Juristas, 1968, p.199.

evidente de derecho- quién recibe un cargo recibe todo el poder necesario para ejercerlo convenientemente.⁵²

La importancia de la doctrina de Suárez radica en deslegitimar el poder absoluto del rey y le transfiera al pueblo facultades que funjan como contrapeso del poder del rey con el objeto de procurar el bien común. De no hacerlo el pueblo está legitimado para destituirlo del cargo.

Con lo anterior es posible observar la importancia del llamado problema de los universales y cómo son incorporados a distintas teorías políticas que han dado las pautas para la conformación del Estado Moderno. Visto que los argumentos principales de estas doctrinas parten de conceptos universales como lo son la libertad y la igualdad, que como explicaré posteriormente tiene una relación estrecha con otras doctrinas filosóficas.

Debido a que no hay una convención precisa de cuándo empieza la modernidad; advierto que emplearé las ideas de a quién se le conoce como el padre de la filosofía moderna. El sentido del análisis de esta relación de la filosofía moderna y la configuración del Estado moderno será a partir de una de las cualidades que caracterizan aquel periodo consistente en la actitud de muchos pensadores que buscaban la emancipación de los significados de creencias religiosas o en general de la metafísica.

Por ello una de sus principales tareas era dar cuenta de la estructura de lo real que depende necesariamente de admitir la existencia de fundamentos que nos da la epistemología. No es de extrañar que uno de los fundamentos más importantes de finales del siglo XVI y principios del XVII, haya sido por lo que se le denominó a René Descartes el padre de la filosofía moderna: el de la mente. La mente como aquel fundamento indubitable, como espacio privilegiado que ha sido importante para conocer la realidad por medio del pensamiento.

⁵² Suárez, Francisco, *op.cit.*, p.199.

Descartes, sostiene que el fundamento no puede tener un carácter empírico, porque el conocimiento que viene de los sentidos sin mediación de la mente es incorrecto. En ese sentido los fundamentos no pueden tener una procedencia meramente empírica; por ello, el único fundamento firme con el que cuenta el ser humano es la razón, que siempre estará presente, que ordena las ideas, les otorga jerarquía; con lo cual, les asigna su carácter universal; de ahí su carácter necesario. En consecuencia, se obtiene un fundamento independiente de toda cultura, religión, que se encuentra presente en todos los seres humanos y que además se concibe a partir de sí misma.

Como se puede apreciar, la razón es sumamente relevante en las doctrinas que se van a ir desarrollando pues faculta a los seres humanos a conocer. Si bien es cierto, los autores que he citado aún no han dado el paso de separarse totalmente de Dios sí han abierto una puerta para hacerlo. Recordemos que una de las banderas de la modernidad ha sido el de secularizar sus conceptos y nada mejor para empezar que la postura cartesiana *cogito ergo sum*, con la que sostiene que no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer qué hay en nosotros, no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento.⁵³

Ejemplo de ello es John Locke, quien va a estructurar su teoría contractualista con base en su teoría empirista de la razón. Con ello, desarrolla la doctrina en función de tres elementos atributos inherentes al ser humano en su estado de naturaleza: razón, libertad e igualdad. Así lo deja ver su obra *Ensayo sobre el gobierno civil*:

Un estado de completa libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca dentro de

⁵³Cfr. Descartes René, *Meditaciones Metafísicas*, S.N.E., Madrid, Gredos 2012, p. 177.

los límites de la ley de la naturaleza, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona⁵⁴.

Los límites del estado de naturaleza son la libertad y la igualdad. Como señalé anteriormente, estos dos elementos son fundamentales y la igualdad se va ir desarrollando desde distintos ángulos. En el caso de Locke, al respecto, va a señalar que “nadie tiene más que otro, puesto que no hay otra cosa más evidente que el de seres de la misma especie y de idéntico rango sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño haya colocado a uno por encima de los demás.”⁵⁵ Lo que es importante recalcar, es que tanto la libertad como la igualdad se encuentran circunscritas a la razón. Debido a que “la razón, que coincide con esa ley enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”⁵⁶; la justificación de esta ley natural es que todos los hombres son obra de un “hacedor omnipotente e infinitamente sabio siendo todos los servidores de un único señor soberano, quien nos ha dotado de idénticas facultades.”⁵⁷

La teoría contractualista que propone Locke se basa en la premisa que todos los hombres somos iguales por naturaleza con base en que “la función específica del hombre es el ejercicio activo de las facultades de la mente de acuerdo con el principio racional”⁵⁸. De modo que “el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.”⁵⁹ De este modo los hombres dejan su estado de naturaleza y renuncian a ejecutar la ley natural cediéndolo a la comunidad constituyendo así

⁵⁴Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1ra. Ed., España, Aguilar, 1980, p. 5

⁵⁵ Ídem.

⁵⁶ Íbidem., p. 7.

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸Locke, John, *Ensayo sobre La Ley Natural*, S.N.E., España, Editorial Universidad Complutense, 1998, p. 7.

⁵⁹Locke, John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Primera edición, España, Aguilar, 1980, p.12.

una sociedad civil. Como puede apreciarse el pacto social es consecuencia de la facultad racional que posee todo ser humano, pues si se actúa de manera racional se pueden dictar leyes universales, ya que, “una ley natural de la justicia es aquella que tiene la misma validez en todas partes”⁶⁰ y no habría impedimento para ello porque todo los humanos somos racionales y por tanto aspiramos al mismo bien común que no es otro al cual nos conduce la razón.

En el siglo XVII Thomas Hobbes utiliza la doctrina del contractualismo de manera muy distinta a los autores que he expuesto, referente a la idea de estado de naturaleza. Para el autor el hombre es enemigo y salvación al mismo tiempo. Puesto que jamás pone en duda que el ser humano posee la inteligencia necesaria para pactar y establecer un poder común que los obligue actuar, de modo tal que se busque la paz. Otra de las diferencias que saltan a la vista es el concepto de soberano que plantea:

[...] Elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instruida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*⁶¹

⁶⁰ *Ibidem.*, p.7.

⁶¹ Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Segunda edición, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1980, pp.140-140

La idea de Hobbes es distinta a las anteriores porque legitima el poder de un único soberano, con el propósito de vivir en paz, eludiendo las tiranías que habían propiciado conceptos de poder soberano similares.

A mediados del siglo XVIII Jean Jacques Rousseau, escribe la obra *El Contrato Social* en donde le atribuye gran peso a la razón, ya que contrario a Hobbes, el orden social no es obra del uso de la fuerza, sino que “el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la naturaleza; por consiguiente, está, pues fundado por convenciones.”⁶² Las cuales son producto de la racionalidad y “renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes.”⁶³ Es por ello que el acuerdo es voluntario y por tanto consecuencia de la libertad y esta es conducida por buen camino por la razón. Porque elegir renunciar a la libertad particular por lograr una libertad civil sólo puede ser obra de hombres racionales, libres y en igualdad de circunstancias; de ahí que el objeto del contrato social sea “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede libre como antes”⁶⁴.

Así, la libertad no es un elemento que limite el poder del soberano sino que es la estructura misma del Estado. Por medio del contrato social se obliga al Estado a respetar los derechos y a garantizarlos, debido a que “el fin de todo sistema de legislación, hallará que se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad; la libertad porque toda dependencia particular es fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”.⁶⁵

Cabe destacar que “la libertad es la meta nominal del pensamiento de Rousseau, pero de hecho es la igualdad lo que él estima y lo que trata de

⁶² Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, 12ma.ed., España, Editorial Espasa-Calpe S.A, 2007, p. 36.

⁶³ *Ibidem.*, p.41.

⁶⁴ *Ibidem.*, p.45.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 80.

asegurar, incluso a expensa de la libertad”⁶⁶ Por ello, la igualdad es el ideal del contrato porque lo que se busca es erradicar la desigualdad generada por los privilegios de los que gozan solo algunas personas.

Como hemos visto, estos elementos de razón, igualdad, libertad se han configurado a lo largo de la historia y se han entrelazado con otras doctrinas filosóficas cuya tendencia ha sido a la universalidad del pensamiento o a la también conocida unidad de la razón característica de la Ilustración, que fue nombrada así por haber sacado del oscurantismo a la humanidad y haber sido iluminados por la razón y el conocimiento. Uno de los exponentes más emblemáticos de esta época fue Immanuel Kant, que basó su obra en delimitar el campo normativo en los que opera la razón humana que sería el fundamento ontológico del ser humano. En la *Crítica de la razón práctica* formuló que el campo normativo que rige a la razón práctica es la *libertad*, que es el juicio *a priori* mediante el cual se realizan los juicios morales, ya que uno de los objetivos de la obra es poner al descubierto los límites de nuestra capacidad de juzgar y determinar la validez de dichos juicios a partir del *factum* preformativo. La libertad implica esa capacidad de todo ser humano de determinarse a sí mismo, es por ello que la razón entendida de este modo fue clave para darle unidad y sentido a la ciencia y a la filosofía.

La manera de crear el sistema fue mediante el uso de la razón. Considerando a esta como algo que sirve para “hacer” se tomó al análisis, que era propio de la física newtoniana, como método para crear⁶⁷, para mirar hacia el futuro, “así la idea del progreso se convirtió en la idea dominante en la mentalidad de los intelectuales de la Ilustración, para quienes la libertad y el progreso iban de la mano, la primera era la finalidad de éste”⁶⁸. La libertad “no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en

⁶⁶ Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental*, 1ra. ed., Madrid, Editorial Espasa-Calpe S.A., 2007, p. 561.

⁶⁷ Cfr. Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, 3ra. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1943, pp. 20-22

⁶⁸ Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, S.N.E., Barcelona, Gedisa, 1981, p. 254.

mantenerlas en su propia peculiaridad y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en determinar la libertad de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás.”⁶⁹ De llevar a cabo lo expuesto en la Crítica de la razón práctica, nos conduciría a la paz perpetua. De modo que “Kant no presenta el progreso histórico del intelecto, la cultura y la política como un hecho sino, más bien, como el postulado práctico indispensable para el sujeto moral [...] Proyecto (para) quitar obstáculos a la moral sólo en la medida en que también son obstáculos para la sociedad civil.”⁷⁰ El objetivo del autor es exhortar a los humanos a interiorizar las normas y actuar de ese modo por voluntad propia, es decir, libres. El proyecto kantiano incorpora la libertad y el progreso dentro del marco de la razón el cual fue el elemento universal y necesario que aportó en gran medida a la secularización teológica del conocimiento.

2.2 La pretensión de universalidad del Derecho.

El análisis del derecho desde una óptica multiculturalista de algún modo rompe con una de sus más ambiciosas pretensiones que ha sido la universalidad del mismo. En primera instancia se puede apreciar una confrontación de contrarios entre el reconocimiento de la universalidad del derecho y el reconocimiento de la particularidad que exige el multiculturalismo.

La confrontación en mención es bastante polémica en una época en donde se han trabajado, desarrollado y reconocido por varios países los derechos humanos, cuyo objetivo no es otro que implementar la pretensión de universalidad de valores, principios y leyes a nivel internacional.

Lo que aquí se está analizando como una confrontación de contrarios entre particularismo y universalismo, en los ordenamientos jurídicos no se problematiza del mismo modo, debido a que se presume una relación de subordinación de las culturas particularistas a la pretensión de universalidad de los DDHH.

⁶⁹Ibídem, pp. 266-267.

⁷⁰ Strauss, Leo, *Historia de la filosofía política*, 1ra. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 564.

Aunque se reconoce el derecho de promover, mantener y desarrollar toda práctica cultural así como sus estructuras institucionales y propias costumbres, espiritualidad, tradiciones y procedimientos particulares; el reconocimiento de las mismas es parcial. Al respecto, dichas prácticas se encuentran determinadas por la ley y con arreglo a las obligaciones internacionales. De modo que, el ejercicio de cualquier derecho que reconoce las prácticas multiculturales en los ordenamientos jurídicos internacionales, debe de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos. Es en ese sentido que “se abandona, desde luego, la posición del respeto incondicionado de las autonomías culturales y habrá que admitir la necesidad de modificar los usos y costumbres que contradigan los derechos humanos internacionales reconocidos, tanto individuales como colectivos”⁷¹

Existen una diversidad de argumentos que justifican la necesidad de una ética universal implementada a través de ordenamientos jurídicos de alcance global que regulen las prácticas y conductas de distintas culturas que no respeten, sean contrarios, violen o no garanticen los derechos mínimos reconocidos en los tratados internacionales. Tal es el caso del filósofo en derecho Garzón Valdés, quien ha argumentado a favor de una *homogeneidad social*. Quien plantea, que el tratamiento jurídico-político que se les debe de dar a las minorías étnicas se encuentra circunscritas en un entorno nacional estructurado sobre bases democrático-representativas.⁷²

En su planteamiento, especifica, que para llevar a cabo dicha homogeneidad social, que conlleva la aceptación de valores éticos de vigencia universal, se limitó a tomar en cuenta aquellas minorías étnicas, que define como “aquellas que se encuentran en una situación de inferioridad por lo que respecta a su desarrollo técnico-económico, en comparación con el resto del entorno nacional.”⁷³ Porque la

⁷¹ Garzón Valdés, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM/ FCE, 1993, p. 42.

⁷² Cfr. *Ibidem*, p. 28.

⁷³ *Ídem*.

homogeneidad social que se propone es “inconciliable con el respeto pleno de la identidad colectiva a las minorías étnicas.”⁷⁴

No hay que olvidar que el entramado argumental que nos presenta el autor está circunscrito a fines concretos que fungen como justificación misma. Uno de ellos consiste en llevar a cabo de la mejor forma posible la democracia representativa y para ello la diversidad cultural se presenta como un problema que hay que combatir para establecer lo que el autor denomina “la forma de gobierno éticamente más satisfactoria”⁷⁵.

Ante tal afirmación surgen en principio dos preguntas ¿para quiénes es más satisfactoria? Porque si la respuesta es para todos los humanos, creo que no habría problema alguno en que se implementara de manera generalizada a todas las culturas, sino todo lo contrario; la segunda pregunta sería ¿por qué la democracia representativa es la forma de gobierno éticamente más satisfactoria? La posible respuesta que encuentro en el texto en cita, parte de la definición del autor del concepto *sociedad homogénea*: “una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas.”⁷⁶

La satisfacción de las necesidades básicas sirve de límite para no contradecir el concepto mismo de la democracia representativa y es condición de legalidad de las prácticas culturales. Es decir, si una cultura contribuye a que se satisfagan las necesidades básicas de la misma, serían prácticas legales; por lo tanto no sería necesaria la intervención de otra cultura para modificar sus prácticas culturales. Por el contrario, serían ilícitas aquellas prácticas culturales que impiden la satisfacción de las necesidades básicas; según el autor ese hecho demuestra que es una *cultura inferior* y por lo tanto justifica la intervención de una *cultura superior* para que modifique esas prácticas y así ir avanzando hacia mejor; hacia la homogeneidad social.

⁷⁴ Ídem.

⁷⁵ Ibídem, p. 31.

⁷⁶ Ibídem, p. 38.

Su segunda justificación parte de un concepto instrumental de la razón humana y que además es universal y necesaria para todo hombre independientemente de su espacio, tiempo y cultura. En esa tesitura, para Ernesto Garzón, cabe suponer que todo individuo racional está interesado en la obtención de los bienes básicos y que, en el caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas *medidas paternalistas* por parte del Estado; porque la no aceptación de los bienes básicos muestra una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales y por tanto se le puede incluir en la categoría de incompetente básico.⁷⁷

En relación a esta última afirmación, podemos regresar a la pregunta ¿Para quiénes, la democracia representativa es el sistema ético más satisfactorio? Y con los elementos que he citado, recuperados del texto de Garzón Valdés, podemos deducir que es una pregunta, que si bien debería ser contestada por cada una de las culturas que han preferido mantenerse al margen del sistema éticamente más satisfactorio; para el autor no cabría la posibilidad de tomar en cuenta la opinión de los integrantes de una cultura que actúa en la irracionalidad y por tanto la decisión respecto a lo que es bueno para ellos debe recaer en otros que sí tomen decisiones racionales. De modo que, lo que el autor defiende en el texto es la democracia representativa que tiene como eje rector que todas las personas cuenten con bienes necesarios para la satisfacción de sus necesidades básicas. El problema es que no define ni establece cuáles son esas necesidades básicas. Pero sí intenta definir qué entiende por bienes básicos; a saber “son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral. Por ello cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su obtención [...]”⁷⁸

En esta definición sale a luz otro componente importante en el debate del multiculturalismo, que opone a dos corrientes contrarias: liberales y comunitaristas.

⁷⁷ Cfr. Ídem.

⁷⁸ Ídem.

Para los primeros, los derechos a salvaguardar son, antes que nada, principios derivados de la condición de persona. Los comunitaristas no insisten en la autonomía humana [...] Esta postura entiende que el pensamiento liberal ha defendido valores que descansan en una noción atomística del individuo, con una destrucción de los lazos culturales de los pueblos. Los derechos humanos serían, aún con buena intención una imposición más de Occidente⁷⁹.

En consecuencia, la postura de Garzón Valdés es liberal ya que sobrepone el desarrollo de cualquier plan de vida del individuo independientemente de las prácticas culturales de la comunidad a la que pertenece. Esta postura se asimila de manera fácil si damos por verdaderas las doctrinas iusnaturalistas; que en síntesis sostienen la idea de que existen derechos intrínsecos al ser humano por naturaleza, que se relacionan con la ética y la moral, así como también deben ser observadas por las leyes positivas establecidas por el Estado sin perder la coherencia entre ellas.

Estas doctrinas se sostienen a partir de otras distintas. Ejemplo de ello son las contractualistas que han ido configurando el Estado Moderno; proyecto que fue posible por distintos factores pero para fines de este trabajo me gustaría destacar principalmente dos: la posibilidad de obtener verdades universales y un concepto acotado de la razón. Ambos elementos han cambiado la manera de crear, entender, reconocer e imponer aquello que entendemos por derecho.

Para ejemplificar lo anterior se puede comparar el rol que ha tenido la costumbre como fuente del derecho. Puesto que “la costumbre es un fenómeno en el que intervienen el derecho, la moral, la sociabilidad y aún la religión; en ella se entremezcla, pues, todas las formas que inciden normativamente en la conducta

⁷⁹ Guerra González, María del Rosario, “Multiculturalismo y Derechos Humanos: limitar, tolerar o fomentar lo diferente”, *Andamios*, vol. 3, núm. 6, junio de 2007, pp.75-137, Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632007000100002, [Consultado: 6/08/2021]

humana”⁸⁰ De hecho en el derecho romano la costumbre era fuente de derecho por lo cual era considerada como prenormativa.

La costumbre daba cuenta de aquellas conductas que eran constantes y permanentes; de ahí que se sustraía los ideales de conducta para hacerlos ley y así imponer la uniformidad de las conductas en función de su obligatoriedad. No está de más aclarar que no toda costumbre es obligatoria, pero si hay costumbres que llegan a serlo.

Alejandro Guzmán señala que el fundamento de obligatoriedad de la *consuetudo*, se encuentra en el *Digesto* en un texto que se atribuye a Juliano. En el que sostiene que tanto la *consuetudo* como las leyes tienen el mismo fundamento de obligatoriedad en virtud del *iudicium populi*, es decir, la aprobación que el comicio del pueblo daba a los proyectos de ley propuesta por el magistrado durante la época republicana de Roma. La costumbre era considerada como “una tácita convención de los ciudadanos (*tacita civium conventio*), de modo que, obliga no menos que las leyes, que serían, así una convención expresa.”⁸¹

El argumento principal de este razonamiento era que la obligatoriedad de las leyes derivaba de la admisión de las mismas por medio de la aprobación del pueblo y por ello, debía ser obligatorio todo aquello que había sido admitido de manera tácita por el pueblo. Así pues, para que una ley obligara de manera fáctica debía de llevarse a cabo en la práctica, de lo contrario se entendía derogada, pues “está perfectísimamente admitido que las leyes se deroguen no sólo por el voto del legislador, sino también por el tácito consentimiento de todos por medio del desuso.”⁸²

Un aspecto que se puede apreciar del rol que tiene la costumbre en el derecho romano es que pareciera que se considera una práctica consensuada tácitamente por el pueblo. Si bien, el consenso popular es un aspecto fundante de

⁸⁰ Guzmán Brito, Alejandro, “El fundamento de validez de la costumbre como fuente de derecho”, *Revista Chilena de Derecho*, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 22, núm. 3, septiembre-diciembre de 1995, pp. 623-628.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 624.

⁸² *Ídem.*

ley, no hay que perder de vista que no toda costumbre tiene el carácter de obligatoriedad ni especular que toda costumbre por el simple hecho de serlo tiene un reconocimiento legal.

Es sabido que ha existido un desplazamiento de lo que entendemos por soberanía e históricamente ha habido debates sobre en quién o en quiénes recae la soberanía. Para aquellos que defendían que el poder soberano emanaba del pueblo la costumbre era prueba de ello.

Sobre este punto podemos señalar lo que Francisco Suárez exponía en su doctrina con el *consensus principis*, en la cual se fundó la obligatoriedad de la costumbre dejando abierta la cuestión de quién era el *princeps*, de modo que éste podía ser el propio *populus*. Esto era inadmisibles en la época del absolutismo. Durante la cual, era el monarca el único que tenía el poder exclusivo de autorizar qué costumbres se debían de llevar a cabo y cuáles debían de ser erradicadas.⁸³

Doctrinas como la de Suárez, fueron fuentes inspiradoras para conformar los sistemas democráticos, cuyo objetivo no era otro que la soberanía recayera en el pueblo. Por esa razón se consideraba importantísimo plasmar el sentir del pueblo en las leyes y por ello la costumbre era una fuente de gran valor. Por ese motivo, encuentro necesario destacar el desplazamiento que ha tenido el término democracia.

En un sistema democrático representativo, la costumbre ya no es entendida del mismo modo que en aquellos años en los que fungía como contrapeso del poder absoluto de un monarca ya que sólo son legítimas aquellas costumbres que se practican dentro de los límites del plano de lo debido. De ahí que se crea una pugna entre los integrantes de un grupo cultural que cuyas prácticas son señaladas como indebidas. Cito las palabras de Garzón Valdés:

Pero del hecho de que un grupo cultural considere que sus normas de comportamiento son legítimas, es decir, adopte frente a ellas un punto de vista interno, no se infiere que las mismas poseen legitimidad.

⁸³ Cfr. Ibídem., p. 625.

Sostener que es posible pasar del plano de las creencias al plano de lo debido es falso, no porque podamos no estar de acuerdo con lo creído sino por razones lógicas.⁸⁴

De modo que, autores como Garzón Valdés, pueden abogar por un sistema democrático cuyo problema principal es no respetar la totalidad de las costumbres de los pueblos. Su justificación ha llegado a tal grado que ha declarado que la totalidad de una población que conforma lo que él llama etnias, son inferiores e incapaces básicos. De ahí arguye que la forma éticamente más eficiente sea la democracia representativa, que a su parecer tiene la potestad de imponerse porque sus valores al ser universales gozan de una superioridad que le atribuyen el poder y la obligación de imponer dicho orden para regular y modificar las prácticas culturales que no tengan el mismo concepto de lo que es bueno para ellos. Por ese motivo necesitan reconocer, integrar, aplicar y modificar sus prácticas en aras de respetar lo que otras (culturas superiores) han reconocido como principios y valores éticos de vigencia universal.

En este sentido es posible apreciar el modo en el cual se ha reconceptualizado el significado de lo que se entendía por democracia; pues ya no es un monarca absolutista el que goza del poder exclusivo de imponer de arriba hacia abajo qué costumbres se debían llevar a cabo y cuáles debían de ser erradicadas. Al parecer ahora son organismos internacionales que al abrigo de la evidencia histórica se justifican para llevar el bien verdadero a todas aquellas etnias que por su condición de incapaces básicos, necesitan de la guía de una "cultura superior" Porque se tiene la creencia de que la aceptación de valores éticos de vigencia universal es el modo idóneo de obtener varios fines satisfactorios para todos los seres humanos, vistos como individuos independientemente de su cultural.

A diferencia del poder absoluto del monarca ahora todo poder no es absoluto, sino que se encuentra limitado por el respeto a los derechos mínimos reconocidos en los distintos tratados internacionales. Siendo éste aspecto el

⁸⁴ Garzón Valdés, Ernesto, *op. cit.*, p.37.

mayor argumento que justifica la necesidad de intervenir para modificar distintas prácticas culturales de distintas sociedades. El proyecto de homogeneidad social no se plantea sobre una base del todo firme, sino que al contrario, es planteada sobre múltiples problemas; fungiendo más como problema que como solución.

Para la realización de éste proyecto se parte de dar por sentado que existe concordia en la manera en que cada cultura debe relacionarse con el mundo y actuar en sociedad. Es decir, que la mayoría de las personas estarían de acuerdo en modificar sus prácticas culturales, pues en muchos casos se tiene la idea de que aquellas culturas a las que el autor tilda de inferiores básicas se encuentran imposibilitadas para llevar a cabo el proyecto de homogeneidad social y regular sus prácticas culturales de acuerdo a los valores universales a causa de la pobreza, de la imposibilidad de satisfacer sus necesidades, en ocasiones se les atribuye el ser víctimas de su propia cultura, entre otras causas. De ahí que, Garzón Valdés arguye por la necesidad de satisfacer los bienes básicos de la sociedad y la inferioridad de una etnia depende de la capacidad de la misma de satisfacer las necesidades básicas.

En ese sentido, la homogeneidad social no funge como mero capricho e imposición del Estado Nacional, sino como un acto de caridad humanitaria. Esta idea se encuentra muy presente en el imaginario de lo que en la actualidad se le ha denominado occidental. Que podemos admirar simbolizado en el lienzo de Alexandre Laemlein, que lleva por título *La caridad universal. Personificación de la Caridad sosteniendo en brazos a los diferentes pueblos del mundo*, que data entre 1813-1871. Es muy ilustrativa, pues se puede apreciar a una mujer blanca que sostiene entre sus brazos a tres niños pertenecientes a distintos pueblos, como si los estuviera rescatando, y, detrás de ella la vienen siguiendo distintas personas de otros pueblos, pues ella es la guía.

La manera en que Garzón Valdés plantea el problema ético se limita a lo que él denomina étnicas minoritarias, que podría encajar muy bien en esta visión caritativa. No hay que olvidar que el eje rector de su propuesta de homogenización social, es que los integrantes de las minorías étnicas puedan tener acceso a los

bienes básicos para la satisfacción de sus necesidades y poder tener los medios necesarios para poder realizar cualquier plan de vida individual.

Como se sabe, el problema multicultural no se limita a aquellas etnias minoritarias, sino que va más allá, puesto que existen Estados en donde la mayoría de las personas reproducen prácticas sociales y culturales que son censurables a luz de los derechos humanos y de la ley en general, de las cuales se hará mención con posterioridad, pero por ahora mencionaré uno que otro ejemplo de algunas prácticas minoritarias que fungen como justificación para sostener la urgente necesidad de implementar una ética universal que sea financiada por la mayoría de los países del mundo y administrada por organismos internacionales no gubernamentales. Sin excluir el compromiso de los Estados de legislar en pro de los derechos humanos a través de la firma de tratados internacionales, así como también reconocer su obligación de garantizarlos.

Es sabido que en el mundo existen distintas comunidades que tienen usos y costumbres que son incompatibles con los derechos humanos, y las vejaciones que padecen de manera reiterada, se encuentran justificadas únicamente en creencias culturales. En ocasiones las víctimas han sido auxiliadas por grupos que defienden los derechos humanos; quienes también han exteriorizado la necesidad de erradicar dichas prácticas.

Así lo afirma María Guerra cuando señala que es indispensable tener presente que los teóricos dedicados en trabajar sobre derechos humanos han sido claros al analizar y entender el significado de prácticas culturales, pues aquellas que sean opresivas hacia el individuo como la mutilación de órganos genitales en las mujeres, incineración de viudas, entre otras prácticas más, no se deberá eximir de condena alguna.⁸⁵

En ocasiones condenar esas acciones no es suficiente en países donde la ley parece ser letra muerta, pues es un hecho que en el mundo abundan prácticas culturales que no cumplen mínimamente con los ideales de los derechos humanos. Si bien en países que se proclaman defensores de DDHH existe una

⁸⁵ Cfr. Guerra González, *op. cit.*, pp. 77-137.

lucha constante dentro de su territorio para garantizar que se respeten; en otros países en donde aún se lucha por la soberanía del Estado, los derechos humanos parecen una utopía.

Un ejemplo de ello son los llamados *skolombo* o niños brujos en Nigeria, quienes son víctima de una creencia que al parecer han difundido algunos profetas autoproclamados, que buscan enriquecerse ofreciendo sesiones de exorcismo. Pero lejos de enriquecerse han difundido entre la comunidad, la idea de que hay niños que son poseídos por el demonio y por lo tanto representan un mal que hay que vencer y ellos ofrecen la solución para erradicar el mal en los menores, pues dicen conocer la manera de sacar al demonio por medio de un exorcismo que tiene un valor económico bastante caro para los familiares del menor “poseído”. Los niños brujos son un mal para la comunidad y en lugar de que los padres paguen para que sus hijos sean exorcizados, los familiares los han maltratado, golpeado, encadenado y muchas veces los han corrido de sus casas o ellos mismos al ver en peligro su vida han optado por huir a un lugar más seguro: a la calle. Con el fin de ayudar a estos niños ha intervenido la ONG *Child’s Right and Rehabilitation Network*, que intenta rescatar y reintegrar a tantos niños como sea posible.

Este es sólo un ejemplo, pero existen muchos casos como el mencionado con anterioridad que ha justificado la urgente necesidad de implementar y hacer valer los derechos humanos individuales. Además de que han sido justificación para los teóricos liberales para promover su pensamiento, en donde los derechos del individuo están por encima tanto de costumbres o prácticas culturales de una comunidad si estas son contrarias, violan, transgreden o vulneran sus derechos. Por ello critican la viabilidad de aquellas teorías relativistas y comunitaristas que “vinculan comunidad y moralidad; sostienen la primacía de las costumbres, por lo tanto, la permanencia de los estilos de vida; rechazan principios abstractos y universales desvinculados del entorno.”⁸⁶

⁸⁶ *Ibidem.*, pp. 77-137.

Por otra parte se tiene la versión de aquellos teóricos comunitaristas, para quienes identifican la postura liberal como una imposición. Esta postura ha seguido la tendencia de aquella que se ha ido desarrollando a lo largo de la historia.

Antecedente de lo anterior surgió en 1774. Año en el que surge en contra de la visión universal y uniformadora que se desarrolló en la época de la Ilustración y con el idealismo alemán la postura de Gottfreid Herder, quien realizó uno de los primeros intentos por señalar las diferencias y la diversidad cultural existente en la humanidad. Su aporte tuvo lugar al juzgar el empeño tanto de filósofos como de científicos con respecto a la pretensión de la unidad de la razón, así como también el de la universalización; que tildaba de empobrecedor. Así también consideraba que la noción de cultura universal era “un imperialismo intelectual de la Filosofía francesa de las Luces. Herder pensaba que había que darle a cada pueblo, empezando por el alemán su propio orgullo”⁸⁷

Con posterioridad se empezaron a gestar debates en torno al universal concreto contra el relativismo, el ya mencionado debate entre liberales y comunitaristas, igualdad y diferencia, Ilustración y romanticismo, etc., que participan de distintas aristas de análisis respecto al problema de lo que implica imponer y luchar por una ética universal.

Hasta el momento sólo se han presentado vagamente ciertos argumentos que tocan de manera más directa a lo concerniente al ámbito jurídico, justamente porque la justificación y los argumentos a los que aluden participan más de posturas liberales, en el sentido al que se ha aludido; a saber, la preponderancia de los derechos del individuo por encima de las distintas prácticas culturales, religiosas, espirituales, hábitos, usos y costumbres.

Por ese motivo, los argumentos expuestos por los comunitaristas suelen estar en contra de que se modifiquen aquellas prácticas culturales, que a la luz de los de ordenamientos jurídicos, son concebidas como ilícitas. Por lo que, la

⁸⁷ Cuche, Denys, *op. cit.* p.15.

autoridad se ve obligada a intervenir para censurar y combatir todo aquello que se encuentre prohibido por la ley.

En un sentido distinto al expuesto por los exponentes liberales, los comunitaristas dan cuenta de cómo las personas de la sociedad se han manifestado en contra de leyes que les perjudican y que no todo el contenido de los ordenamientos jurídicos beneficia por el simple hecho de ser ley a la población en general. De modo que, ha habido veces en las que el gobierno no ha tenido más opciones que modificar las leyes y en ocasiones llegar a acuerdos con aquellos que han manifestado estar en contra de alguna ley. Con la presencia de la lucha constante entre aquél grupo de sabios que crean leyes y condicionan la conducta de una sociedad por ella y la misma sociedad que en ocasiones no quiere ceder su derecho a decidir. Por lo cual, no se puede negar el rol que ha tenido la intervención de la sociedad para decidir la cuestión pública.

Ejemplos de esto hay muchos, en la actual pandemia de Covid-19, se ha podido observar en distintos países de Europa como en Francia, Grecia, Italia, Alemania, personas que se manifiestan en contra del pase de movilidad para vacunados contra Covid-19 o cartilla verde. De hecho muchos de los manifestantes han eludido a la estrella que los judíos se veían obligados a portar para diferenciarlos de la sociedad. Para muchos el pase de vacunación, atenta contra la libertad del individuo para decidir respecto a su vida y su cuerpo, viola su derecho de movilidad y además incita a la discriminación. Ya que ante sus ojos la medida sanitaria no tiene argumentos fuertes. Porque no se conoce la efectividad real de la vacunas, la inoculación no garantiza la erradicación de la enfermedad, no hay manera de demandar a las farmacéuticas en caso de presentar daños en la salud a causa de la vacuna y como última cuestión aquél cuya voluntad es no vacunarse, es el más perjudicado, pues son ellos los vulnerables frente al virus y no aquél que sí se vacunó. Puesto que la vacuna se dice, sólo disminuye la tasa de mortalidad de quienes se inocularon más no evita la propagación del virus. Este ejemplo ilustra, de algún modo, cómo la sociedad sí participa y funge como contra peso en la cuestión pública. Que a juicio de autores liberales el problema tendrá

solución viable en la medida en que se tomen decisiones lo más apegadas a lo racional, sin darle importancia a grupos de personas cuyas causas no sean racionales. También sirve, para poner en crisis esta concepción contrapuesta entre liberales y comunitaristas anteriormente expuesta.

A grandes rasgos los liberales son aquellos que ponen los derechos humanos por encima de cualquier comunidad que los viole. En cambio los comunitaristas se identifican con aquellos que anteponen sus usos, costumbres, moral, etc., al individuo. Estas posturas, parten de la idea de que en un Estado-nación, que defiende los derechos humanos y, por lo tanto, ha adoptado la postura liberal; considera que una pequeña parte de la población que denominada minorías se oponen a ese proyecto. En ese sentido, partiendo de los argumentos de Garzón Valdés los sistemas democráticos son liberales porque reconocen la autonomía del sujeto para desarrollar su proyecto de vida. Pero ¿qué sucede en el actual caso de Europa? Es decir, los individuos apelan que se respeten varios de sus derechos individuales, que no están siendo sobrepuestos por encima de los de una comunidad. Además el principal argumento del Estado es velar por el bien todos, tomando todas las medidas que sean necesarias para erradicar la pandemia; así se tengan que vejar los derechos que los protestantes exigen que sean respetado por el Estado. Este ejemplo nos lleva al otro extremo, porque aquí un Estado que se rige por una política que parte de la libertad del individuo; ahora sí encuentra motivos para poner por encima de los derechos individuales a la comunidad europea.

Es decir, se puede observar con este ejemplo, que el análisis entre comunitaristas y liberales tiene matices que tornan confuso el compromiso del Estado para reconocer y garantizar los DDHH. Pues es el Estado quién ha reprimido a los ciudadanos que han protestado con base en una serie de derechos que sí están reconocidos en ordenamientos jurídicos. Ahora bien, no hay que olvidar que los derechos humanos no son absolutos y por lo tanto la situación sigue en disputa para poder observar a quién se le otorgará la razón.

El propósito del ejemplo, fue problematizar y de algún modo mostrar como los debates entre posturas contrarias funcionan como falsaciones de unas con las otras, pues la una niega incesantemente a la otra, prevaleciendo la lucha constante por el reconocimiento de los criterios, argumentos, razonamientos e intereses con el objetivo de preponderar como el verdadero, el racional, el bueno, etc. Por otra parte, el ejemplo sirve para reconocer la tendencia a dividir, clasificar, especificar o diferenciar, pero que muchas veces, así como pudimos encontrar rasgos para identificar lo opuesto, también es posible encontrar situaciones en donde encontramos la semejanza.

Un ejemplo que muestra cómo se puede encontrar en la semejanza en términos que parecen distintos se puede apreciar con John Cook en su artículo titulado *Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion*, sostiene que “la doctrina del relativismo es en sí misma una forma de etnocentrismo”⁸⁸. Como explicaré más adelante, el etnocentrismo, ha sido identificado a manera de crítica por parte de los teóricos relativistas para nombrar aquella postura que juzga desde sus valores las demás culturas. En su significado alude a la actitud de un determinado grupo, raza o sociedad que hace de la cultura propia un criterio exclusivo para valorar a las demás culturas. En ese sentido, concuerdo con el autor en que es sin más, una postura en sí misma relativista; es decir, el concepto es implícitamente relativista. Porque en el concepto mismo, se encuentra implícito el reconocimiento de que existen muchas culturas y no solo una, así como también se diferencian unas de otras. De ahí, que el autor sostiene que el etnocentrismo no es un concepto que nos conduzca a la universalización hegemónica debido a que el mismo término demuestra tanto un reconocimiento implícito como la aceptación de distintos órdenes morales, por lo que el etnocentrismo nos conducía necesariamente al relativismo cultural.

No es casualidad la situación que plantea el autor, porque el concepto de etnocentrismo fue expuesto por el sociólogo William Sumner en 1906, quien lo definía de la siguiente manera:

⁸⁸ Cook, John, “Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion”, en Rodger Beehler y Alan R. Drengson (eds.), *The Philosophy of Society*, Methuen, Londres, 1978, p.313.

Ethnocentrism is the technical name for this view of things in which one's own group is the center of everything, and all others are scaled and rated with reference to it. Folkways correspond to it to cover both the inner and the outer relation. Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exalts its own divinities, and looks with contempt on outsiders. Each group thinks its own folkways the only right ones, and if it observes that other groups have other folkways, these excite its scorn. Opprobrious epithets are derived from these differences. "Pig-eater," "coweater," "uncircumcised," "jabberers," are epithets of contempt and abomination. The Tupis called the Portuguese by a derisive epithet descriptive of birds which have feathers around their feet, on account of trousers. For our present purpose the most important fact is that ethnocentrism leads a people to exaggerate and intensify everything in their own folkways which is peculiar and which differentiates them from others. It therefore strengthens the folkways.⁸⁹

El etnocentrismo sería una actitud que tienen todas las personas al pertenecer a una cultura distinta de las demás, que de cierto modo estructura su vida social, puesto que en la cultura se encuentran implícitos distintos valores, rituales, costumbres, jerarquías, normas, reglas, principios, etc.; que son tomados como referentes para juzgar aquellas conductas sociales que son distintas al paradigma cultural del cual partimos para comparar y hacer juicios de valor. Se puede apreciar cómo esa actitud etnocentrista es en sí misma relativista. Porque no asume la cultura en sentido unitario. Sino que en el término se encuentra implícita la existencia de distintas culturas. Basta recordar cómo en torno a la noción de cultura en sentido universal giran los conceptos de civilizado e incivilizado, la idea de progreso que es producto de aquella aspiración a un paraíso terrenal en donde todos somos iguales ante Dios, pero que en la modernidad se cambió por una aspiración a la felicidad. Pero al parecer la aspiración a la igualdad ha pretendido unificar u homogenizar a las personas. En

⁸⁹ Summer, William Graham, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Project Gutenberg, pp.18-19, Disponible en: www.gutenberg.org. [Consultado: 04/10/2021]

consecuencia la cultura en sentido universal es aquella que posee lo más elevado del momento, las personas que poseen la cultura en ese sentido son aquellas que están más cerca de la experiencia de aquél paraíso terrenal y por tanto son las más civilizadas. En cambio, aquellos que carecían de cultura, se entendía que eran aquellos grupos sociales o personas menos civilizadas.

Es por ello que la actitud de juzgar otras culturas con la propia, de modo alguno posibilita que se explicita el orden social que rige nuestro presente histórico. En ese sentido el etnocentrismo sería una actitud universal que comparten todas las culturas ya que todas desde su particular experiencia cultural comparan, adhieren, excluyen; distintas prácticas, conductas, valores, conocimiento, etc.; en función de la cultura propia.

Los proyectos de homogenización social han dado lugar a diversas posturas respecto a ese tema; y, podría decirse que muchos de ellos no dejan de ser etnocentristas sin importar que en algunas circunstancias se defiendan el relativismo cultural frente a la homogenización. Lo que sí he podido observar es que aquellos que defienden el relativismo cultural lo han hecho contraponiendo las posturas liberales con las comunitaristas.

Ingo Gentes señala respecto al comunitarismo lo siguiente:

Los representantes del comunitarismo ven las posibilidades del conocimiento tanto en una política que considere las diferencias culturales, como en una política que generalice los derechos subjetivos: una debe equilibrar el precio que otra exige al adoptar la forma de un universalismo uniformante. El comunitarismo espera del Estado de Derecho –a partir de una negación de la neutralidad ética- la promoción activa de determinadas concepciones de calidad de vida.⁹⁰

El comunitarismo responde en contra de la configuración de los Estados Nación; debido a que su implementación conlleva la unificación étnica, lingüística y social. En resumen: la polémica homogeneidad cultural. Al respecto, Guillermo

⁹⁰ Gentes, Ingo, "Derecho colectivo y comunitarismo como modelos sociales de futuro", *Estudios Atacameños*, Chile, No. 19, 2000, pp. 189-195.

Bonfil Batalla señala que dicho proyecto de homogenización no ha sido pacífico en los países como en México con población indígena porque “con frecuencia, la resistencia india fue sofocada, literalmente, a sangre y fuego.”⁹¹ Explica que la homogenización social ha pretendido disolver las culturas indígenas. Por ese motivo, “lo que se reclama es que se acepte como legítimo el derecho exclusivo de una configuración social específica y formalmente delimitada (los límites se marcan precisamente a través de las normas según las cuales se reconoce o no la presencia de un individuo a un grupo [...] a ejercer decisiones sobre un patrimonio cultural propio.”⁹² En ese sentido, los comunitaristas enfatizan la relevancia que tiene la comunidad y la cultura como un derecho del individuo a actuar conforme al orden cultural del cual pertenece. Porque todo hombre pertenece a una comunidad que le precede. Por ello no se pide la igualdad ante la ley sino una igualdad de respeto⁹³. Como los comunitaristas son una respuesta a la homogenización social, que es producto de una cultura que ejerce su dominio por medio del Estado, realizan una crítica de cómo debe ejercer su poder sobre los colonizados o dominados pero no necesariamente piden abolir el Estado. Sino que el Estado reconozca su cultura y acepte la diferencia y no la combata. Por ello, se reclama como un derecho, que el Estado debe de estar obligado a garantizar y respetar. Al respecto John Rex señala lo siguiente:

Thus multiculturalism in the modern world involves on the one hand the acceptance of a single culture and a single set of individual rights

⁹¹ Bonfil Batalla, Guillermo, “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina”, en Jesús Contreras (comp.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Editorial Revolución, 1988, p. 82.

⁹² *Ibidem.*, p. 91.

⁹³ *Cfr. Gentes, Ingo, op. cit.* pp. 185-195. Emplea el concepto de igualdad de respeto del autor John Rex, que implica que el Estado respete cuatro exigencias a la futura sociedad orientada hacia los grupos culturales reconocidos, bajo el estandarte de la hegemonía. Las cuatro exigencias son: a) que se defina a los grupos como unidad a nivel de la esfera pública estatal y como diferencia a nivel privado comunal; b) que la sociedad puede ser hegemónica a nivel público e aspirar al mismo tiempo a prácticas culturales y comunales; c) que se reconozca la heterogeneidad y diferentes derechos para grupos distintos, e igualmente persistir en la diversidad cultural que se da en la práctica entre los distintos grupos; y, d) una sociedad puede ser heterogénea y contener a la vez diversos derechos en el ámbito público, y a pesar de una considerable homogeneidad en las prácticas culturales de los grupos.

*governing the public domain, and on the other a variety of folk cultures in the private domestic and communal domains.*⁹⁴

Estas propuestas de modo alguno preservan la estructura fundamental del Estado, debido a que la propuesta es que los grupos étnicos se adhieran a una ley en la cual se encuentre implícito el hecho y el contexto de que debe responder a intereses multiculturales. La función de la ley sería proteger de igual manera la integridad de los grupos étnicos; y esa igualdad les permitirá a los integrantes de dichos grupos étnicos el derecho de participar políticamente en la cuestión pública. Es decir, se plantea una manera nueva de entender la democracia en la cual se incluyan y reconozcan las diferentes voces de los grupos étnicos que se encuentran dentro del territorio de un Estado-Nación y así respetar su modo de vida a partir del principio rector de la igualdad, pero no necesariamente la igualdad ante la ley; la cual ha sido criticada porque este modo de igualdad niega los grupos étnicos, pues la lucha es en contra de circunscribir las acciones únicamente a individuos negando su contexto cultural e imponiendo un único orden legítimo para las personas, es decir, actuar únicamente en atención a los ordenamientos jurídicos de los Estados que no los representan. Es en ese sentido que “la demanda universal impele a un reconocimiento de lo peculiar. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición humana social imprime un significado radicalmente a un principio viejo.”⁹⁵

La política de la dignidad universal no resuelve los problemas de la igualdad ante la ley, sino que es uno de los problemas; una solución propuesta por el autor es lo que él llama *la política de la diferencia* que “redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial.”⁹⁶ De ahí que la política de la dignidad igualitaria para los comunitaristas se base en

⁹⁴ Rex, John, *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*, Londres, MacMillan Press, 1996, p.18.

⁹⁵ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 2da. ed., trad. de Mónica Utrilla, Andrade Llanas y Villa Roca, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 71- 72.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 72.

una idea de igualdad en la que todos somos dignos de respeto por igual, porque lo valioso en cada ser humano en palabras de Taylor “es un *potencial humano universal*, una capacidad que comparten todos los seres humanos. Este potencial, y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto [...] El potencial en la política de la diferencia es aquel de moldear y definir nuestra propia identidad como individuos y como cultura.⁹⁷ En esa tesitura, el principio de igualdad de los comunitaristas exige el reconocimiento del igual valor de las diferentes culturas y que los Estados no se limiten a dejarlas sobrevivir, sino que reconozcamos su valor.

Tras el breve análisis del comunitarismo podemos apreciar que dan por hecho que es de interés del Estado luchar en contra de la desigualdad de todos los hombres sin importar condición alguna. Por ello, los argumentos se van encaminando a reconceptualizar la noción de igualdad. Pero lejos de los problemas conceptuales y de la coherencia lógica entre el principio de igualdad, no debemos perder de vista los intereses que están en juego ni tampoco pasar por alto las relaciones de poder que están implícitas en la dominación cultural.

Si bien, los conquistadores tenían la encomienda de evangelizar a los hombres de las tierras descubiertas y desde esa época se empezó a despojar a los habitantes de las mismas, del territorio en donde vivían, muchos de ellos tuvieron que buscar un sitio en dónde vivir y hacer su vida con la mínima intervención primero de los conquistadores y después del gobierno mexicano.

Guillermo Bonfil señala un ejemplo de ello, pues explica que una de las causas de los movimientos indígenas surge en los años 40, con la presencia cada vez mayor de intereses transnacionales comenzaron a agredir a los territorios ocupados por los pueblos indios considerados “tierras vírgenes” o “deshabitadas”) en muchos casos, porque sólo contenían indios.⁹⁸ Esto muestra que los intereses del Estado son distintos a los de las etnias culturales, que han tenido que luchar por el territorio en el que habitan, pues en el caso de México, la CPEUM en su

⁹⁷ Cfr. *Ibidem.*, p. 75.

⁹⁸ Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo, *op. cit.*, p. 82.

artículo 27 señala que la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional corresponde originariamente a la Nación [...]. Pues es el Estado que en apego y respeto a principios y derechos puede ejercer el poder de expropiación de la propiedad privada.

El problema con las comunidades indígenas en México, con el ejemplo que señala Bonfil es que las tierras que habitadas por las comunidades eran consideradas vírgenes. El otro problema es que el Estado muchas veces hace negocio con empresas trasnacionales en aras del desarrollo socioeconómico y justifica sus actos en pro de “el bien común”. Por ello, muchos de los conflictos entre Estado y etnias culturales surgen por la disputa entre zonas estratégicas económicas, que es un factor que no hay que olvidar y que es necesario tener presente en el análisis del multiculturalismo y que de facto constituye un problema de interés y de coherencia en los ordenamientos jurídicos. Por ello cerraré este capítulo no con una respuesta contundente sino con la siguiente pregunta: ¿Es posible la configuración de una sociedad multicultural intermediada por la autoridad estatal?

Capítulo 3.

Reconocimiento e identidad intercultural

3.1 La norma y el positivismo.

En la actualidad existe una diversidad de escuelas y doctrinas jurídicas que han criticado al positivismo jurídico y han desarrollado distintas teorías para entender el derecho de manera distinta. De modo que, el estudio del derecho no se circunscribe a una única escuela ni a una única teoría; es más, el positivismo se ha vuelto un término equivoco que atiende a tantas escuelas, a tantos movimientos que es necesario especificar a qué positivismo nos referimos.

Norberto Bobbio, en su obra, *El problema del positivismo jurídico*, realiza una clasificación de tres positivismos: “Como modo de acercarse al estudio del derecho; 2) como una determinada teoría o concepción del derecho; 3) como una determinada ideología de la justicia.”⁹⁹

En ese sentido es necesario especificar que el positivismo jurídico abordado en este trabajo es aquél que desarrolló el filósofo del derecho Hans Kelsen, quien señala que se entiende como “aquella teoría jurídica que únicamente concibe como <derecho> al derecho positivo, por lo que no concede validez alguna a ningún otro orden social, no obstante que en el lenguaje corriente se le conozca con el nombre de derecho, particularmente el llamado derecho natural.”¹⁰⁰

El término derecho positivo surge en oposición al derecho natural con el objetivo de aludir a aquellas normas cuyo origen era la voluntad de los hombres. El término también fue utilizado para diferenciar la implicación de las leyes

⁹⁹ Cfr. Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Coyoacán, Fontamara, 1999, pp. 37-66.

¹⁰⁰ Kelsen, Hans, “¿Qué es el positivismo jurídico?” trad. Mario de la Cueva, *Juristenzeitung*, nums. 15 y 16, 1965, p. 465 y ss. Disponible en: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rev-facultad-derecho-mx/article/view/26290/23671>, [Consultado: 15/08/2020]

naturales y las normas de conducta, con el objetivo de argumentar de manera distinta al *iusnaturalismo* el origen del derecho.

Recordemos que para la doctrina iusnaturalista, las leyes no son puestas por la voluntad humana, sino que son derechos fundamentados en la naturaleza humana, y, por tanto, son superiores e independientes al derecho escrito.

En ese sentido, desde la doctrina positivista la finalidad de las leyes naturales es la explicación de relaciones constantes entre fenómenos y no deben ser confundidas con las relaciones que expresan. Debido a que no son enlaces entre hechos, sino fórmulas destinadas a explicarlos. Implican la existencia de las relaciones necesarias entre los fenómenos y enuncian sus relaciones constantes. En cambio, la finalidad de las normas de conducta es provocar un comportamiento, por consiguiente, tienen un fin práctico.

A diferencia del presupuesto iusnaturalista, para el iuspositivismo los actos que configuran y crean el derecho son actos humanos. En ese caso, argumentar que existen derechos inherentes al ser humano, es una creación humana y no un hecho de la naturaleza. “Según esta concepción ideológica... si bien no en el sentido del positivismo moderno – los diez mandamientos formulados en el *Libro 2º, cap 20* de Moisés, son derecho positivo.”¹⁰¹

Las normas de conducta estatuyen lo que *debe ser*, ya que exigen una conducta que en todo caso debe ser observada, pero que, de hecho, puede no llegar a realizarse ya que el positivismo parte del supuesto de que toda persona nace libre y pueden optar por violar la ley o acatarla. En ese sentido, la validez de las leyes naturales depende de las relaciones necesarias y se haya supeditada a la experiencia empírica. En cambio, la validez de las normas de conducta es independiente de la experiencia empírica, pero no de la forma en que cada

¹⁰¹ Ídem.

precepto es creado, en ese sentido depende de un proceder intrínsecamente obligatorio.¹⁰²

Eduardo García Máynez, explica lo que implica la creación de los preceptos obligatorios, al señalar que la Constitución de un país estatuye qué reglas debe observar el legislador ordinario cuando legisla y que estas leyes se refieren a la forma del proceso legislativo. Si el proceso legislativo se lleva a cabo conforme a las leyes de creación, el precepto legal es válido. Para el positivismo, la validez de una norma, no depende de la justicia, sino que en el hecho se cumplan las exigencias del proceso legislativo, en consecuencia, es posible crear preceptos injustos, pero válidos.¹⁰³

La justicia ha sido el tema que ha desatado más críticas hacia el positivismo kelseniano, en la medida en que el objetivo de la teoría pura del derecho ha sido extraer de la doctrina jurídica los preceptos metafísicos. Lo que implica ignorar las especulaciones religiosas que buscan el origen del derecho en la voluntad trascendente. De ahí que Kelsen explique qué entiende por derecho:

Por *derecho* entendemos en este ensayo un orden *normativo*, que se propone provocar una conducta humana determinada mediante la prevención de que en el caso de producirse una acción contraria, quiere decir, la llamada conducta contraria al derecho o delito, la consecuencia será un acto coactivo, al que se conoce con el nombre de sanción. En ese sentido, el derecho es un “orden” coactivo [...] El que una norma jurídica “valga” significa que debe ser cumplida y que, en caso de no serlo, *debe ser aplicada*.¹⁰⁴

De modo que, para los positivistas, los derechos son producto de la voluntad humana y no son inherentes al ser humano, es decir, no son un hecho dado por la naturaleza. En consecuencia, Kelsen reconoce dos fuentes

¹⁰² Cfr. García Máynez, Eduardo, *Introducción al Estudio del Derecho*, 63ª. ed., México, Porrúa, 2011, pp.5-8.

¹⁰³ Cfr. *Ibidem.*, p. 8.

¹⁰⁴ Kelsen, Hans, *op.cit.*, pp. 131-143.

principales del derecho y en ese sentido divide el derecho en legislado y consuetudinario.

El derecho legislado se compone de normas creadas mediante actos humanos de voluntad dirigidos conscientemente a ese fin, de tal manera que dichas normas constituyen los sentidos de los actos. Por lo tanto, el derecho legislado sólo puede darse en el seno de una colectividad que posee órganos activos, por lo menos, una autoridad suprema o un jefe.¹⁰⁵

Ahora bien, el derecho consuetudinario es reconocido por el autor como una fuente de creación del derecho, tanto en las comunidades jurídicas primitivas y en las comunidades jurídicas desarrolladas técnicamente. Porque tiene un fundamento *psicológico*, y, por lo tanto, también es considerado como el sentido de los actos de voluntad que “consiste en que durante un tiempo largo, los hombres miembros de una comunidad jurídica, dadas ciertas condiciones iguales, se comportan de una manera igual, bajo la impresión de que así deben comportarse (*opinio necessitatis*)”.¹⁰⁶

En consecuencia, para el positivismo propuesto por Kelsen hay dos formas de creación jurídica, ambas producto de la voluntad de los hombres; pero, dentro de su doctrina jurídica, que sean creación humana no significa que tengan la misma validez. En la medida en que la validez del derecho consuetudinario debe ser comprobada por órganos competentes para su aplicación. En este punto, se puede apreciar la tendencia liberal que tiene la doctrina positivista en mención, ya que la costumbre no necesariamente constituye el derecho, sino que debe ser reconocida por órganos jurisdiccionales, ya que éstos tienen como función principal imponer normas jurídicas individuales.

Ahora bien, no toda costumbre tiene que ser materia jurídica, pero qué sucede con aquellas que en cierta medida reproducen un orden distinto al jurídico en la comunidad en donde se práctica; de algún modo crea una dinámica similar

¹⁰⁵ Cfr. Ídem.

¹⁰⁶ Ídem.

a los derechos y a las obligaciones. Pero esas costumbres no son reconocidas por el órgano jurisdiccional y de hecho hasta las prohíbe. En consecuencia, vale preguntar ¿cuál es el fundamento de validez de una norma? Es decir, si la costumbre por sí misma no puede ser considerada como derecho, porque tiene que ser reconocida por el órgano jurisdiccional, ¿qué la condiciona? ¿Qué justifica que un hombre o toda una comunidad entera deba de obedecer un orden y no otro? Puesto que el sistema kelseniano carece de fundamentos metafísicos y por ende la justicia no funge como uno.

Al respecto Kelsen señala que:

El fundamento de validez de una norma sólo puede encontrarse en la validez de otra norma. La norma que representa el fundamento de validez de otra es caracterizada, metafóricamente, como una norma superior en relación con una inferior. Puesto que pareciera que la validez de una norma pudiera fundarse en el hecho de haber sido establecida por alguna autoridad, sea un ente humano o sobrehumano [...] El hecho de que alguien ordene algo no es fundamento para considerar a la orden como válida, es decir, como una norma que obligue al sujeto al que la norma se dirige. Sólo una autoridad competente puede establecer normas válidas, y esa competencia sólo puede basarse en una norma que faculte a imponer normas. A esa norma se encuentran sujetos la autoridad facultada para dictar normas, como individuos obligados a obedecer las normas que ella establezca.¹⁰⁷

En el texto, Kelsen encuentra complicaciones para determinar la causa que justifique la superioridad de una norma. Al respecto se limita a señalar que “la búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede proseguir hasta el infinito, como la búsqueda por la causa de un efecto. Tiene que concluir en una norma que supondremos la última, la suprema. Como norma suprema tiene que

¹⁰⁷ Kelsen, Hans, *Teoría pura del Derecho*, 2º ed., trad. Roberto J. Vernengo, México, UNAM, 1982, pp. ,201-202

ser *presupuesta*, dado que no puede ser impuesta por una autoridad tendría que basarse en una norma aún superior.”¹⁰⁸ Lo que da lugar a una *Grundnorm* a una norma fundante básica y cuando todas las normas se remiten a ella, se constituye un sistema de normas, o sea, un orden normativo.

En un texto titulado *Dios y Estado*, al parecer, Kelsen siguió analizando el posible origen de la *Grundnorm*, con el objetivo de evitar cualquier elemento metafísico, realizó una interpretación de Dios y Estado como aquellos entes generadores de derecho y de las causas que motivan a las personas a obedecer determinado orden que nos antecede. Para tal propósito apoyó sus argumentos desde la psicología y analizó en paralelo, aspectos del orden religioso (Dios) y aspectos jurídicos políticos (Estado). El autor trata de explicar cómo entiende la relación que surge de estos dos órdenes con el sujeto individual, es decir, con el yo. Encontrando que el sujeto se siente parte de algo superior que condiciona y posibilita su propia existencia como miembro, y ante lo cual se suscita un sentimiento de dependencia; a esta relación de dependencia y subordinación del propio yo, le corresponde necesariamente la representación de una autoridad que instruye el instrumento social, la obligación o el vínculo social, autoridad en forma de la cual la sociedad se implanta en la conciencia del individuo.¹⁰⁹

En consecuencia, en la vivencia religiosa el sujeto obedece porque cree en una autoridad situada por encima del individuo que condiciona su existencia y determina su comportamiento ante la cual siente una dependencia; por otro lado, la autoridad normativa es explicada por medio de la psicología.

De ahí que Kelsen encuentre un paralelismo en el problema religioso y en el problema social ya que al analizar la manera en que Dios y la sociedad, lo religioso y lo social son vividos por el individuo, se pone de manifiesto que las líneas directrices de su estado de ánimo son idénticas en ambos casos. Porque si se les quita la máscara a los actores de la representación religiosa o social en la

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 203.

¹⁰⁹ *Cfr.* Kelsen, Hans, “Dios y Estado”, *Logos*, trad, Jean Hennequin, tomo II, 1922-23, pp. 261-284, Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/970/13.pdf>, [Consultado: 13/07/2020.]

escena política, deja de ser Dios el que recompensa y castiga, deja de ser Estado el que condena y hace la guerra: son hombres quienes ejercen violencia sobre otros hombres, porque si esas máscaras se caen y hacemos una abstracción de las mismas renunciamos justamente a esta interpretación específica en la cual consiste exclusivamente aquello que llámanos religión o sociedad¹¹⁰.

De este análisis, señala el autor, que nos queda una enseñanza metodológica: al observar a través de las máscaras se pueden apreciar desnudos de las almas y los cuerpo en su necesidad natural y su determinación causal, y esta manera de observar ha sido el método adoptado tanto en la psicología y la biología orientadas hacia las ciencias naturales. Tal enfoque no considera ni la religión, ni la nación, ni el Estado. Pues estas son sólo ideologías específicas que enmarcaran los hechos reales.¹¹¹

Sobre esto último, es posible realizar algunas puntualizaciones. Pues si bien, su análisis psicológico en cierta medida fue inspirado en Freud, es por ello importante recordar la polémica que generó su pensamiento al ser él uno de los autores que ha ocasionado una de las tres grandes heridas narcisistas en la cultura occidental: "la herida impuesta por Copérnico; la herida hecha por Darwin cuando descubrió que el hombre descendía del mono; y la herida que ha ocasionado Freud cuando él mismo, a su vez descubrió que la conciencia nace en la inconciencia."¹¹² Con esto lo que cabe resaltar es que las posturas positivistas interpretan el mundo medido por el método de las ciencias de la naturaleza, porque creen que es el único que está libre de toda ideología y metafísica. Pero el debate en contra del positivismo ha puesto en cuestión la universalidad de la verdad, la unidad del método científico, entre otros elementos de los que parte el positivismo, dando lugar a otro modo de interpretación en donde es posible la multicultural entendida como maneras diferentes de

¹¹⁰ Cfr. Ídem.

¹¹¹ Cfr. Ídem.

¹¹² Foucault, Michel, *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx*, S.N.E., Buenos Aires, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976, p.10.xdx

interpretar, conocer, entender, ordenar y vivir el mundo. Rompiendo con aquella noción de cultura en sentido universal en la cual la existencia de diferentes culturas era entendida como grupos sociales que progresaban hacia mejor a diferente ritmo, por lo cual había grupos más civilizados que otros.

Ahora bien, el motivo de emplear el texto de *Dios y Estado* de Kelsen, tiene como objetivo observar dos aspectos: como el autor al tratar de mostrar el fundamento de la validez de la norma, llegó a la conclusión de que la norma fundamental es un acto de poder que impone un orden y en ese sentido somete a los hombres. La segunda observación versa respecto a la *actitud* con la que está realizando el juicio, en la que le atribuye el mérito al método de las ciencias naturales como el medio idóneo para llegar a la verdad sin desviarse con ideologías; y, en cierta medida ha sido debatido por distintos filósofos de la ciencia como Lakatos y Paul Feyerabend. Porque Kelsen está criticando ciertas ideologías sin aludir que sus juicios también están partiendo de una ideología que cree en la neutralidad del conocimiento científico, como sí éste prescindiera de una ideología. En este sentido es que los filósofos de la ciencia en mención también le han quitado la máscara a la ciencia.

Al respecto Lakatos realiza un interesante análisis del problema de la demarcación a través del estudio de la historia del pensamiento que “muestra que muchas personas han sido convencidos creyentes de nociones absurdas”¹¹³. Estas creencias pueden ser confirmadas o refutadas en el transcurso del tiempo y el devenir histórico. El autor señala que en ocasiones uno de los criterios para calificar de verdadero-falso, válido o inválido es la intensidad de nuestra creencia. Por otro lado, Feyerabend expresa su deseo por defender la sociedad de la ciencia y no sólo de la ciencia sino de toda idea que delimite la libertad, pues él niega que la ciencia sea la poseedora de la verdad, también cuestiona la función que tiene la verdad para imponerse como dogma y en ese sentido delimita la libertad de pensamiento.

¹¹³ Immer, Lakatos, *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*, S.N.E., Madrid, Alianza, 1989, p.9

En esa medida señala que la ciencia es una ideología más entre un universo de ideologías y con el fin de subrayar esta “categoría” inicia el texto con el subtítulo de *Cuentos de Hadas* señalando al respecto que “Todas las ideologías deben verse en perspectiva. No hay que tomarlas en serio. Debemos leerlas como cuentos de hadas que tienen muchas cosas interesantes que decir, pero también contienen mentiras perversas, o como prescripciones éticas que pueden ser útiles reglas aproximativas pero que son letales si se sigue al pie de la letra.”¹¹⁴ En esa cita podemos observar la preocupación del autor respecto al sentido ético, político y jurídico que implica tomar como verdadero e incuestionable cualquier tipo de ideología, poniendo entre paréntesis su carácter universal y necesario.

Las consecuencias de hacerlo con la intención de enseñar, educar e instruir a la sociedad solo para repetir las verdades incuestionables y en ese sentido homogenizar el universo de perspectivas e ideologías en aquella que se guía únicamente bajo el rigor de los métodos que nos conducen a la verdad y en ese sentido tenemos la obligación de corregir a aquellas ideologías que guían su actuar con ideas erróneas o equivocadas, es una actitud que el autor reprocha y subraya como ir en contra de la libertad.

Para el autor “el progreso de la ciencia, de la buena ciencia, depende de las ideas nuevas y de la libertad intelectual: la ciencia muy a menudo ha avanzado por la obra de extraños”¹¹⁵ Esos extraños son aquellas personas que no descubren o ven el mundo bajo los criterios científicos previamente establecidos por la comunidad científica, pero la historia ha mostrado en virtud de esas personas que se han negado a creer y seguir sin cuestionar los criterios científicos, es la manera en que la ciencia ha tenido sus mayores revoluciones científicas. Para demostrarlo, nos invita a revisar los múltiples ejemplos que se han dado tras el devenir histórico. En esa medida es que el autor fomenta la libertad, “pues la ciencia dirigida por agentes libres parece mucho más atractiva

¹¹⁴Hacking, Ian, *Revoluciones científicas*, S.N.E., México, Fondo de Cultura Económica, 1981. P. 294

¹¹⁵ *Ibidem.*, p. 310.

que la ciencia de hoy que es gobernada por esclavos de instituciones de la <<razón>>”¹¹⁶

Es en este contexto del debate que el positivismo es criticado, y fue dando lugar a distintas doctrinas filosóficas, como el constructivismo. Georges Canguilhem, es uno de los críticos del positivismo. Había advertido la necesidad de caracterizar el fenómeno científico como una actitud, como una toma de posición dentro de un debate. En cierta medida la ciencia elabora dentro de su realidad discursiva una actitud, en ese sentido, la actitud de la ciencia es la formalización de una cuestión.¹¹⁷ La cuestión a la que el autor alude es la del *concepto*. Porque los conceptos no sólo se crean, sino que se van imponiendo o reconociendo; en consecuencia, es que se da una lucha de conceptos. Se está analizando el modelo positivista, el cual se justifica constantemente en el método científico que tiene la actitud de descubrir lo verdadero.

Esta crítica ha sido parte fundamental de distintas doctrinas filosóficas como lo es la hermenéutica, la teoría crítica, el constructivismo, etc. Que constantemente han cuestionado la creación del conocimiento verdadero en sentido universal porque critican la posibilidad misma del conocimiento universal y verdadero. Partiendo de estas corrientes filosóficas es que se ha ido minando el reconocimiento de una única verdad, de un único sentido hacia mejor, de una única forma de valorar.

En ese sentido, se entiende el positivismo, no como el método para encontrar lo verdadero, sino como el modelo que impone su versión de verdad a través del discurso de aquella ciencia que tiende a homogenizar o a generalizar, porque al hacerlo se anulan las singularidades. Situación que se ha advertido como un obstáculo para el pensamiento científico.

Gastón Bachelard realizó varios análisis epistemológicos para mostrar que la observación de los hechos no es neutral, sino que la observación siempre tiene

¹¹⁶ Ibídem., pp. 310-311

¹¹⁷ Macherey, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Amorrortu editores, 2009, p. 43

una intencionalidad. No percatarse de ello, sería un obstáculo epistemológico. Al respecto Bachelard señala lo siguiente:

Uno de los obstáculos epistemológicos relacionados con la unidad y poder de la naturaleza, es el *coeficiente de realidad* que el espíritu precientífico atribuye a todo lo que es *natural*. Hay en esto una valorización indiscutida, invocada sin cesar en la vida diaria y que, en definitiva, es una causa de confusión para la experiencia y el pensamiento científico.¹¹⁸

Este concepto, fue implementado por el autor, para señalar las cuestiones que dificultan el desarrollo de la ciencia al momento de recolectar datos. Porque es una actitud que no se ha puesto en cuestión, ya que se piensa que es el único que “está libre” de intencionalidad. Por lo cual constituye un problema psicológico, siendo éste, a los ojos del autor, uno de los mayores obstáculos para la ciencia al no reconocer que el conocimiento se encuentra mediado por prejuicios que se encuentran adheridos a la pretensión de unificar los criterios del entendimiento cuya intención es la obtención de un conocimiento libre de metafísica. Sobre este punto el autor precisa que:

La necesidad de generalizar hasta el extremo, a veces mediante un solo concepto, arrastra a ciertas ideas sintéticas que están lejos de perder su poder de seducción. Con todo, en nuestra época, cierta prudencia retiene al espíritu científico. Ya no quedan sino filósofos que buscan, sí no la piedra filosofal, por lo menos la idea filosófica que ha de explicar al mundo. Para el espíritu precientífico, la seducción de la unidad de explicación mediante un solo carácter es todopoderosa.¹¹⁹

De ahí, que otro obstáculo epistemológico, para el autor, sea la búsqueda de la unidad. Ya que esta pretensión científicista de obtener un método único y un principio único que articule teorías, fenómenos, etc., es un error que encuentra

¹¹⁸ Bachelard Gastón, *La formación del espíritu científico*, 23ª. ed., Trad. José Babini, México, Siglo XXI, 2000, p.108.

¹¹⁹ *Ibidem*. p.113.

desde el periodo pre-positivista y en el positivista. En ese sentido, la observación, aunque sea mediada por el método científico, no es neutral, porque se encuentra inmersa en un sistema de teorías científicas que constituyen el horizonte de sentido de aquello que se observa. Por consiguiente, tanto el dato como el problema científico que el investigador recopila son una construcción teórica.

Por consiguiente, se puede entender a la verdad como un efecto de la conformación discursiva producida por un concepto. No hay verdad sin la forma en la cual un concepto engarza distintas teorías para darle realidad a algo. No es que no existiera la realidad, pero existe como objeto científico cuando existen los conceptos que la explican y determinan.

El concepto perpetúa la distribución poética del mundo organizada por la positividad de la imaginación bachelardiana, pero se instaura en una historia por encima de todo sujeto. De modo que el concepto es para el autor, el eje fundamental de las ciencias porque a partir de él se articula la experiencia misma de ese sujeto.

Canguilhem restablece la idea bachelardiana de abstracción que se caracteriza por ser producto de la imaginación, pero a diferencia de Bachelard, señala que la abstracción no procede de la imaginación, sino del *entorno social*.

Este aspecto es muy importante porque va ir cambiando radicalmente la constitución del sujeto, que ha sido el fundamento epistemológico de la modernidad. A diferencia del sujeto moderno, para Canguilhem el fundamento del conocimiento verdadero no surge únicamente de la *razón* del sujeto, sino que es producto de un *constructo social*. En consecuencia, el autor rompe con la idea de un sujeto aislado y reconoce que la abstracción no procede de una potencia imaginaria de un sujeto, sino que procede de la potencia imaginaria del entorno social en el cual se organizan las redes discursivas, prácticas y técnicas de la realidad. El sujeto entonces, es efecto de las determinaciones conceptuales en las cuales se produce el mundo. De manera que, sin la idea del sujeto, se

rompen las condiciones de la experiencia que había dado lugar la tradición de occidente al sujeto.

En la medida en la que, el concepto es el elemento constitutivo de la experiencia en tanto que retiene la fracción de la imaginación, se puede entender el contexto en el cual el sujeto deja de ser el referente material en la construcción de la experiencia y por tanto hay una despedida del sujeto. Aunado a ello la materia abstraída del concepto nos indica el carácter lingüístico discursivo de la experiencia científica, por lo tanto, nos acerca a razonamientos constructivistas que entenderán la discursividad como el elemento necesario en la constitución de la verdad. En consecuencia, al ser el concepto el elemento de la reflexión, el plano epistemológico cambia y la propuesta del autor parte del supuesto que del análisis de conceptos se puede entender cómo se organizan los discursos que constituyen nuestra realidad.

Teniendo un bosquejo de algunos argumentos en contra del positivismo se podrá explicar el análisis que hace Canguilhem respecto de lo normal y lo patológico con la finalidad de poder dilucidar los motivos por los cuáles el derecho impartido por el Estado no parece ser la vía idónea para entablar un diálogo intercultural. Si consideramos los factores que intervienen en la construcción discursiva y como todo discurso de algún modo participa de una lucha. Por lo que el derecho implementado por el Estado, no es neutral, sino que funge más como una herramienta que sirve para implementar un discurso determinado.

En ese sentido, el autor explica cómo dichos conceptos se han instaurado en la teoría en la técnica y en la práctica. De ahí la importancia que tiene el concepto como elemento creativo del mundo. En donde la verdad es producto de las relaciones discursivas y por tanto no es algo que tenga el atributo de verdad por sí misma.

Para ello, el autor realiza de algún modo una genealogía de los conceptos de lo normal y lo patológico para explicitar que su organización se encuentra

determinada por una situación histórica determinada. Entendiendo por normal “el efecto obtenido por la ejecución del proyecto normativo, es la norma exhibida en el hecho. Desde el punto de vista fáctico, existe pues entre lo normal y lo anormal una relación de exclusión.”¹²⁰

Lo que muestra el autor tras el análisis de lo normal y lo patológico, es que estos conceptos contienen un modo de entender la vida, en la medida en que a través de ellos es posible organizarla y determinar condiciones de posibilidad de la misma. De ahí la importancia del análisis del autor, porque lo que señala es que los conceptos configuran técnicas, instituciones y teorías. Y la normalización es un ejemplo que lo explicita. Sobre este punto el autor señala:

Pero si se mira bien, la normalización de los medios técnicos de la educación, de la salud, de los transportes de personas y de mercaderías, es la expresión de exigencias colectivas cuyo conjunto, incluso si falta una toma de conciencia por parte de los individuos, define en una sociedad histórica dada su manera de referir su estructura y o quizás sus estructuras, a lo que considera que es su bien propio¹²¹.

A partir de esta conclusión empieza a minar el concepto del sujeto moderno con lo cual, el concepto de lo normal y lo patológico no se limitaban al plano de la medicina, sino que guardan su realidad en el modo en el que ambos conceptos son vividos socialmente. Ejemplo de ello se puede apreciar en el plano epistemológico, pues una de las características del positivismo era que todo conocimiento científico debía partir de hechos reales y posibles de comprobar a través del método científico porque éste carecía de prejuicios cuya base se encuentra principalmente en la experiencia, la cual tenía su justificación en la facultad racional del sujeto que le permitía el acceso al conocimiento verdadero. En ese orden de ideas el sujeto era el que conocía su realidad, porque la realidad

¹²⁰ Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, trad. de Ricardo Potschart, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 191.

¹²¹ *Ibidem.*, p.186.

se piensa que está dada. En cambio, con las otras posturas filosóficas cambian el plano epistemológico y reconocen que el conocimiento no es únicamente lo que como sujetos cognoscentes aprehendemos de la realidad, sino que también somos sujetos creadores de sentido y por tanto que todo tiene un contexto específico que va a determinar el significado y sentido de los objetos de conocimiento.

De hecho el autor hace una reflexión referente a la función del derecho, en donde "lo normal descende de una norma superior por delegación jerarquizada"¹²² En este punto, Canguillem alude a la obra *Teoría pura del derecho* de Kelsen, quien sostiene que la validez de una norma jurídica depende de su inserción en un sistema coherente, un orden de normas jerarquizadas, que extraen su poder obligatorio de su referencia directa o indirecta a una norma fundamental. Con lo cual no imposibilita justificar la posibilidad de la relatividad de las normas jurídicas. Canguilhem explica que, la norma de las normas sigue siendo la convergencia, pues ¿cómo podría ser de otra manera si el derecho no es más que la regulación de la actividad social?¹²³

A partir de esta manera de entender lo verdadero, lo universal, al sujeto cognoscente; se pone en cuestión las demarcaciones éticas y se pierde una claridad en los conceptos de lo bueno y lo malo. Cuyo entendimiento que tenemos de los mismos se encuentra puesto en los ordenamientos jurídicos. Pues si se pena el robo, se tiene implícita la idea de que está mal robar porque el robo tiene sentido cuando se tiene un reconocimiento a la propiedad privada. Es en ese horizonte de sentido donde un robo tiene lugar. Pues no se puede robar algo sin que exista el concepto de propiedad. Ejemplos en este sentido pueden encontrarse en todo el ordenamiento jurídico. Por ello, Canguilhem, entiende a los conceptos como disputas políticas en los seres humanos.

En ese sentido, la historia de un concepto alude al modo en el cual un discurso político se apropia de las formas en las cuales se va a determinar lo

¹²² *Ibidem.*, p.195.

¹²³ *Cfr. Ibidem.*, pp.196-197.

normal y lo patológico, así como también de lo que se debe de entender como bien común, lo permitido y lo prohibido, etc.

Al determinarse estos conceptos, también se está determinando la manera en la que se debe de organizar la vida en la política. Es decir, que se imponen límites en los cuáles la vida debe ser vivida. Esto significa que lo normal en cuanto a categoría es siempre un concepto en disputa política; ya que su determinación configurará las decisiones políticas de una sociedad. Esto significa que lo normal es extensión y exhibición de la norma. Pues se da una norma de vida y a partir de esa norma se instituye lo normal. De ahí que la norma va a definir la manera en la que se constituye la normalidad. Cuando una norma se instituye también se instituye la organización y la orientación que va a tener la vida y en última instancia por eso la norma es política. La norma construye, reglas, teorías, técnicas y especulaciones sobre la normalidad y el modo de vida en la normalidad.

De ahí la relación tan estrecha que Foucault guarda con Camguilhem con sus ideas de biopolítica y biopoder y de su obra *El orden del discurso* al señalar.

Si he querido aplicar un método similar a discursos distintos de los relatos legendarios o míticos, la idea me vino sin duda de que tenía ante mis ojos los trabajos de historiadores de las ciencias, y sobre todo de Canguilhem; a él le debo haber comprendido que, [...] se podía, se debía, hacer historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales.¹²⁴

Sólo para recordar, lo que Foucault entiende cuando habla del cambio de *una anatomopolítica* a una *biopolítica*. Esta última alude al derecho que tiene el Estado de intervenir “para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida”¹²⁵. La biopolítica para Foucault, es un término que describe los

¹²⁴ Foucault Michel, *El orden del Discurso*, trad. Alberto González Troyano, Argentina, Tusquets Editores, 2005, p.69

¹²⁵ Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 224-225.

mecanismos implementados para la regularización de la vida, a partir del desarrollo de tecnologías que no se centran en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que procura controlar, modificar su probabilidad o en todo caso compensar sus efectos¹²⁶ Un aspecto importante es que la biopolítica y el biopoder fueron factores previos a la consolidación del Estado-nación moderno, pues una de las características del mismo es que la vida es un interés constitutivo de luchas políticas y sociales. Por otro lado, la biorregulación es entendida por el autor como el inicio del Estado que se conforma por dos series: “La serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *órgano-disciplina* de la institución, y por otro lado un conjunto biológico y estatal.”¹²⁷

Ya en su cátedra del orden del discurso va a enseñar cómo el discurso engarza, determina y organiza la manera en la que se instituye una relación social. Esta relación es entendida a partir de una lucha entre distintos conceptos que pretenden instaurar el orden a partir de sus determinantes. Por consiguiente, el discurso es un juego inscrito al poder, y por lo tanto es siempre una organización a través del poder. Es decir, si todo es una disputa conceptual y si cuando hacemos una historia del concepto lo que estamos haciendo es en realidad una historia de cómo se disputa el poder cuyo objetivo es generar un marco científico o un marco de realidad social.

Foucault, años más tarde entenderá esta enseñanza y la potenciará en el texto *El orden del discurso*. En el que tratará de instaurar una idea de poder en la cual éste no se tiene ni se da, sino que se ejerce a través de las diversas tramas discursivas que se engarzan y se anudan. Por lo que no hay una sustancia del poder, sino que hay modos de relación y ejercicio del poder. De modo que por medio de un discurso hegemónico se regulan las relaciones sociales, las cuales

¹²⁶ Cfr. *Ibidem.*, p. 224.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 226.

determinarán la manera en la cual los seres humanos deben de vivir su experiencia como personas.

Ahora bien, encuentro que Kelsen coincide con estos autores en que el derecho es creación de los hombres, que las normas de conducta son independientes de la experiencia empírica, ya que su aplicación depende de un poder intrínsecamente obligatorio. En consecuencia, el autor de modo alguno responsabiliza a los hombres de la creación e implementación del orden jurídico, al señalar que ese orden es producto de la voluntad de los mismos. Por ello, vale preguntar ¿la voluntad de qué hombres? ¿De todos? Pues la inclusión de la totalidad de los hombres, ¿Acaso no sería un acto arbitrario? Si bien, el autor señala dos fuentes de derecho: la costumbre y el derecho legislado. Pero en el caso del multiculturalismo el derecho que se impone es uno legislado cuyo propósito es modificar ciertas prácticas, tradiciones, usos, costumbres de las minorías étnicas a las que se pretende adscribir a un orden jurídico determinado que atiende a un orden cultural específico.

Kelsen analiza el aspecto psicológico que nos motiva a obedecer un orden que nos antecede, en su texto *Dios y Estado*, señala a estos dos factores como elementos constitutivos del orden social que antecede al sujeto y el cual influiría en la voluntad del mismo. Es decir, pareciera que su teoría está dirigida para una comunidad monoteísta en específico la cristiana y en específico esta sociedad ha heredado muchos aspectos políticos a los actuales Estados Nación. Pero qué pasa con aquellas sociedades que no se rigen con el mismo el orden jurídico. ¿Cómo se adscribiría a dicho orden si ese orden no le antecede? Según Mauricio Beuchot, lo haría a través de un diálogo intercultural, cuya condición de posibilidad es que antes de entablar el diálogo, se acepten y reconozcan los derechos humanos.

Pero Kelsen nos da la respuesta en el texto en cita, que tanto Dios y el Estado son sólo máscaras y que voluntad que rige el orden del deber ser no es otra que la de hombres dominando hombres. En función de la descripción kelseniana es que puedo encontrar en el derecho actual varios rasgos

positivistas. A pesar de que distintos doctrinarios jurídicos han realizado críticas al positivismo, queriendo plantear maneras distintas de entender o idealizar al derecho, en la práctica, en México, se puede observar, que se sigue entendiendo a las leyes en sentido positivista. Si bien, el cambio es que en la actualidad las leyes se interpretan, lo cierto es que dicha interpretación para poder ser aplicada debe ser positivada por medio de una jurisprudencia¹²⁸.

Similar a Kelsen, Canguilhem sitúa al sujeto dentro del entorno social, que lo afecta de cierta manera, ya sea para obedecer o para adoptar un orden de lo cultural que lo antecede de manera voluntaria. A pesar de esta coincidencia, Kelsen sigue pensando en el sujeto moderno, el cual es el fundamento esencial de las posturas liberales. En cambio, la postura a la que se podría identificar a Canguilhem, por romper con la idea del sujeto occidental, podría acercarse más a la postura comunitarista. En ese sentido, ya no hay como tal un orden único que determina lo bueno, lo malo, lo prohibido, lo permitido, lo normal, lo patológico, etc. Sino que todos los conceptos de alguna manera participan de una determinada construcción discursiva que lucha por su reconocimiento con el fin de imponerse, pues cada discurso contiene un modo específico de entender la vida. Ya que como señala Canguilhem, la normalización es la expresión de exigencias colectivas que define a las personas en una sociedad histórica y determina la manera en la que se organiza la vida de las mismas en una determinada sociedad que participa de un discurso.

3.2. El conflicto social.

Hablar del conflicto social, ha sido relevante en la filosofía de la modernidad. Pues ella entiende que el sujeto es autónomo y libre. Es en nombre de la libertad que se da una lucha por la autoconservación. Si bien el conflicto social es un enfrentamiento entre dos o más entidades político- colectivas que se contraponen para imponer sus valores, para ganar poder o recursos, etc. Lo relevante del

¹²⁸ Aquí utilizo jurisprudencia entendida como el conjunto de principios, razonamientos y criterios que los juzgadores establecen en sus resoluciones, al interpretar las normas jurídicas; al esclarecer el sentido y alcance de éstas o al definir los casos no previstos en ellas.

conflicto social es que afecta la estructura y el orden cultural. Esta manera de analizar la dinámica social tuvo mucha relevancia desde que Hegel en sus escritos tempranos de Jena, rescata un análisis de las transformaciones de las relaciones sociales, cuya base es el modelo de pensamiento de la lucha social tanto de Hobbes como de Maquiavelo, pero a diferencia de ellos, Hegel se opone a las teorías atomistas que configuraban la tradición del derecho natural, cuyo error a ojos de Hegel era su “mismo enfoque de fondo: tanto el tratamiento <<empiristas>> como el <<formal>> del Derecho natural, el <<ser del singular>> se presupone categorialmente como <<lo primero y lo más alto>>”¹²⁹ El problema de estos principios, es que se presupone la existencia de sujetos aislados unos de otros, lo que imposibilita una unidad ética entre los hombres, que se les ha de añadir desde fuera, como <<algo extraño>> ; esta visión tiene como consecuencia que una <<comunidad de los hombres>> sólo puede ser pensada según el modelo abstracto de la <<unidad de muchos>> , es decir, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme una unidad ética¹³⁰.

A diferencia de esta idea, Hegel intenta explicar la sociedad como totalidad moral, inspirado por un pasaje de Aristóteles el cual dice: “que el pueblo[...] es – según la naturaleza- más que el singular aislado no es nada autónomo, debe, como las partes, ser en unidad con el todo”¹³¹ con base en las antiguas ciudades-estado, en donde los ciudadanos de la comunidad podían reconocer una expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad, a través de una entidad comunitaria ideal, en la cual se represente el concepto de una totalidad ética, a través de la libertad de lo general a lo individual, es decir, que la vida pública se da a partir de la de todos los singulares y no desde la libertad privada. “Hegel se ha preguntado de qué instrumentos categoriales ha de disponerse para que con su ayuda sea posible la construcción filosófica de una organización social que, en

¹²⁹ Honneth Axel, *La lucha por el reconocimiento*, S.N.E, trad. Manuel Ballester, Barcelona, Crítica, 1997, .p. 21.

¹³⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 22

¹³¹ *Ibidem.*, p. 24

el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética,¹³²

Honneth va a utilizar el pensamiento de Hegel, con la finalidad de rescatar el concepto de *libertad*, interpretado en lo que él mismo denomina una "Gramática moral", basada en el concepto de *reconocimiento*.

El concepto de libertad del idealismo alemán es deudor del concepto kantiano de autonomía, en ese sentido, la libertad no indica el goce de una esfera netamente privada, sino que se circunscribe al ser autónomo, aquél que se determina a sí mismo.

Sin perder de vista, que la diferencia entre el idealismo alemán y Kant, no radica en la manera en la que entienden ese proceso de auto-determinación sino cómo entienden la constitución de esa autonomía como un atributo que nos va distinguir a los seres humanos. Lo que se busca es un elemento constitutivo de las personas cuya validez no pueda ser cuestionada. Afirmar que la autonomía no se constituye en acto autorreflexivo, quiere decir que se constituye por medio del *conflicto social*, solamente a través de él se va a constituir la autonomía y al mismo tiempo va a irse colmando de contenido. Lo que Honneth señala es que sin conflicto social no podemos ser autónomos ni podemos establecer qué instituciones requieren garantizar esa libertad entendida como autonomía. De modo que transforma la manera en la cual se ha entendido la filosofía política al indicar que, al revisarla, se puede apreciar políticas cuya finalidad radica en evitar el conflicto, la pugna o en justificarlo.

Pero la filosofía política siempre va a pretender evitar el conflicto, pues si se minimiza se aumenta la estabilidad política, entre menos conflicto mayor legitimidad. En consecuencia, el conflicto social para este autor es lo que posibilita la libertad, pues genera un enfrentamiento que gira en torno al reconocimiento de la imagen que se tiene de sí mismo.

¹³² Ídem.

Una de las características de la modernidad es que nuestra identidad como individuos no está dada, no es un dato que fuera evidente de suyo; su conflicto radica en que a los sujetos se les despojó de la certeza inmediata acerca de quiénes son, qué se espera de ellos, cuál es el lugar que ocupan en el orden social, todo eso se ha diseminado. Únicamente se tiene una idea de uno mismo si los otros afirman esa representación. La pugna surge cuando no todos la aceptan, lo cual constituye un conflicto en torno a pretensiones de reconocimiento. Lo que se busca es ser reconocido por los otros en la acción social, por eso es una gramática moral. Así como la gramática reconstruye las reglas implícitas en el uso del lenguaje, lo que hace Hegel es reconstruir el proceso implícito de la formación de la identidad de los sujetos en la modernidad. En ese orden de ideas, es que a partir del conflicto social podemos afirmar que la imagen que tenemos de nosotros mismos en la actualidad es de hombres libres e iguales, por ende, nos representamos a nosotros mismos de esa forma.¹³³

Buscando así categorías que se moldeen a partir de la conexión social de los sujetos y las encuentra en los lazos éticos. Partiendo de ese supuesto, Hegel va a intentar explicar cómo se pasa de una eticidad natural a una absoluta. El camino para llegar a la eticidad absoluta, es lo que Honneth quiere recuperar, pues en él, se da la *lucha por el reconocimiento*, y es esta la descripción del “proceso social, que lleva a un incremento de socialización en el sentido de una descentralización de las formas de conciencia individual”¹³⁴ De modo que la autonomía no se constituye en un acto auto-reflexivo sino por medio del conflicto social. El conflicto social es consecuencia del reconocimiento y es éste el medio para describir la estructura interna de las formas de relaciones éticas.

Para Hegel, “el movimiento de reconocimiento que subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos, separados unos de los otros”¹³⁵. Introduciendo así, un modo diferente

¹³³ Cfr. *Ibidem.*, pp. 85-99.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 42.

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 28.

de entender la lucha social como un momento ético que permea directamente en la vida social.

Ese movimiento ético, conforma el proceso que le interesa a Honneth, que surge a través de la explicación de la forma natural de la eticidad en Hegel, en donde explica que hay tres formas de reconocimiento, cuya diferencia reside en función al *cómo* y el *qué* de su conformación ética.

El primer modo de reconocimiento se da en las relaciones afectivas de la familia, en donde el sujeto es reconocido como un ente concreto de necesidades, la segunda forma de reconocimiento es el formal-cognitivo del derecho, el sujeto como persona abstracta y en las relaciones con el Estado y en tercer lugar un sujeto socializado en su unicidad.

Es en el segundo estadio en donde se van a dar las relaciones de eticidad absoluta, y la manera en la que se van relacionar es por medio de lo que Hegel denomina libertades negativas, que puede entenderse como “la negación de los ofrecimientos sociales.”¹³⁶ En donde el singular dentro de una sociedad se establece como una globalidad que se tiene que reconstruir desde la diferencia, pues de ella surgen luchas diferentes que tienen como propósito el surgimiento de nuevos conflictos y ese movimiento da lugar al proceso de reconocimiento recíproco.

El ejemplo que se expone en el texto es el <<delito>> que se entiende “como una acción que, en la medida en que está ligada al presupuesto social de las relaciones jurídicas, se da precisamente a partir de la indeterminación de la libertad simplemente jurídica de los singulares; en una acción delictiva, los sujetos hacen uso destructor del hecho que sólo están inscritos negativamente en la vida social común, en tanto que sujetos de derechos de libertad.”¹³⁷ Justo es ahí en donde Hegel deja de ahondar en la acción delictiva, pero sirve para explicar que el origen del delito es producto de un estado incompleto de

¹³⁶. *Ibidem.*, p. 31.

¹³⁷. *Ibidem.*, p. 32

reconocimiento, pues quien comete el delito no se siente reconocido en el segundo estadio de reconocimiento recíproco, pues el delincuente niega la eticidad ya conformada, situada en el plano del reconocimiento jurídico abstracto.

Honneth emplea el ejemplo del delito expuesto por Hegel, en el caso concreto del robo, el cual, tiene validez únicamente en el segundo estadio, pero es en ese estadio en donde no únicamente se describe el fenómeno del delito, sino también se lesiona al sujeto en su totalidad, pues “cada sujeto debe velar por la defensa de sus derechos y por ello, con el robo se ve amenazado en su identidad.”¹³⁸ Dando lugar a la lucha de persona contra persona, es decir lo que se pelea es el reconocimiento de un derecho, pero esa lucha se encuentra ya determinada, pues es un acto que se va a evaluar en función de una ética ya conformada que defiende el respeto social de los derechos, en cambio el delincuente defiende un interés particular. “Por eso, sólo el primero, como Hegel concluye con rapidez <<conserva la superioridad>> en la lucha ya que <<de la lesión personal hace la cosa de toda su personalidad>>.”¹³⁹ El último estadio que explica es el del honor, en donde el sujeto deviene una totalidad personal, pues es la posición que cada persona adopta de sí mismo cuando identifica tanto sus cualidades como su especificidad.

Tras la explicación de estos tres estadios, Honneth encuentra un conjunto de elementos que constituyen “el paso de la eticidad natural a una absoluta, ya que atribuye a los individuos cualidades e interacciones necesarias para ello.”¹⁴⁰ En donde la libertad negativa es el medio que crea relaciones de reconocimiento, que tendería a la conformación de una comunidad de ciudadanos libres. En donde la persona sólo es persona en función del reconocimiento de un todo.

Lo que Honneth señala es que sin conflicto social no podemos ser autónomos ni podemos establecer qué instituciones requieren garantizar esa libertad entendida como autonomía. De modo que transforma la manera en la

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 34.

¹³⁹ *Ídem.*

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 36.

cual se ha entendido la filosofía política al indicar que al revisarla, se pueden apreciar políticas cuya finalidad radica en evitar el conflicto o en justificarlo. Pero la filosofía política siempre va a pretender evitar el conflicto, pues si se minimiza se aumenta la estabilidad política. En consecuencia, el conflicto social para este autor, es lo que posibilita la libertad, pues genera un enfrentamiento que gira en torno al reconocimiento de la imagen que se tiene de sí mismo.

Una de las características de la modernidad es que nuestra identidad como individuos no está dada, su conflicto radica en que a los sujetos se les despojó de la certeza inmediata acerca de quiénes son, qué se espera de ellos, únicamente se tiene una idea de uno mismo si los otros afirman esa representación. En el plano de la acción se puede confirmar la imagen, esa representación.

El conflicto surge cuando no todos la aceptan, lo cual constituye un conflicto en torno a pretensiones de reconocimiento. Lo que se busca, es ser reconocido por los otros en la acción social, por eso es una lógica moral, que reconstruye las reglas implícitas en el uso del lenguaje, lo que hace Hegel es reconstruir el proceso implícito de la formación de la identidad de los sujetos en la modernidad.¹⁴¹

Con el concepto de reconocimiento se encuentra una vía para la filosofía de la unificación, porque solo se puede probar la validez de la libertad y la autonomía, que se transforman las relaciones de los seres humanos y se les da contenido a esos conceptos abstractos, adquiriendo igual que las instituciones una determinación. Proceso en el cual los conceptos básicos de libertad, igualdad y autonomía, adquieren forma y contenidos en la medida en que hay conflicto.

Honneth explica que, para lograr una reconstrucción de la subjetividad, es necesario renunciar a la metafísica hegeliana, lo cual implica realizar una descripción histórica y sociológica de las demandas concretas de reconocimiento por parte de los distintos procesos sociales que intervienen en el conflicto social.

¹⁴¹ Cfr. *Ibidem.*, pp. 85-89.

En cambio, si se contempla a la metafísica, está en su descripción de la modernidad, hace una explicación histórica de una subjetividad, cuya estructura ya está dada independientemente de los procesos sociales.

Al describir el proceso de la formación de la subjetividad auto-consciente, esta se manifiesta en la historia con momentos y acontecimientos especiales. Confirmando así una tendencia, una teleología que ya está dada en la conciencia. Hegel es metafísico, porque supone que la subjetividad que conoce se configura en la historia, pero lo que hace en la historia, (por medio de la acción) es desenvolver su propia teleología interna. Honneth realiza una interpretación exhaustiva de las implicaciones teórico-concienciales de la tesis proporcionada por Wildt¹⁴²:

La retroalimentación hacia una filosofía de la conciencia le permite desplazar los motivos del desencadenamiento del conflicto indiscutiblemente al interior del espíritu humano, que a su vez debe estar constituido de tal manera que presuponga para su plena realización lograr un saber conflictivo sobre su reconocimiento por otro. El individuo sólo puede proporcionarse un sentimiento de seguridad, acerca de si es reconocido por el otro, por la experiencia de la reacción práctica, con que cada uno responde a una exigencia provocativa.¹⁴³

Honneth explica a través del pensamiento de Hegel, que el proceso de constitución del sujeto moderno, surge a partir del concepto de libertad, entendida como el producto del conflicto social, que emerge como resultado del antagonismo social.

En un sentido similar, Pippin restablece el concepto de libertad, pero procede de un contexto totalmente distinto, partiendo de la interpretación anglosajona que se hace de Kant y, a partir de ahí, realiza el estudio de la obra de Hegel, ofreciendo una interpretación normativa, cuyo objeto es la libertad.

¹⁴² Cfr. *Ibíd.*, pp. 25-44.

¹⁴³ *Ibíd.*, p.41.

Tomando como base del pensamiento kantiano, el concepto de experiencia como campo normativo, es decir, que siempre se presenta de manera unitaria, continua y objetiva, lo cual significa que, si la experiencia es un campo normativo, esas normas se encuentran implícitas y pueden ser explícitas.

En otras palabras, que cuando se percibe el mundo, en principio el sujeto podría ser capaz de explicar el conjunto de reglas *a priori*, que son las que posibilitan la unidad y objetividad de ese objeto de la experiencia. Robert Pippin lo expresa de la siguiente manera:

What he wants to show is that any such putative rule must conform to conditions under which a unified, potentially self-conscious subject of experience is possible. It is this claim that, when properly analyzed, Kant thinks allows him to claim that there must be 'pure' rules that, prior to any experience, already determine what could count in general as an object of experience. If were not these 'meta-rules' determining which empirical rules could be formed, there would be only associative, unites, and so no unity of experience and no possible experience at all.¹⁴⁴

Pippin considera que el concepto de libertad es imprescindible para pensar a Hegel, pero la base es distinta, pues él se pregunta ¿Cómo podemos detectar patologías sociales?, lo que busca es explicitar de manera racional la presencia de relaciones sociales que estructuralmente produce formas de dominación. Es en esa medida que se refiere a patologías sociales, que son las formas de interacción social que frustran los procesos de reconocimiento.

One could say that Hegel's revolutionary innovation in modern political thought (together with Rousseau) was to identify kinds of social pathologies and wrongs beyond violations of rights and unequal material welfare. Issues like vanity, inauthenticity, psychologically damaging forms of dependence, manipulation in the guise of political dialogue, and collective irrationalities such as self-deceit, or harms that can occur in

¹⁴⁴Pippin B. Robert, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Reino Unido, Cambridge University Press, 2001, pp. 26-27

*what Hegel summarized as that “struggle for recognition,” were all to be treated as critical political issues.*¹⁴⁵

Al igual que Honneth y Pippin rescatan la teoría social de Hegel, que se fundamenta en el reconocimiento de sí mismo en reciprocidad con el otro, el desarrollo de este trabajo de investigación retoma únicamente la idea del reconocimiento por medio del conflicto, ambas posturas son excelentes ejemplos que muestran la dificultad del derecho de regular relaciones multiculturales. No hay que perder de vista la afirmación de Gadamer respecto a la filosofía hegeliana: “la filosofía de Hegel representa el último poderoso intento de comprender filosofía y ciencia en una sola unidad”¹⁴⁶, pues no hay que dejar de lado que estamos en una época que pone en cuestión y análisis no únicamente los fundamentos de cualquier disciplina, sino la necesidad de los mismos, aquella necesidad de extraer la esencia del mundo, de conocer el principio, el fundamento, la verdad.

Como es posible observar, la teoría del reconocimiento, en el fondo sigue tratando uno de los problemas filosóficos más antiguos de occidente. El cual consiste en que la multiplicidad se comprenda desde la unidad. Desde un principio que sea universal. La teoría del reconocimiento se circunscribe principalmente a la dignidad humana. Sobre este punto, Axel Honneth matiza bastante la relación entre el reconocimiento y la dignidad, al diferenciar el reconocimiento de las ideologías del reconocimiento. Es decir, que hay formas ideológicas y no ideológicas del reconocimiento. Este análisis versa sobre el principio de dignidad porque se parte del supuesto que tanto individuos como grupos colectivos son valiosos por sí mismos. Por tanto, son sujetos o grupos de reconocimiento. En ese sentido lo que se busca no es únicamente un reconocimiento del otro sino una inclusión. Ahora bien, sobre este punto es dónde surge la pregunta ¿quién o qué los excluye? La exclusión a la que se

¹⁴⁵ Ídem.

¹⁴⁶ Gadamer Hans-Georg, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en G. Vattimo, *La secularización de la filosofía*, 3ra. ed., trad. Carlos Caltroppi y Margarita N. Mizraji, España, Gedisa, 1998, p.12.

refiere el autor, es una exclusión normativa. Es decir, existe un orden normativo que excluye ciertos tipos de moralidad que no se adecuan a lo que se encuentra reconocido en los ordenamientos jurídicos. En este punto es que cabe preguntarse, si todas las culturas incluidas y excluidas desean ser normadas a partir del mismo ordenamiento jurídico, en otras palabras, si es el deseo de otras culturas denominadas minorías étnicas o grupos culturales pertenecer a un mismo orden.

Sobre este punto, es que el autor, se percata que sí bien en las últimas dos décadas el concepto de *reconocimiento* se ha convertido en el núcleo normativo de una multitud de esfuerzos políticos emancipatorios, con frecuencia ha sido un carácter meramente retórico que ha servido para el propósito contrario. Convirtiéndose en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos.¹⁴⁷

En ese sentido, para que el reconocimiento no represente meramente una ideología, debe configurar condiciones previas intersubjetivas que posibiliten la realización autónoma de objetivos vitales, no debe de ser una práctica que devenga en dominio o sumisión. Pues de lo contrario lo que se obtendría sería un fenómeno de normalización y se perdería todo el propósito emancipatorio, igualitario y liberador.

Honneth también es consiente que identificar o clasificar cuando se está utilizando el reconocimiento como ideología y es difícil, pero un criterio que puede ser de bastante utilidad para saberlo es cuando un grupo social se revela en contra de una práctica de la autoridad. El reconocimiento en ese sentido no tiene como objetivo (para Honneth) que aquellos grupos minoritarios se adecuen al sistema. En ese punto es que pareciera que el derecho no parece ser el medio idóneo para regular las relaciones interculturales. Porque desde la perspectiva

¹⁴⁷ Honneth, Axel, "El reconocimiento como ideología", Trad. José Manuel Moreno, *West End. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, Frankfurt, julio-diciembre de 2006, pp.51-70, Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/50223409_El_reconocimiento_como_ideologia, [Consultado: 24 /11/2021]

tanto de la teoría crítica como desde las posturas comunitaristas sería un acto de imposición. Esto es así cuando se asume la idea de que no hay una única cultura, ni un único modo de valorar la vida humana. De modo que, si se parte de una visión multicultural, el derecho de una nación atiende al carácter, formas, ideales de una cultura determinada. Ahora bien, si se reconoce la existencia de distintos órdenes culturales, y cada uno tiene distintas valoraciones de la vida en sociedad y asumiendo que el derecho es producto de una cultura y en consecuencia contiene valores reconocidos por la sociedad a la que regula; integrar valores distintos a los reconocidos por la cultura representada por la nación como un acto de inclusión, a los ordenamientos jurídicos, es de algún modo dejar de reconocer la dignidad y respetar a la cultura de la que son producto. Puesto que se estaría modificando el medio que han creado para hacer valer como comunidad su orden de lo social. Así mismo, aquellas culturas que no comparten la totalidad de las normas jurídicas, en lugar de obtener inclusión y reconocimiento, se tienen como resultado la normalización del grupo cultural y así se excluyen del orden de lo legal las prácticas culturales que sean contrarias a los derechos humanos y los tratados internacionales.

Es en ese sentido, que el reconocimiento intercultural tiene dificultades para llevarse a cabo con prácticas jurídicas. Por ello, considero importante para las relaciones interculturales, reconocer que el derecho es producto de una cultura, por ello atiende a valores y prácticas sociales y culturales de la misma. Si bien el derecho ha sido una herramienta muy útil e importante para desincentivar la discriminación y promover la igualdad, la dignidad, el respeto y el reconocimiento de las distintas culturas. No por ello se sigue que es el medio idóneo para entablar un diálogo intercultural. Esto se puede apreciar con situaciones actuales. Pues existen partidos políticos, en algunos países de Europa, que los han llamado nacionalistas, que han criticado la imposición de la agenda globalista por medio de la ley; ya que de ese modo el sistema jurídico no representa la cultura de la nación, sino que mediante la ley se quieren modificar prácticas culturales adaptándola a los intereses de los globalistas.

Capítulo 4.

La idoneidad del derecho para regular relaciones interculturales.

4.1 Reconocimiento y derecho

Para afirmar si el derecho es o no el medio idóneo para regular relaciones interculturales, es preciso explicar el contexto en el que tiene lugar la afirmación, con la intención de comprender el porqué de la misma.

En los capítulos anteriores se expusieron las posturas de distintos autores que han pensado cómo relacionarnos interculturalmente. Estas posturas fueron desarrolladas, en su mayoría, por personas que pertenecen a la cultura que, por cuestiones prácticas, se le ha denominado generalmente como occidental, gente como yo, hacen sus trabajos de investigación desde una institución académica y en muchos casos han participado como agentes externos de aquellas culturas que buscan reivindicar. Si bien hay personas que han escrito porque han tenido la experiencia de aprender y convivir con otras culturas, también hay otras, que no lo han hecho, pero se suman al debate y proponen ideas con el objetivo de poder convivir a partir de lo que cada quién entiende sobre la mejor manera posible y esto de algún modo siempre viene permeado de intereses e ideales personales. Así tenemos las posturas comunitaristas y las liberales, la noción de cultura en sentido universal y en sentido particularista, posturas que relativizan la verdad y las que creen que la verdad no puede ser y no es relativa; y, en función de esas posturas cambia lo que se entiende por igualdad, por libertad y justicia.

En el debate intercultural he encontrado una constante aspiración hacia la igualdad. El problema es que no hemos logrado ponernos de acuerdo qué debe de implicar la igualdad. Si debe ser igualdad ante la ley o una igualdad cultural. Es decir, que cada cultura debe de respetarse y considerarse valiosa en sí misma; y, en consecuencia ninguna nación, país, organismo u organización tendría justificación para intervenir y llevar a cabo actos y medidas que tengan como objetivo modificar las prácticas culturales de comunidades que se auto-reconozcan

como pertenecientes a una cultura distinta a la nacional ya sea dentro o fuera del territorio nacional.

Es en ese sentido, que el debate sobre cómo relacionarnos de la manera óptima con otras culturas, es un debate interno de la cultura de occidente que determina muchos aspectos de la filosofía, la ética, la política y el derecho. Esto es así, porque no todos son relativistas ni todos creen que es posible llegar a acuerdos de valores universales entre todas las culturas por el bien de la humanidad, porque aunque seamos de culturas distintas todos somos humanos. Pero el debate no ha terminado y actualmente se siguen dando argumentos que defienden ambas posturas y en esos debates se han tocado conceptos que tienen una gran carga histórica y cultural en occidente como lo es dignidad, justicia, igualdad y libertad. Con el objetivo de ser congruentes con esos conceptos, se ha tratado el tema multicultural con una mirada autocrítica, en donde es frecuente encontrarnos con la premisa de que occidente ha sido una cultura imperialista, colonizadora, que ha impuesto su cultura y explotado a otras comunidades.

Por ello, varios autores han revisado la historia de la filosofía y señalan momentos cruciales de la tradición filosófica mostrando distintos aspectos a criticar y por tanto a cambiar. Como se abordó en el capítulo segundo, uno de ellos fue el concepto de razón y sujeto moderno que toman ambos elementos como fundamento epistemológico de la realidad, ya que es el sujeto con voluntad que tiene la facultad tanto de conocer el mundo pero también tiene la capacidad creadora, dando lugar a la creación de valores. De modo que la voluntad del hombre crea los valores y con la razón puede entender y explicar el mundo. Es así que la voluntad humana es considerada la fuente principal del derecho, de los valores y se empieza a distinguir de aquellas “fuentes” o explicaciones metafísicas como la idea de Dios, porque el objetivo de la razón fue buscar ideas claras y distintas y objetivas que renuncien a toda metafísica.

Lo anterior, en la actualidad se ha definido con un concepto que intenta concentrar las distintas características totalizadoras del proyecto de la modernidad, denominándolo como cultura occidental. De ahí que la modernidad

es señalada por estos autores por su actitud totalizadora; y, es desde esa totalidad que se configura la categoría de exterioridad. De modo que todo lo que no pertenece a dicha totalidad, es por lo tanto un agente externo y excluido de la misma. En la actualidad se pueden observar varias luchas de aquellos que no eran/son *reconocidos* parte de la totalidad. Ahora bien, la lucha por el reconocimiento, no tiene como objetivo pertenecer a la cultura homogeneizadora y mimetizarse con ella, sino para ampliar aquellos criterios que determinan qué era digno de ser reconocido, respetado, valorado y protegido por la cultura dominante; y, en consecuencia que se reconozcan modos distintos del ser de la humanidad. Es en este punto en dónde aún se sigue pensando cómo realizar esa tarea sin que ello implique un acto de imposición y dominio sobre los demás. ¿Cómo lograr la emancipación de la totalidad sin lucha? ¿Cómo llegar a un acuerdo político pluricultural sin la existencia de valores universales? o en el supuesto que se parta de la premisa que hay valores universales ¿Cómo integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante de los derechos humanos sin que haya dominación?

Es en este contexto que el objetivo de muchos autores es apoyar a aquellas comunidades culturales que han sido víctimas de los proyectos homogeneizadores, exigiéndole al Estado velar por sus derechos. Pero en el camino, más allá de encontrar respuestas y soluciones contundentes y certeras, se han puesto en tela de juicio varios de sus prepuestos básicos respecto a la ética, la política, el derecho, la moral.

Es decir, que se han abierto muchas corrientes y posturas que al proponer soluciones, de algún modo, llevan implícita la destrucción de uno o varios pilares que han sido características fundamentales de aquello que denominan cultura occidental; sino es el concepto de modernidad, es el concepto de libertad, de razón, cultura, reconocimiento, igualdad, sujeto, persona, género, institución del matrimonio, capitalismo, comunismo, y así un largo etc. Que de algún modo muestra cómo el hacer conciencia como cultura occidental de que el progreso y la razón no son aplicables ni deseables por todos los seres humanos del planeta, por

el hecho de ser humanos; así como señalar que esa actitud es lo que define a la cultura de occidente como dominante, colonizadora, explotadora, esclavista, machista, etc., ha dado como resultado la necesidad de muchos investigadores, académicos, juristas, filósofos, psicólogos, etc.; de intentar reconceptualizar varios términos que han acompañado a occidente desde los griegos; y, por otro lado también existen otros pesadores que luchan por conservar y recordar las raíces de occidente, de defender la verdad. Demostrando los triunfos que han tenido la ciencia, el arte, la tecnología, la educación, la industria así como las técnicas de producción de bienes y servicios que han dado como resultado la posibilidad de abastecer a millones de seres humanos. En ese sentido, es indispensable tener presente que el tema sobre la multiculturalidad ha abierto muchos debates internos que no necesariamente contemplan directamente la diversidad de culturas. Sino que aún se está acordando en cómo relacionarnos interculturalmente de la manera más ética posible con otras culturas y valorar lo que esto implica en otras áreas: económicas, políticas, jurídicas, nacionales, etc.

Por ello, este capítulo retoma la reforma del año 2001 al artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos como un ejemplo, con la finalidad de poner en contexto gran parte del contenido de este texto que he expuesto en los capítulos anteriores; ya que la reforma en mención es el resultado de una lucha y demanda de los zapatistas por el reconocimiento pluricultural de la nación por medio del ordenamiento jurídico de mayor jerarquía en ese momento en el país. La publicación de la reforma en mención, ha sido un hito que ha abierto el debate respecto a qué entender por reconocimiento cultural.

Es preciso recordar que antes de la reforma del año 2001 al artículo 2°, para el derecho mexicano la nacionalidad mexicana se adquiría (y también se adquiere del mismo modo en la actualidad) por nacimiento o por naturalización. Por nacimiento, son mexicanos los que nacen en el territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres, los que nacen en el extranjero y son hijos de padre o madre de nacionalidad mexicana y aquellos que nacen a bordo de embarcaciones o aeronaves mexicanas, sean de guerra o mercantes. En esta

definición, claramente se encuentran incluidas todas las personas pertenecientes a una comunidad indígena que se encuentren dentro del territorio mexicano y por lo tanto también contraerían tanto los derechos como las obligaciones que se encuentran en los ordenamientos jurídicos del país sin importar que pertenezcan a una comunidad indígena. Debido a que en México se reconoce la igualdad ante la ley para todas y todos los mexicanos. En ese sentido no se excluye jurídicamente a las comunidades indígenas y por ello cabría preguntarse en qué consisten las demandas zapatistas sobre el reconocimiento cultural, si para el Estado mexicano ellos son mexicanos y por tanto iguales ante la ley y jurídicamente no se les está negando ningún derecho por pertenecer a una comunidad indígena.

Resulta que la lucha por el reconocimiento cultural se da en contra de la homogenización cultural que por medio de la igualdad invisibiliza la existencia de comunidades indígenas y por tanto la de su diferencia cultural. Dicha invisibilidad cultural fue resultado de la implementación del Estado-Nación, en el cual, el Estado mexicano es el que reconoce la nacionalidad y no es la comunidad ni el individuo el que se reconoce voluntariamente como mexicano si no cumple los requisitos en el caso de auto-identificarse como mexicano¹⁴⁸; y, en el caso de sí

¹⁴⁸ Actualmente de acuerdo con el artículo 2º de la CPEUM “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.” Esto significa que es derecho y responsabilidad de los pueblos y personas indígenas definir su pertenencia a estas colectividades y no una prerrogativa del Estado. Consistente con este principio, el Convenio 169 de la OIT en su artículo 2º, también señala que son los propios indígenas quienes tienen el derecho de autoidentificarse como tales. En ese sentido la Primera Sala resolvió en el Amparo Directo 1/2012, 17/2012, 38/2012 y 51/2012 que: 1) CONCEPTO INDÍGENA, PREVISTO EN LA CONSTITUCIÓN. Cuando exista sospecha fundada en el órgano ministerial o en el juzgador de que una persona pertenece a una comunidad indígena, de oficio, deberán ordenar una evaluación sustantiva de la cuestión, adoptando una postura activa pro-derechos, a fin de determinar si la persona sujeta a una investigación o proceso tiene la calidad de indígena, a partir de la ponderación de diversos elementos: i) constancias de la autoridad comunitaria, ii) una prueba pericial antropológica, iii) testimonios, iv) criterios etnolingüísticos y/o, v) cualquier otro medio que permita acreditar la pertenencia, arraigo, identidad o asentamiento físico a la comunidad indígena. En conclusión, a toda persona sujeta a un proceso penal quien se ha auto declarado indígena, debe procurársele los derechos que otorga el artículo 2º constitucional. Ahora bien, tal como lo ha señalado la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la libre determinación de los pueblos indígenas no puede poner en riesgo la unidad nacional, pero sí implica la posibilidad de elegir libremente su situación dentro del estado mexicano, que no conduce a su disolución, sino al reconocimiento del derecho fundamental de los pueblos que lo componen para determinar su suerte, siempre y cuando se preserve la unidad nacional. *Cfr.* Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, México, 2014, Disponible en:

cumplir con los requisitos para serlo y no identificarse como mexicano, para el Estado mexicano quién cumple con esos requisitos es mexicano. En ese sentido es el Estado el que determina cómo te va a reconocer y no así el que es reconocido.

En el siguiente apartado se expondrá un breve resumen del momento que dio lugar a la reforma del artículo 2°, así como algunos fragmentos que cité del diario de los debates, en los cuales explican los motivos y argumentos por los que no es posible reconocer dentro del territorio nacional la autonomía de las comunidades indígenas.

4.2 La reforma del año 2001 al artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

El primero de enero de 1994 los mexicanos se enteraron de que en Chiapas se había levantado en armas un grupo que decía llamarse EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). En los meses previos, entre las clases medias la discusión giraba en torno a la entrada en vigor del TLCAN, existía la idea de que con ese tratado estábamos cerca de entrar a los países del primer mundo, la inflación se había controlado y el promedio anual del dólar se encontraba cotizando respecto al peso, aproximadamente a tres pesos con cuarenta centavos por un dólar.

Una de las causas del levantamiento, que los mismos zapatistas dijeron con posterioridad, fue el miedo a la globalización y a perder los derechos sobre sus tierras que supuestamente iba a provocar el TLCAN , provocándoles mayor pobreza de la cual sufrirían. Es por ello que intentaron tomar cinco cabeceras municipales: San Cristóbal de las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y Chanal. En San Cristóbal de las Casas lanzan un comunicado en el cual le declaran la guerra al gobierno de México. Se dirigen al cuartel de Rancho Nuevo donde comienza un enfrentamiento que concluye con el repliegue de las fuerzas rebeldes.

https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo_indigenas.pdf,
[Consultado: 12/02/2022.]

Después de diez días de rebelión, el presidente en turno Carlos Salinas de Gortari ofrece un alto al fuego para dialogar con los rebeldes nombrando a Manuel Camacho Solís como comisionado para la reconciliación en Chiapas. El diálogo fue difícil. El doce de junio de 1994 el EZLN rechaza las propuestas del gobierno y renuncia Manuel Camacho.

Para el primero de diciembre del mismo año Ernesto Zedillo Ponce de León es electo presidente de la Nación; al poco tiempo estalla una crisis financiera. Para abril de 1995 se reanuda el diálogo que termina con la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar el 16 de febrero de 1996.

Los Acuerdos de San Andrés se componen de cuatro documentos: el Pronunciamiento conjunto de las partes; las Propuestas conjuntas del gobierno Federal y el EZLN; los Compromisos para Chiapas del gobierno del Estado y Federal y el EZLN; y los Compromisos y propuestas conjuntos de los gobierno del Estado y Federal y el EZLN¹⁴⁹. Entre los compromisos que asumió el gobierno federal destacan las modificaciones constitucionales en materia de Derechos Indígenas “a reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derecho, en atención a su origen histórico, a sus demandas, a la pluriculturalidad de la nación mexicana y a compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular el convenio 169 de la OIT^{150,151} También se garantizaba el acceso pleno a la justicia, asegurar educación, capacitación, manifestaciones culturales, la satisfacción de necesidades básicas. En materia política se garantizaba la participación y representación política de los indígenas local y

¹⁴⁹López Bárcenas, Francisco, *Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas*, El Cotidiano, núm. 196, marzo-abril, 2016, pp. 87-94 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, p.90.

¹⁵⁰ “El convenio núm. 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las dispersiones del convenio, que también garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible su propio desarrollo económico y cultural.” Organización Internacional del Trabajo, *Convenio de la OIT. Núm. 169*, Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---rolima/documents/publication/wcms_345065.pdf, [Consultado: 12/02/2022]

¹⁵¹ Ídem.

nacional, “así como sus formas específicas de organización, con objeto de incluirlos en el derecho positivo y promover sus manifestaciones culturales”¹⁵²

Las bases del acuerdo estaban sustentadas en una nueva relación entre el Estado mexicano y los Pueblos Indígenas basada en los principios de pluralismo, las sustentabilidad, la integridad, la participación y libre determinación.

Quedaron que la propuesta de Ley para modificar la Constitución sería elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), una Comisión de Legisladores de las dos Cámaras Federales y el Congreso Local. En un principio esta Comisión modificó los Acuerdos de San Andrés, argumentando que era lo mejor que podían hacer para respetar la premisa constitucional de preservar la *unidad e indivisibilidad de la nación*. En diciembre de 1996 Ernesto Zedillo pidió consultar esa propuesta ante juristas, surgiendo hasta diez propuestas distintas que decían interpretar el contenido de los Acuerdos de San Andrés, cuatro de ellas fueron enviadas al Congreso de la Unión para su discusión y aprobación. No se presentó la de la iniciativa surgida de la COCOPA por supuestamente poner en peligro la unidad del país. En enero del 1997 el EZLN rechaza las propuestas del presidente y la solución de sus demandas se pospuso de manera indefinida.

Para el año 2000 fue electo como presidente el C. Vicente Fox Quesada, rompiendo con la hegemonía del PRI. Una de sus propuestas de campaña fue “Resolveré Chiapas en quince minutos”¹⁵³ A los pocos días de tomar posesión (5 de diciembre del 2000) envió al Senado la propuesta de Ley COCOPA-EZLN-CNI, comenzando un controvertido proceso legislativo para reformar la Constitución política y reconocer en ellas los derechos de los pueblos indígenas.

La iniciativa de Ley enviada por Fox reconoció a México como la unión de pueblos y culturas diferentes. Hizo un llamado a la unión pero no sustentada en la imposición de una cultura sobre las demás sino “la colaboración fraterna entre los

¹⁵² Ídem.

¹⁵³ Aznárez, J. J. (2000). Quince minutos para pacificar Chiapas. El país, p. 1, Disponible en: https://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013_850215.html , [Consultado: 08/03/2021.]

distintos pueblos y comunidades que integran la nación”.¹⁵⁴ Así mismo manifestó que el Estado mexicano había incumplido con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo donde se clama por una inclusión de los pueblos indígenas puesto que no gozan en el mismo grado de los derechos humanos fundamentales que el resto de la población; se ven sometidos a un ataque continuo a su cultura, valores y costumbres.

La ley reconoce que históricamente los pueblos indígenas, han sido “obligados a abandonar sus tierras y a remontarse a las más inhóspitas regiones del país; han vivido muchas veces sometidos al dominio caciquil, así como humillaciones racistas y discriminatorias, y les ha sido negada la posibilidad de expresión y participación políticas”¹⁵⁵

El presidente Vicente Fox reconoció los alcances obtenidos en la iniciativa de la COCOPA y es por ello que la utiliza y la convierte en una propuesta constitucional, llamando a un diálogo plural, incluyente y constructivo con la participación de los pueblos indígenas. La iniciativa de Ley enviada al H. Congreso de la Unión por el presidente Fox no es muy distinta de la esencia de los Acuerdos de San Andrés, pues reconoce, la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas, así como también da distintos mecanismos para garantizar que tengan acceso a la justicia, a los recursos materiales, la representación política, a la educación, a la cultura y a la protección de derechos compatibles con sus usos y costumbres. Pero no deja de hacer un llamado a la unidad nacional, pues la libre determinación, no debía significar la creación de un Estado dentro del Estado mexicano, sino el reconocimiento de la pluriculturalidad, pero teniendo como marco normativo las garantías individuales y derechos contenidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

En la iniciativa en mención se decretó realizar las siguientes reformas a:

¹⁵⁴ Fox Quezada, Vicente. (diciembre, 5, 2000). Iniciativa de ley 001205, *Iniciativa de ley enviada al H. Congreso de la Unión por el Presidente Fox*. p.1. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/Iniciativa%20de%20%20Presidente%20VFox.pdf>, [Consultado: 03/05/2021]

¹⁵⁵ Ídem

Los párrafos primero a séptimo y adición a unos párrafos octavo, noveno, décimo, undécimo, duodécimo y decimotercero al Artículo 4º; adiciona un párrafo sexto al Artículo 18; reforma el párrafo cuarto y adiciona un párrafo quinto al Artículo 26; reforma al párrafo segundo y adiciona un párrafo tercero al Artículo 53; reforma la fracción XXVIII del Artículo 73; adiciona un párrafo segundo a la fracción V y reforma las fracciones IX y X del Artículo 115 y adiciona un párrafo cuarto a la fracción II del Artículo 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.¹⁵⁶

Es digno de resaltar que los zapatistas se valieron de los medios de comunicación para hacer llegar sus propuestas e ideas a una mayor cantidad de gente. Su intención era crear conciencia en el resto del mundo de su indignante situación. Si bien, comenzaron como una guerrilla violenta al estilo de las guerrillas comunistas de los setentas y ochentas de Latinoamérica a los diez días se dieron cuenta que esa vía no era la oportuna para llevar a cabo sus objetivos; la guerrilla a los ojos internacionales estaba desprestigiada. Su mejor arma eran las palabras. Quizás estamos hablando de uno de los primeros movimientos sociales-políticos que basaron su estrategia mediática en el uso del internet. Una vez que se logró el alto al fuego doce días después del levantamiento, comenzaron con una agresiva campaña en internet para exponer sus causas y razones del movimiento.

La campaña del gobierno federal consistió en descalificarlos y tacharlos de delincuentes, esta fue la narrativa imperante en la mayor parte de noticieros de la época. Pero los zapatistas, haciendo uso del internet le dieron vuelta al relato. El mundo se compadeció de ellos por sus malas condiciones de vida y comenzaron a criticar al gobierno mexicano. Los zapatistas aprovecharon la atención obtenida para avivar las demandas que en el pasado habían sido rechazadas por el gobierno. Con el reconocimiento internacional y nacional de que sus demandas eran justas.

¹⁵⁶ Fox Quezada, Vicente, *Iniciativa de Ley...*, *op. Cit*, p. 4.

Para el año 2001, una vez comenzados los debates para modificar la Constitución, el EZLN y el CNI inician una marcha visitando tres estados demandando el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la aprobación de la Iniciativa de la COCOPA. Con cada vez mayor aprobación tanto internacional como nacional, el 11 de marzo, llegan a la ciudad de México y, con muchas oposiciones, el 28 de marzo ingresan a la tribuna de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión para defender la Iniciativa de Ley presentada por Vicente Fox.

El 25 de abril del 2001, se presenta y aprueba un dictamen sobre el Proyecto de Decreto en materia de Derecho y Cultura Indígenas, en la Cámara de Senadores. Los puntos principales de este dictamen es el reconocimiento de una heterogeneidad prevaleciente entre los más de sesenta grupos que habitan el país, “demandas de servicios de salud, educación, vivienda, alimentación, asistencia agropecuaria y de comercialización y abasto. En la gran mayoría de las organizaciones y los grupos una exigencia de mayor representatividad y participación de los indígenas. Importantes y numerosos testimonios acerca de una inadmisibles, pero todavía real y lacerante discriminación. Notables las denuncias sobre las condiciones de desigualdad de las mujeres indígenas y las recurrentes violaciones a sus derechos fundamentales”¹⁵⁷.

En ese sentido es que deciden modificar el proyecto de dictamen de Fox reagrupando todas las modificaciones en el artículo 2º constitucional, modificar el artículo 1º, el artículo 2º sosteniendo que la nación es única e indivisible, pero considerando los pueblos indígenas como entidades de poder público, reconociendo el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y en consecuencia a la autonomía para decidir en materia política, social, económica y cultural; se procede a derogar el primer párrafo del artículo 4º constitucional vigente en esa época, se adiciona un sexto párrafo al artículo 18, un

¹⁵⁷ Proceso Legislativo Correspondiente a la Reforma Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001, p.12., Disponible en: de https://www.constitucion1917-2017.pjf.gob.mx/sites/default/files/CPEUM_1917_CC/procLeg/151%20-%2014%20AGO%202001.pdf, [Consultado: 10/09/2021.]

último párrafo a la fracción tercera del artículo 115, todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

El debate se produce el 28 de abril del 2001, comienza con la participación del diputado Justino Hernández Hilaria. Sugiere cambiar la palabra nación por pueblo. Después interviene el diputado José Narro Céspedes del Partido del Trabajo quien manifiesta que no se está cumpliendo con los Acuerdos de San Andrés Larraínzar que tergiversaron la iniciativa de la COCOPA y que eliminaron aspectos medulares como la autonomía y la libre determinación, manifestó que “los pueblos indios requieren tener personalidad jurídica, requieren tener jurisdiccionalidad, para poder actuar y para poder que sus sistemas normativos se puedan aplicar en un entorno que tenga el reconocimiento por parte del Estado mexicano”¹⁵⁸ Pidió abrir un espacio para consultar al EZLN y con el Congreso Nacional Indígena. El debate parlamentario en la cámara de Senadores se caracterizó por apoyar el proyecto del Dictamen presentado. El senador Daniel López Nelio Santiago del grupo parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, manifestó su “inconformidad por algunos artículos y solicitó en lo particular apartarlo y presentar redacciones que permitan que efectivamente la justicia llegue al campo, llegue con mis hermanos indígenas.”¹⁵⁹ Su reclamo es que los senadores no entienden el concepto de tierra y territorio que tienen los indígenas, pues en palabras del senador el concepto del mundo y del pueblo va más allá del concepto territorial. El senador Demetrio Sodi de la Tijera señaló que también votaba a favor pero externó su inconformidad con la iniciativa, pues argumentaba que aunque se presentan reformas a los artículos constitucionales como el 115, comentó:

¡Caray! Simplemente propusimos una serie de modificaciones que vamos a señalar posteriormente en otras intervenciones y ya como concesión, no a nosotros, a los indígenas se les permite asociarse a nivel del ámbito municipal; pero de acuerdo a lo que diga la ley [...] Donde pudieron metieron: como diga la ley, sin violar derechos, de

¹⁵⁸ Ibídem., p.101

¹⁵⁹ Ibídem., p.50

acuerdo a esta Constitución. [...] era un deseo de ver cómo le ponían candados a cualquier punto [...] Finalmente logramos evitar más candados, logramos limitar el ámbito de la autonomía y de la autodeterminación¹⁶⁰

Al final el dictamen no sufre muchas modificaciones y con 109 votos a favor y ninguno en contra fue aprobado por unanimidad y aprobados en lo particular los artículos no reservados del proyecto de decreto.

El debate continuó, todos y cada uno de los partidos en voz de sus representantes expusieron sus motivos para estar a favor o en contra del proyecto. Comenzó el Partido Convergencia por la Democracia estando a favor, con un voto particular; el Partido Alianza Social, a favor; Partido de la Sociedad Nacionalista a favor; el Partido del Trabajo: en contra, argumentó que el proyecto de dictamen faltaba abiertamente al compromiso asumido en el Congreso de la Unión con las representaciones del EZLN y del CNI. Por lo que debía de ser revisado y ratificado. El dictamen no podía ser aprobado en los términos que se presentaba; el Partido Verde Ecologista: a favor; el Partido de la Revolución Democrática: en contra, manifestó que los pueblos de indios son tratados como una minoría social subordinada, “se insiste en la lógica castellanizaste encubierta de una educación bilingüe que jamás ha existido realmente en este país y que tiene por objeto privar a los habitantes de las lenguas indias de uno de sus más significativos elementos de unidad, de desarrollo y de construcción de su cultura”¹⁶¹ ; el Partido Acción Nacional, a favor; el Partido Institucional Revolucionario: a favor.

Félix Salgado Macedonio, manifestó que se estaba faltando la palabra para aprobar el proyecto de la COCOPA que fue enviado por Fox. Que Diego Fernández de Cevallos estaba respondiendo a intereses oscuros a favor de los empresarios y de los proyectos de las grandes trasnacionales para explotar los recursos naturales del país; al respecto dijo lo siguiente “el mocha orejas se queda chiquito, agarraba a las víctimas, las secuestraba, les quitaba las orejas, se las

¹⁶⁰ Ibídem., p. 35.

¹⁶¹ Ibídem., p. 125

llevaba a sus familiares en espera de la recompensa. Así allá Diego, recibe la ley, la tiene ahí unos cuantos meses le mocha los artículos y ahora la manda para acá esperando de igual modo su recompensa.”¹⁶² Dijo, que esto no es la ley COCOPA.

Después del debate, se procedió a la votación económica, emitiéndose 386 votos a favor, 60 en contra.

En cuanto a la votación particular quedó de la siguiente manera: 369 a favor, 9 en contra y 4 abstenciones.

El 18 de julio del 2001 se hizo la declaratoria, donde se puso de manifiesto que hubo una mayoría de Congresos Locales que aceptaron la minuta con excepción de los estados de Baja California Sur, Guerrero, Hidalgo, México, Oaxaca, San Luis Potosí, Sinaloa y Zacatecas, aprobándose el Decreto por el que se adicionó un segundo y tercer párrafos al artículo 1°, se reformó en su integridad el artículo 2° y se derogó el párrafo primero del artículo 4; se adicionó un sexto párrafo al artículo 18; y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115; todos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

En resumen, la Reforma Constitucional en materia de los Derechos Indígenas comienza por hacer énfasis en la unidad e indivisibilidad de la Nación mexicana, reconociendo una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, reconociendo como tales a aquellos que habitaban en el territorio al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas a parte de ellas. Se señala que el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional; que el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, y que además de los principios de la constitución se tomarán en cuenta criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico. En el apartado A del artículo 2°, se les reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social,

¹⁶² *Ibidem.*, p.164.

económica, política y cultural; se les permite aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, siempre que se sujeten a los principios generales de la Constitución; decidir sobre sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad. En la fracción VI referente a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra, se especifica que accederán con respeto a la Constitución y a las leyes de esa materia, pues podrán hacer uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan, pero con la salvedad de aquéllos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución; se regula el acceso a la jurisdicción del estado, pues en todos los juicios y procedimientos en que sean parte los indígenas, se deberán de tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales así como ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

En el Apartado B del mismo artículo 2° se estipulan las obligaciones que el Estado Federal, Estatal y Municipal tienen con los pueblos indígenas para promover la igualdad de oportunidades y eliminar cualquier práctica discriminatoria. Estas se encuentran enumeradas de la fracción I a la fracción IX y señalan que para garantizar el cumplimiento de las obligaciones se establecerán partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.

En el artículo 18 en el párrafo sexto se adicionó lo siguiente: “Los sentenciados, en los casos y condiciones que establezca la ley, podrán compurgar sus penas en los centros penitenciarios más cercanos a su domicilio, a fin de propiciar su reintegración a la comunidad como forma de readaptación social”.¹⁶³

Para concluir el resumen de las reformas, en el artículo 115°, Fracción III, Último párrafo, se agregó: “Las comunidades indígenas, dentro del ámbito

¹⁶³ *Ibidem.*, p. 20.

municipal, podrán coordinarse y asociarse en los términos y para los efectos que prevenga la ley”¹⁶⁴.

Para estos momentos el EZLN manifestó su inconformidad por las modificaciones a los Acuerdos plasmados por la COCOPA; con estos reclamos es como el 26 de abril del 2001, llega el proyecto de decreto aprobado en la Cámara de Senadores a la Cámara Revisora, que en este caso fue la de diputados. Inclusive en la materia de la Minuta se expresa la inquietud de que si realmente se estaban reconociendo las demandas indígenas tal como fueron resueltas en los Acuerdos COCOPA-EZLN. En una declaración de nombre “Manifiesto Indígena del 1° de Mayo 2001” fijaron su postura; lo que buscan es el reconocimiento constitucional de su derecho a su libre determinación, expresada en la autonomía como parte del Estado mexicano, así mismo “el reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras ancestrales que representan la totalidad de nuestro hábitat en donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual como pueblo. Sintieron que su voz sirvió sólo de burla y escarnio de los poderosos.

Por todo lo anterior es que el EZLN rechaza la Iniciativa de Ley Indígena aprobada por el Congreso de la Unión, pues sentían que no era la manifestación de la voluntad popular, así como diversos tratados internacionales, en especial, el convenio 169 de la OIT. Dejaba el reconocimiento de sus pueblos y comunidades indígenas al arbitrio del reconocimiento en los congresos locales de los estados. Los dejaba sin acceso y administración de los recursos municipales. En el manifiesto indicaron también que el término territorio es sustituido por el de lugares, por lo que argumentan que no cuentan con espacio físico para el ejercicio de su autonomía y sostienen estar en contra de que se siga manteniendo la reforma al artículo 27 constitucional.

Hasta el día de hoy siguen pidiendo que se aprueben los Acuerdos de San Andrés y que sean plasmados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

¹⁶⁴ Ídem.

4.3 El problema del reconocimiento pluricultural en el derecho positivo vigente en México.

Para entender cuál es el problema del reconocimiento pluricultural en el derecho positivo vigente en México, especificaré el sentido del mismo. Puesto que, como se expuso en el subcapítulo anterior, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el artículo 2º, se reconoce que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Ese mismo artículo señala que las comunidades integrantes de un pueblo indígena son aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio, que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. También delimita la libre determinación de los pueblos indígenas dentro del marco constitucional de autonomía, procurando en todo momento que se asegure la unidad nacional. En ese sentido se puede apreciar cómo mediante el derecho el reconocimiento pluricultural se da regulando y por tanto delimitando la licitud de prácticas culturales, pues son lícitas las prácticas culturales que no violen los derechos humanos consagrados en la constitución. Esto podría parecer obvio, puesto que el derecho en muchas ocasiones se ha definido como un conjunto de normas que regula la conducta humana.

Por ello, consideré pertinente ahondar en el caso del Ejército de Liberación Zapatista para poder explicar los motivos por los cuales existe una problemática con el tema del reconocimiento pluricultural. De ahí que encuentro necesario explicar el sentido del problema del reconocimiento. Es en ese sentido que considero indispensable aclarar la perspectiva desde la cual la reforma al artículo 2º de la Constitución que dice reconocer la pluriculturalidad no cumplió con dicho propósito.

Axel Honneth en un artículo titulado *El reconocimiento como ideología*, explica la manera en que en el concepto de *reconocimiento* se ha convertido en el

núcleo normativo de una multitud de esfuerzos políticos emancipatorios, pero que también, señala que ese mismo término ha sido utilizado de manera retórica, porque ha sido utilizado como instrumento de una política simbólica, cuya función es integrar individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos.¹⁶⁵

La idea del autor en cita tiene implícita la idea respecto a qué debe de entenderse por reconocimiento, así mismo de algún modo señala que hay una manera correcta y otras incorrectas de utilizar el concepto de reconocimiento. Por ello él distingue entre formas de reconocimiento ideológicas y las formas de reconocimiento exigidas moralmente.

Las formas de reconocimiento ideológicas son aquellas que no tienen justificación, porque no poseen la función de la autonomía ya sea personal o colectiva, sino que propician la producción de actitudes conformes al dominio¹⁶⁶.

Esta manera de diferenciar y por ello agregar al término de reconocimiento la palabra ideológico, tiene como objetivo para el autor, proponer en la definición del término qué debe de entenderse por reconocimiento y en la definición viene inscrita la función o lo que debe de conllevar el acto de reconocer. Esto es muy importante de recalcar para entender los debates que se analizaron en los capítulos anteriores referentes al multiculturalismo vs. Multicultural/pluricultural y en los debates entre liberales vs. comunitaristas.

Porque tanto los comunitaristas como aquéllos que han criticado las prácticas multiculturales, tienen en común la idea de que existe una cultura hegemónica dominante, denominada occidental que históricamente se ha impuesto a otras culturas. Ejemplo de ello es la colonización española en América. Por consiguiente el propósito del reconocimiento pluricultural para autores como Honneth, debe de tener como resultado la emancipación y el fortalecimiento de la autonomía cultural. En ese sentido lo que se quiere evitar y lo que no debe de confundirse ni debe de entenderse como reconocimiento, son aquellas prácticas

¹⁶⁵ Cfr. Honneth, Axel, La lucha... cit. pp. 129-130

¹⁶⁶ Cfr. Ibídem., p.130.

que se dicen inclusivas, pero que en el fondo son prácticas que tienen como resultado el dominio social y la sumisión a la cultura hegemónica dominante. Es decir, que el ejercicio de dichas prácticas tengan como resultado que las culturas dominadas se adapten y adopten un orden cultural impuesto por un Estado, una institución, una empresa, un organismo internacional, etc. ajeno a la voluntad de las personas que pertenecen a la “minoría étnica”; en lugar de respetar, garantizar y promover su autonomía.

Es en ese sentido que se precisa qué son las falsas formas de reconocimiento denominadas por Axel Honneth como ideológicas, con la finalidad de no errar en el uso del término y hacer conciencia al diferenciar las prácticas que dicen servir para el reconocimiento pluricultural, pero que tienen como resultado la represión, restricción o estereotipación de prácticas culturales distintas a la hegemónica. Al respecto el autor señala la dificultad que implica, en ocasiones trazar una línea entre qué, cómo, cuándo y por qué el Estado reconoce de manera ideológica algunas prácticas culturales y cuando no:

Por consiguiente, la determinación del contenido ideológico de las formas de reconocimiento resulta tanto más difícil cuanto más intensamente nos colocamos en las condiciones socioculturales que dominaron en cada momento del pasado. Sólo en el caso en que los afectados mismos se rebelaron contra una práctica dominante de reconocimiento encontramos la base para poder hablar de mera ideología en relación a esa época específica. Pero en general esta dificultad de la valoración pierde su peso con la distancia temporal que nos separa de los casos tratados, pues cuanto mayor es la distancia temporal más claramente dispondremos de criterios aceptados universalmente que nos permitan la distinción entre formas de reconocimiento ideológicas y exigidas moralmente.¹⁶⁷

Sobre este punto, cabría preguntarnos ¿qué forma de reconocimiento (ideológica o reconocimiento exigido moralmente) se aplicó en la reforma al

¹⁶⁷ Ídem.

artículo 2° de la constitución? Para responder a esta pregunta hay varios puntos que se deben revisar y no pasar por alto.

Iniciaré subrayando la importancia que tiene el contexto para dar cualquier respuesta; porque como se analizó en los capítulos anteriores, en la actualidad aún no existe un consenso claro respecto a muchos de los debates que se desprenden del relativismo cultural. Por ello es preciso aclarar que la respuesta a la pregunta depende de los presupuestos y doctrinas de los que se parta. En síntesis podemos referirnos a dos principalmente: A los presupuestos que reconocen el relativismo cultural y quienes creen en que es posible la cultura en sentido universal.

Ahora bien, como se puede observar en la última cita que se hizo referencia, se puede apreciar que la postura del autor no es relativista, porque parte de la idea de que es posible paliar las diferencias culturales con el tiempo, pues con la distancia temporal podremos disponer de criterios aceptados universalmente. A pesar de que el texto del autor tiene como objetivo la autonomía cultural y por tanto la emancipación de ciertas culturas de la cultura hegemónica, en esa cita en particular, se pueden encontrar algunos de los rasgos más característicos del positivismo moderno, como lo son la creencia en la verdad universal, criterios universales y la idea de progreso. También se puede deducir de esa cita, que actualmente estamos en búsqueda de esos criterios universales y que por consiguiente aún no podemos disponer e imponer valores y criterios a otras culturas. Pero no por ello se descarta la posibilidad de que en un futuro la humanidad cuente con el conocimiento y criterios universales.

Es en este sentido, que en la reforma al artículo 2° de la constitución, el reconocimiento pluricultural podría ser para el autor, un reconocimiento exigido moralmente y no uno ideológico. En la medida en que para el autor, al igual que para muchos autores, exigir que se respeten los derechos humanos no implica un acto de dominación, porque los derechos humanos son uno de los ejemplos por antonomasia de criterios universales. Porque se parte de la premisa que respetar, garantizar y promover los derechos humanos constituye parte primordial la idea de

progreso de la humanidad y por lo tanto deben de ser exigidos. Por otra parte no hay que olvidar que los derechos humanos, son racionales y por tanto no pueden ser identificados como elementos pertenecientes a una ideología.

Ahora bien, si analizamos parte de estos argumentos, y los presupuestos del autor, se pueden apreciar rasgos del positivismo. Pues no hay que olvidar que detrás de la idea de derechos humanos, como esa aspiración de criterios universales para todos los seres humanos, los derechos humanos son producto de muchas de las doctrinas modernas que propiciaron el positivismo y que por ello encontramos rasgos familiares con él.

Dejando de lado el texto de Axel Honneth, y volviendo en concreto a la reforma del artículo 2º, debemos de volver al contexto en el que se redactó. También no debemos de olvidar que en México, entre los juristas de la época en la que se redactó el artículo en mención se encontraba bastante afinidad con el positivismo y la influencia doctrinaria de autores positivistas como Hans Kelsen y que el artículo que se redactó en el año 2001 se encuentra en la actual Constitución Política de México. Es en ese contexto que encuentro el positivismo vigente en el país; y el problema que encuentro es justo en la intención emancipadora que tienen muchas posturas pluriculturales que parten de posturas que reconocen el particularismo cultural; además que como se explicó anteriormente, las ideas particularistas fungieron como crítica al positivismo y en cierta manera rompieron con la pretensión de universalidad, poniendo en cuestión la unidad de la razón y por decirlo de algún modo con el monopolio de la verdad mediada por el método científico. Es justo desde esta perspectiva que se crean distintas críticas al positivismo, puesto que uno de los argumentos más fuertes es negar la existencia de criterios universales que apliquen y se encuentren en todas las culturas por el hecho de que todas las culturas se conforman por seres humanos racionales y que por el hecho de ser seres humanos racionales, todos llegaríamos por el uso de la razón a los mismos criterios y valores universales; que uno de los argumentos más potentes para ampliar los criterios de lo que se

entiende por racional fue reconceptualizar la noción de cultura en sentido universal al particularista.

Es en ese sentido que en este trabajo se enfatiza en esa contradicción teleológica existente entre el relativismo cultural, que da lugar al reconocimiento pluricultural y, el positivismo, el cual, como se ha dejado claro en el desarrollo de este trabajo no es entendido únicamente como el modo en el cuál se aplica el derecho con la menor intervención de la interpretación de la ley. Sino como todo el movimiento filosófico, político, social y científico que se encuentra inscrito en los ordenamientos jurídicos actuales.

Habiendo aclarado varios puntos importantes, procederé a exponer las razones concluyentes de este texto, que explican en qué sentido considero que el derecho no es el medio idóneo para regular relaciones pluriculturales retomando la reforma al artículo 2° de la constitución.

Iniciaré recordando que en la actualidad el principio de universalidad por el cual se rige el Estado mexicano, señala que los derechos humanos corresponden a todas las personas por igual, sin discriminación alguna. Por consiguiente todas las personas son titulares de todos los derechos humanos. Otro principio que es importante es el de progresividad de derechos humanos, que obliga al Estado a que de manera gradual lleve a cabo distintas acciones para que con el tiempo haya progreso en el cumplimiento de ciertos derechos, con el objetivo de que se procure en todo momento que se satisfagan los derechos humanos y que se evite que el Estado deje de observar y se incumpla de manera injustificada con su obligación de reconocer, garantizar y proteger los derechos humanos.

Se puede observar que el artículo 2° se encuentra redactado respetando dichos principios. Pero el problema no es únicamente en que en los ordenamientos jurídicos se obliga a los indígenas a respetar los derechos humanos. Sino que en muchas ocasiones a la reforma en mención, se le atribuía ser un ejemplo de reconocimiento pluricultural. Como expliqué en los párrafos anteriores, dependiendo de los presupuestos de los que se parta esta afirmación puede ser posible. Ahora expondré algunos de los presupuestos por los cuales

existen varios autores que consideran un fracaso al reconocimiento pluricultural la reforma al artículo 2° y como señala Consuelo Sánchez al respecto:

En términos generales, multiculturalismo buscó transformar el conflicto sociopolítico en una lucha por el reconocimiento de la identidad cultural y de ciertos derechos acotados. De esta manera, pretende que la impugnación de los pueblos indígenas a las viejas y renovadas estructuras de dominación y explotación sea sustituida por reclamos de derechos. Se trata, en suma, de que la identidad cultural opere como sustituta del reclamo general. En esta estrategia multiculturalista se contempla la necesidad de llegar a acuerdos entre las partes en conflicto [...] para comprometer a los disconformes con una forma de sociedad enmarcada en el liberalismo.¹⁶⁸

Esto es así, porque el movimiento zapatista, no inició teniendo como objetivo que modificaran un artículo en la constitución en donde se les reconociera su diferencia cultural, sino que ellos demandaban libertad, democracia y justicia nacional, posteriormente los zapatistas reclamaban su autonomía del Estado mexicano, querían “un Estado de las autonomías que haga posible el respeto a la pluralidad y abra las puertas a la participación de los pueblos indios en la definición de un país para todos”¹⁶⁹. La demanda por la autonomía ponía en debate la posibilidad de que el Estado mexicano les cediera el territorio que habitaban las distintas comunidades indígenas. Pero el Estado mexicano no quiso ceder territorio ya que iba en contra de los intereses de la nación, por ello hubo insistencia constante por parte del Estado en mantener la unidad de la nación apelando a la indivisibilidad de la misma.

Es en ese sentido, que el movimiento zapatista no cumplió con su objetivo ya que el resultado fue que el Estado modificará lo menos posible su organización política. Una de las estrategias del gobierno mexicano, fue justamente darle un tratamiento jurídico a un problema social, político y cultural, al “centrar el diálogo y

¹⁶⁸ Sánchez Consuelo, *op.cit.* p.138.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p.139

el acuerdo en unos derechos limitados que no implicaran modificaciones sustanciales del orden legal y constitucional existente”¹⁷⁰ evitando en todo momento que las peticiones de los zapatistas modificaran la estructura política y económica. Fue justamente la reforma constitucional en materia de derechos indígenas en 2001, la estrategia que utilizó el gobierno de México para simular que había dado solución al conflicto. Situación que Sánchez califica “de achicamiento y despolitización de las reivindicaciones originales del EZLN”¹⁷¹

Sobre este punto, podemos observar que en la actualidad las doctrinas jurídicas han mantenido la pretensión de universalidad y generalidad desde hace siglos. Además que si revisamos la literatura jurídica podemos encontrar un sinnúmero de argumentos que motivan la protección de los valores morales, que se encuentran inmersos en la totalidad de los ordenamientos jurídicos y además en la actualidad no se ha aceptado de manera general la negación de la posibilidad de criterios, principios, valores y verdades universales independientes de toda cultura. En consecuencia se puede afirmar que el derecho en la actualidad, no ha adoptado una ontología ni una epistemología basada en el relativismo cultural, por lo tanto no ha desarrollado una lógica en la cual sea posible que el contenido jurídico se relativice.

Por otro lado, tenemos las posturas que parten del relativismo cultural, que consideran que el derecho es producto cultural y por tanto es posible que cada cultura tenga un derecho que atienda a su orden cultural y su manera de relacionarse entre sí. Bajo éste presupuesto, es posible decir, que los derechos humanos, no necesariamente deben de ser adoptados por todas las culturas y tampoco creer que sean la mejor forma de regular las relaciones y prácticas sociales. Es en ese sentido y bajo estos presupuestos que el derecho no es el medio idóneo para regular las prácticas pluriculturales en la actualidad.

¹⁷⁰ Ídem.

¹⁷¹ Ídem.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 2da. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- AZNÁREZ, J. J. (2000). Quince minutos para pacificar Chiapas. El país, p. 1, Disponible en: https://elpais.com/diario/2000/07/15/internacional/963612013_850215.html, [Consultado: 08/03/2021.]
- BACHELARD, Gastón, *La formación del espíritu científico*, 23ª. ed., Trad. José Babini, México, Siglo XXI, 2000.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hermenéutica Analógica y educación*, México, Plaza y Valdez, 2009.
- _____, Mauricio, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, Siglo XXI, México, 2005.
- _____, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, 3ra, ed., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Itaca, 2005.
- BOAS, Franz, *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, S.N.E., Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1964.
- BOBBIO, Norberto, *El problema del positivismo*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Coyoacán, Fontamara, 1999.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", en Jesús Contreras (comp.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, Editorial Revolución, 1988.
- BORGES, Jorge Luis, "El idioma analítico de John Wilkins", S.N.E., en *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1972.
- CANGUILHEM, Georges, *Lo normal y lo patológico*, trad. de Ricardo Potschart, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, 3ra. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

- Cook, John, "Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion", en Rodger Beehler y Alan R. Drengson (eds.), *The Philosophy of Society*, Methuen, Londres, 1978.
- CUCHE, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2002.
- DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas*, S.N.E., Madrid, Gredos 2012.
- Diccionario Etimológico Castellano en línea. (s.f.). Educación. En Diccionario Etimológico Castellano, Disponible en: de <http://etimologias.dechile.net/?educacion> [Consultado: 23/06/2021.]
- FINKIELKRAUT, Alain, *La humanidad perdida*, S.N.E., trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1998.
- FOUCAULT, Michel, "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, Vol. 50, Núm. 3, julio-septiembre de 1988.
- _____, Michel, *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx*, S.N.E., Buenos Aires, Antigua Casa Editorial Cuervo, 1976.
- _____, Michel, *El orden del Discurso*, trad. Alberto González Troyano, Argentina, Tusquets Editores, 2005.
- _____, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, S.N.E., trad. Elsa Cecilia Frost, Argentina, Siglo XXI, 1968.
- FOX QUEZADA, Vicente. (diciembre, 5, 2000). Iniciativa de ley 001205, *Iniciativa de ley enviada al H. Congreso de la Unión por el Presidente Fox*. p.1. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/Iniciativa%20de%20%20Presidente%20VFox.pdf> , [Consultado: 03/05/2021]
- GADAMER, Hans-Georg, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en G, Vattimo, *La secularización de la filosofía*, 3ra. ed., trad. Carlos Caltroppi y Margarita N. Mizraji, España, Gedisa, 1998.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Introducción al Estudio del Derecho*, 63ª. ed., México, Porrúa, 2011
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM/ FCE, 1993.

- GENTES, Ingo, "Derecho colectivo y comunitarismo como modelos sociales de futuro", *Estudios Atacameños*, Chile, No. 19, 2000.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, S.N.E., México, Editorial Conaculta, 2005.
- GUERRA GONZÁLEZ, María del Rosario, "Multiculturalismo y Derechos Humanos: limitar, tolerar o fomentar lo diferente", *Andamios*, vol. 3, núm. 6, junio de 2007, pp.75-137, Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632007000100002, [Consultado: 6/08/2021]
- GUZMÁN BRITO, Alejandro, "El fundamento de validez de la costumbre como fuente de derecho", *Revista Chilena de Derecho*, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 22, núm. 3, septiembre-diciembre de 1995, pp. 623-628.
- HACKING, Ian, *Revoluciones científicas*, S.N.E., México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*, Segunda edición, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HONNETH, Axel, "El reconocimiento como ideología", Trad. José Manuel Moreno, *West End. Neue Zeitschrift für Sozialphilosophie*, Frankfurt, julio-diciembre de 2006, pp.51-70, Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/50223409_El_reconocimiento_como_ideologia, [Consultado: 24 /11/2021]
- _____, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, S.N.E, trad. Manuel Ballester, Barcelona, Crítica, 1997.
- Instituto Nacional de estadística y Geografía, *Analfabetismo*, Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P>, [Consultado: 15/08/2021]
- KELSEN, Hans, "¿Qué es el positivismo jurídico?" trad. Mario de la Cueva, *Juristenzeitung*, nums. 15 y 16, 1965, p. 465 y ss. Disponible en: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rev-facultad-derecho-mx/article/view/26290/23671> , [Consultado: 15/08/2020]

- _____, Hans, “Dios y Estado”, *Logos*, trad, Jean Hennequin, tomo II, 1922-23, pp. 261-284, Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/970/13.pdf>, [Consultado: 13/07/2020.]
- _____, Hans, *Teoría pura del Derecho*, 2º ed., trad. Roberto J. Vernengo, México, UNAM, 1982.
- KIMLICKA, Will, “Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales”, en Soledad García y Steven Lukes (comp.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- LAKATOS, Immer, *La Metodología de los Programas de Investigación Científica*, S.N.E., Madrid, Alianza, 1989.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1ra. Ed., España, Aguilar, 1980.
- _____, John, *Ensayo sobre La Ley Natural*, S.N.E., España, Editorial Universidad Complutense, 1998.
- _____, John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Primera edición, España, Aguilar, 1980.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas*, El Cotidiano, núm. 196, marzo-abril, 2016, pp. 87-94.
- MACHEREY, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Amorrortu editores, 2009..
- Naciones Unidas México, *La extinción de las lenguas indígenas es un drama universal: UNESCO*, Disponible en: <https://www.onu.org.mx/la-extincion-de-las-lenguas-indigenas-es-un-drama-universal-unesco/> [Consultado: 15/08/2021]
- NISBET, Robert, *Historia de la idea del progreso*, S.N.E., Barcelona, Gedisa, 1981.
- OLIVÉ, León, *Ética y diversidad cultural*, 2da ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Organización Internacional del Trabajo, *Convenio de la OIT. Núm. 169*, Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf, [Consultado: 12/02/2022].

- PENDÁS Benigno, “El caballo de Troya del multiculturalismo”, *Cuadernos de Pensamiento Político*, No. 3, Junio-septiembre., 2004, pp. 93-99, Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/25596791>, [Consultado: 27/10/2021]
- PEÑA EGUREN, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, S.N.E., España, Editorial Ediciones Encuentro, 2005.
- PIPPIN B., Robert, *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Reino Unido, Cambridge University Press, 2001.
- Proceso Legislativo Correspondiente a la Reforma Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001, p.12., Disponible en: de https://www.constitucion1917-2017.pjf.gob.mx/sites/default/files/CPEUM_1917_CC/procLeg/151%20-%2014%20AGO%202001.pdf, [Consultado: 10/09/2021.]
- REX, John, *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*, Londres, MacMillan Press, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, 12ma.ed., España, Editorial Espasa-Calpe S.A, 2007.
- RUSSELL, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental*, 1ra. ed., Madrid, EditorialEspasa-Calpe S.A, 2007.
- SÁNCHEZ, Consuelo, “La política del multiculturalismo”, *Boletín de antropología americana*, Pan American Institute of Geography and History, No. 44, enero-diciembre 2008, pp. 127-140, Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41426474>, [Consultado: 27/10/2021]
- SCHMITT, Carl, *Teología Política*, S.N.E., Madrid, Trotta, 2009.
- SOBREVILLA, David, “Idea e Historia de la Filosofía de la Cultura”, en Sobrevilla David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta, 2006.
- _____, David, “Presentación”, en Sobrevilla David (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta, 2006.
- STRAUSS, Leo, *Historia de la filosofía política*, 1ra. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- SUÁREZ, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, S.N.E, Madrid, Editorial, Editorial Instituto de Estudios Políticos Sección Teólogos Juristas, 1968.
- SUMMER, William Graham, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Project Guremberg, pp.18-19, Disponible en: www.gutenberg.org. [Consultado: 04/10/2021]
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, México, 2014, Disponible en: https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo_indigenas.pdf, [Consultado: 12/02/2022.]
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 2da. ed., trad. de Mónica Utrilla, Andrade Llanas y Villa Roca, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VITORIA, Francisco, *Relectio de Potestate Civili*, S.N.E, Madrid, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Instituto Nacional de estadística y Geografía, *Analfabetismo*. Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/analfabeta.aspx?tema=P>, [Consultado: 15/08/2021]