



UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Facultad de Derecho  
Posgrado en Derecho

Con Reconocimiento de Validez Oficial ante la Secretaría de Educación Pública, bajo acuerdo número 985162 de fecha 17 de agosto de 1998.

---

**EL PLURALISMO CULTURAL: UNA ALTERNATIVA PARA LA  
RECONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS**

Tesis que para obtener el grado de

**Doctor en Derecho**

Sustenta el

**Mtro. Juan Carlos Abreu y Abreu**

Director de la Tesis

**Dr. José Ramón Narváez Hernández**

*a Emilio y Eugenio*

**ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον**

*En efecto, yo por la ley he muerto a la ley.*

*Ga 2:19*

## ÍNDICE

<i>Introducción</i>	8
<u>    Descriptorios generales del tema</u>	16
<u>    Planteamiento del problema, 17; Contextualización de los referentes teóricos, 21;</u>	
<u>    Problematización, 24</u>	
<u>    Estado del debate</u>	28
Criterios de elaboración y análisis, 29; Consideraciones sobre los ámbitos conceptual y temático: hacia un papel reflexivo del jurista, 32.	
<u>    Estructura de la investigación</u>	39
<i>Exposición de motivos. <u>La problemática del Derecho</u></i>	
<i>en la globalización</i>	63
<u>De la bipolaridad a la paranoia</u>	64
<u>El papel del Derecho: entre el neoliberalismo y la democracia</u>	76
<u>El individuo como unidad básica de un sistema de Derecho</u>	
<u>de corte neoliberal</u>	93
<u>Las ruinas de la comunidad ante la emergencia del <i>individualismo</i></u>	100
<u>Neoliberalismo y diversidad cultural en la globalización</u>	102

### PRIMERA PARTE.

#### LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA PERSPECTIVA EN LA ONU: PAPEL Y RELEVANCIA EN EL MARCO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

<i>Capítulo I. Derechos humanos y diversidad cultural: marco histórico-</i>	
<i>Jurídico</i>	109
<u>    Evolución histórica de los derechos humanos</u>	109
Derechos humanos de la primera generación, 111; derechos humanos de la segunda generación, 113; derechos humanos de la tercera generación, 115.	
<u>    Protección de los derechos humanos en el ámbito</u>	
<u>    internacional</u>	118
<u>    El Ombudsman,</u>	125.

<u>Los derechos humanos y su relación con la diversidad cultural:</u>	
<u>marco histórico</u>	129
<u>El Convenio 169 de la OIT,</u>	136.
<u>Consideraciones críticas sobre los derechos humanos</u>	138

*Capítulo II. El respeto a la diversidad cultural: retos y perspectivas*

<u>de los derechos humanos en el mundo contemporáneo</u>	141
<u>La concepción de los derechos humanos establecida por la ONU:</u>	
<u>sociedades opuestas</u>	142
<u>Primer estudio de caso: el sistema de castas en la India</u>	143
<u>Los ideales védicos, 146</u>	
<u>La Declaración Universal de los Derechos Humanos como</u>	
<u>mecanismo de exclusión</u>	153
<u>Segundo estudio de caso: la diversidad cultural en América Latina</u>	156
<u>El dilema de la justicia en la Declaración Universal</u>	
<u>de los Derechos Humanos</u>	164

SEGUNDA PARTE

DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD CULTURAL: ENFOQUES PARA UNA  
APROXIMACIÓN

<u>Capítulo I. Fundamentos teóricos de los derechos humanos</u>	171
<u>Rasgos generales de los derechos humanos</u>	172
<u>La concepción jurídica de Derecho en los derechos humanos</u>	175
<u>Los derechos humanos como concepto</u>	180
<u>Características de los derechos humanos</u>	188
<u>Hacia un pensamiento crítico de los derechos humanos</u>	198
 <u>Capítulo II. Fundamentos teóricos de la diversidad cultural</u>	 203
<u>Conceptualización de la diversidad cultural</u>	204

La noción de identidad en la diversidad cultural:	212
Comunidad, grupo, etnia y pueblo indígena	213
La importancia de la identidad étnica	215
Cosmovisión,	215
Individuo, sujeto y persona	216

*Capítulo III. El multiculturalismo: una teoría para abordar la diversidad*

<i>cultural</i>	222
El concepto de multiculturalismo	222
Modelos multiculturales	228
Multiculturalismo liberal, 228; Multiculturalismo comunitarista,	230;
Multiculturalismo pluralista (pluralismo cultural),	232
La interculturalidad como una realidad en los Estados modernos	234

TERCERA PARTE

PROPUESTA PARA LA RECONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MARCO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

*Capítulo I. El pluralismo jurídico como una alternativa para la reconcepción*

<i>de los derechos humanos en la ONU</i>	238
Apuntes sobre el <i>multiculturalismo</i> relacionado con los derechos humanos	239
Justificaciones del <i>pluralismo cultural</i> en los derechos humanos:	
de un derecho político a uno identitario	242
Sobre el reconocimiento de las minorías y el derecho a la diferencia en una sociedad altamente tecnologizada	247
Razón y racionalidad	249
El diálogo intercultural	259
La paz como un valor intercultural	261
Condiciones del pluralismo cultural dentro de los Estados multiculturales	264
Pluralismo jurídico, 266.	

<i>Capítulo II. Hacia un modelo de pluralismo jurídico mexicano</i>	269
La diversidad cultural en el Estado mexicano	270
El respeto a la diversidad cultural y su contextualización	274
El caso del Proyecto Mesoamérica	278
Hacia una propuesta de Estado pluricultural en México	288
El contexto de un modelo pluricultural de Estado	289
Las pautas del proyecto intercultural en México	290
La controversia de la <i>autonomía</i>	291
<i>Conclusiones</i>	298
<i>Bibliografía</i>	306
Otras fuentes	315

## INTRODUCCIÓN

### 1

En el marco de un mundo globalizado, caracterizado por una serie de transformaciones –de índole política, económica, social y cultural–, hemos decidido abonar en la reflexión de un tema que ha cobrado relevancia en las últimas décadas: la diversidad cultural y su relación con los derechos humanos, desde una perspectiva que nos permita enfatizar la necesidad de una apertura de los Estados nacionales, la cual los lleve a asumirse como Estados plurales, a partir de la responsabilidad que entraña el fenómeno.

### 2

Los derechos humanos se aprecian desde diferentes dimensiones y se han pretendido aprehender por, al menos, cuatro disciplinas: *i)* la filosofía, que nos remite a temas de ética y moral; *ii)* el Derecho que, desde la perspectiva teórica, tiene encomendada: a) una epistemología de lo justo; y, b) desde la práctica, la regulación dentro de los Estados y a nivel internacional; *iii)* la política, que conjuga el problema de las relaciones de poder con los conflictos sociales; y, *iv)* los estudios culturales, una disciplina *sui generis*, que en las últimas décadas ha desarrollado estudios transdisciplinarios o proyectos cosmopolitas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “Los proyectos cosmopolitas tienen una historia larga y antigua dentro de la modernidad occidental. Frente a los diseños globales que pretenden administrar el mundo, como la cristiandad colonial del siglo XVI o el imperialismo del siglo XIX o la reciente globalización neoliberal y militarista, el cosmopolitismo ha reivindicado la pretensión moral básica de que ni la nacionalidad ni las fronteras, tienen relevancia moral en relación con las cuestiones de justicia [...] Esa convivencia se basa en diálogos entre distintos sitios mediante los cuales personas que se encuentran en lugares geográficos y culturales muy diversos comprenden y celebran sus diferencias al tiempo que luchan por hacer realidad sus propósitos compartidos”. Boaventura De Souza Santos y César Rodríguez Garavito, “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contra hegemónica”, en Boaventura De Souza Santos y César Rodríguez Garavito (coords.), *El derecho y la globalización desde abajo*, México, Anthropos, 2007, p. 18.

Cada corriente cosmopolita tiene características particulares (incluso algunas se contraponen); sin embargo, todas concurren en el *pluralismo epistémico* (unas con más restricciones que otras), cuyo objetivo cardinal es generar una mayor justicia social a partir de los problemas fácticos que aquejan a cierta sociedad, mediante la descolonización de saberes *cientificistas*, que impidan establecer modelos de justicia ante necesidades básicas.<sup>2</sup>

### 3

Sabemos bien que la sola idea de los derechos humanos provoca serias controversias en el ámbito de las ciencias jurídicas. Una de las razones fundamentales es porque pone en crisis el *iuspositivismo* de estricta observancia, en tanto que reduccionista, les ha negado relevancia por el temor de que ese derecho superior, anterior o preexistente, haga resquebrajar el frágil andamiaje del saber jurídico, objetivo y puro, derivado del rigor *cientificista* que entraña.

### 4

En virtud de lo anterior, resulta necesario hacer una muy puntual y enfática advertencia: en nuestra investigación, claudicamos del tradicional discurso academicista del Derecho, en la medida que limita y empaña nuestra óptica y pretensiones, que se cifran en brindar justificaciones suficientes, todas ellas razonables, para *reconcebir* la teoría de los derechos humanos, como una aportación medular que contrarreste los efectos del neoliberalismo y demás injusticias actuales que recaen en distintas *poblaciones culturales*.<sup>3</sup> Con ello, demostraremos que en la

---

<sup>2</sup> Así pues, los proyectos contra-hegemónicos se justifican en la necesidad de encontrar nuevas vías de solución, en tanto que "quienquiera que sea víctima de la intolerancia y de la discriminación locales, necesita la tolerancia y el apoyo trasnacionales; quienquiera que viva en miseria en un mundo de riqueza, necesita la solidaridad cosmopolita; quienquiera que sea un ciudadano de segunda clase, un ciudadano en cualquier país del mundo, necesita una concepción alternativa de ciudadanía nacional y global", *ibidem*.

<sup>3</sup> "...el no comenzar a comprender a los derechos humanos como una herramienta eficaz para subsanar las desigualdades sociales podría traducirse en nuestros días como una política totalitaria: los adversarios más duros, es más, los enemigos de la afirmación fundamental de los derechos humanos son aquellos que niegan la igualdad entre todos los hombres los que quieren fundamentar el orden político en una desigualdad radical en la exclusión de grupos enteros de personas (hasta su

idea matriz de los derechos humanos se engendra la posibilidad de satisfacer un derecho necesario para la sociedad, y no como producto de construcciones teóricas de compleja carga intelectual y técnica, pero con escasa legitimidad para *los de a pie*.

La aclaración anterior justifica nuestras indagatorias tanto en el marco científico del Derecho como en la observación de otras disciplinas; ello nos permitirá ofrecer un estudio innovador que promueva trabajos en conjunto para favorecer políticas públicas<sup>4</sup> que incidan en una mejor sistematización y ejercicio de los derechos humanos.

## 5

No se trata de imaginar una nueva utopía que conduzca al *relativismo* y a la libertad cuasianárquica, sino de afrontar los hechos inminentes e insoslayables de la vida en sociedad bajo las circunstancias actuales. Luego entonces, resulta imperativo impulsar una nueva ética social<sup>5</sup> que repercuta, no en una nueva, sino en una mejor forma de hacer las cosas en materia de diversidad cultural.<sup>6</sup>

---

exterminación), éstos son los ‘adversarios totalitarios de los derechos humanos’. Christoph Menke, y Arn Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Barcelona, Herder, 2010, p. 48.

<sup>4</sup> Resulta ingenuo seguir creyendo que el cambio jurídico se da por vía de la reforma legislativa o por la caprichosa y antojadiza innovación de los modelos jurisdiccionales; debemos reconocer que los movimientos sociales están plétóricos de reclamos reales, a los que no siempre ofrecen una solución medianamente alcanzable, pues “el poder de los jueces y de otros actores en un campo que se encuentra en el interior de una sociedad más grande reside primordialmente en la eficacia simbólica de su acción: son señas por excelencia. El resultado último de los procesos judiciales es por lo tanto producto de las luchas interpretativas entre actores (que posee un talento y un poder jurídico desigual) y que ocurre no sólo en la sala de los tribunales, sino dentro del campo más amplio de las prácticas jurídicas”. Peter, Houtzager, “El Movimiento de los Sin Tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil”, en Boaventura De Souza y César Garavito (coords.), *op. cit.*, p. 198.

<sup>5</sup> “...los derechos humanos son reivindicaciones éticas constitutivamente vinculadas a la importancia de la libertad humana, y la fuerza de un argumento sobre una reivindicación particular que puede ser considerada como un derecho humano tiene que ser evaluado a través del escrutinio del razonamiento público, que implica la imparcialidad abierta. Los derechos humanos pueden servir como motivación en muchas actividades, desde la legislación y la aplicación de la ley hasta la acción ciudadana y la agitación pública frente a las violaciones de los derechos”. Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 399.

<sup>6</sup> “El uso de campos jurídicos plurales por los movimientos sociales es un tema recurrente en la investigación sociojurídica. Sin embargo, los trabajos académicos existentes continúan enfocándose en gran medida a los niveles nacional y local pasando así por alto las novedosas formas de pluralismo jurídico y la movilización política transnacional que aparecen asociadas a la globalización”. César

Por esta razón, consideramos que debemos dar pasos profundos en la etnohistoria, de su estudio encontramos la razón para reivindicar los derechos de las diferentes comunidades culturales, pues de otra forma no se podrán ejercer mecanismos de justicia social perdurables dentro de las instituciones estatales.

Otro interés de los estudios culturales que consideramos de nuestra incumbencia se encuentra en el contexto de las transformaciones y conflictos sociales, políticos y económicos a nivel mundial, que sirve de marco para múltiples levantamientos de diversas identidades étnicas, los cuales son movimientos que exigen respeto, reconocimiento de sus derechos culturales y colectivos, y una participación más justa en la economía y las políticas implementadas por los Estados nacionales en los que están territorialmente inscritos.

Encontramos entonces que, a diferencia de otras reivindicaciones, la étnica no propone que se colme un “nuevo” derecho específico, más bien, exige el respeto a sus formas de vida o proyectos de sociedad alterna que han perdurado aun cuando han enfrentado, desde hace siglos, fuerzas etnocidas del imperialismo simbólico, militar, económico y epistemológico.

Observamos también que las demandas y la constante lucha de los pueblos (en su mayoría indígenas) se han convertido en voces críticas que incluso ocasionaron que los Estados y las instancias internacionales no sólo dejaran de ignorar el fenómeno de la diversidad cultural y generaran instrumentos legales para su reconocimiento, sino que han provocado, al mismo tiempo, aceptar que sus prácticas pueden promover innovaciones benéficas hacia cualquier sociedad perteneciente al Estado; ello nos muestra que los individuos aislados pueden ser reflexivos y críticos,

---

Rodríguez Garavito, “La ley Nike: el movimiento antimaquila, las empresas transnacionales y la lucha por los derechos laborales en las Américas”, en Boaventura De Souza y César Rodríguez Garavito (coords.), *op. cit.*, p. 63.

pero son las comunidades las que pueden hacer las transformaciones necesarias para una mejor convivencia.<sup>7</sup>

En suma, nuestro interés por la perspectiva cultural y su relación con la justicia fue motivado por: *i)* una fehaciente injusticia hacia las poblaciones culturales, principalmente las culturas indígenas; *ii)* porque estas comunidades exigen una reivindicación, es decir, son las protagonistas del cambio social al que aspiran; y *iii)* en nuestra reflexión encontramos los beneficios que puede traer un gobierno que atienda lo plural.

## 6

En México, a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento de insurrección indígena que estalló en el Estado de Chiapas en 1994, se evidenció el ancestral y continuo sojuzgamiento y explotación de la cultura occidental<sup>8</sup> sobre los pueblos indígenas. Este suceso fue un detonante para que los Estados latinoamericanos e instancias internacionales reconocieran la naturaleza *pluriétnica* dentro de sus constituciones, así como las implicaciones de la diversidad cultural en sus políticas públicas, y que hasta la fecha se sigan generando movimientos bajo esta influencia ideológica basada principalmente en la memoria histórica.<sup>9</sup> Estos

---

<sup>7</sup> Durante la investigación nos esforzaremos por hacer comprensible que las culturas son dinámicas y entrañan los sucesos políticos necesarios para una mejor convivencia social, pues “una cultura no se reduce a las creencias y prácticas que se siguen de hecho en un momento histórico. Una cultura comprende también las proyecciones críticas posibles sobre las creencias establecidas y la posibilidad de transformación de las costumbres heredadas. [Sin embargo, debemos puntualizar que aun dentro de las comunidades culturales existe disidencia, donde un Estado plural comprendería que] El disidente está situado en una cultura que le ofrece las formas específicas de su disenso. Su disentimiento supone ya el horizonte cultural que posibilita a la vez la reiteración de una moralidad social dada y su disrupción”. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*. México, FCE, 2010, p. 169

<sup>8</sup> Se utilizará el término “cultura occidental” para referirse a “aquellas culturas que han sido influenciadas por las civilizaciones grecorromanas, el cristianismo, el renacentismo y la ilustración (principalmente países europeos). También este término puede aplicarse a aquellas culturas que han sido colonizadas por países europeos, tal es el caso de Estados Unidos, países de América Latina y África entre otros”. Ian Buruma y Avishai Margalit, *Occidentalismo: Breve historia del sentimiento occidental*, Barcelona, Península, 2007, p. 17.

<sup>9</sup> Considerando que “si se acepta un concepto amplio de ideología, ésta no sólo está formada por formulaciones teóricas y programáticas, sino también por el conjunto de experiencias colectivas vividas por un grupo en el pasado, racionalizadas en forma de memoria histórica, y que aportan a todo grupo

movimientos, en los últimos años, han sido atracción de estudios en las ciencias sociales, al encontrar que en dichas comunidades existen soluciones viables para los problemas económicos y medioambientales que hoy atañen a toda la sociedad mexicana.

7

En general, el proceso de elaboración de normas sobre pueblos indígenas ha sido lento y desigual tanto en los derechos positivos domésticos como en el sistema internacional;<sup>10</sup> no obstante, también se debe reconocer que las reformas en las normas jurídicas internacionales son un gran avance en el reconocimiento de las comunidades como sujetos políticos que merecen ser escuchados y atendidos en sus necesidades, entre las cuales se encuentra, en primer lugar, el respeto a sus culturas.<sup>11</sup>

8

El motivo que ha engendrado este trabajo resulta de la voluntad de sumarse a la causa de promover el respeto a la *otredad* que, desde nuestra perspectiva, implica la reivindicación epistemológica de las diversas comunidades culturales; asimismo, se ha encontrado una rica veta que concede a las ciencias jurídicas un yacimiento de fenómenos dignos de estudio, que requiere exploración profunda, en lo más telúrico de la reflexión crítica, en la que de mucho sirve la antropología jurídica, en la medida en que ha evidenciado que muchas comunidades culturales (distintas en esencia, e

---

un punto de partida para cualquier movilización en el que lo intelectual se mezcla con lo emotivo, y lo racional con lo mítico o simbólico". Pedro Luis Lorenzo Cadarso, *Fundamentos teóricos del conflicto social*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 232.

<sup>10</sup> Al respecto, De Souza Santos comenta: "El movimiento indígena ha reivindicado una reconstrucción multicultural de los derechos humanos que permita contrarrestar su prejuicio individualista y liberal, y que incorpore concepciones alternativas de los derechos basadas en titularidades colectivas y en la inclusión de la naturaleza como un objeto de derechos.", Boaventura De Souza Santos y César Rodríguez Garavito, "El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contra hegemónica", en Boaventura De Santos y César Rodríguez Garavito (coords.), *op. cit.*, p. 24.

<sup>11</sup> Se sugiere revisar el artículo de Rodolfo Stavenhagen, "Legislación indígena y derechos humanos en América Latina", *Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, enero-junio. México, 2010.

incluso opuestas, al modelo cultural promovido por el Estado-nación a cuya jurisdicción pertenecen) pueden convivir y comprender la diferencia entre sistemas de regulación social, es decir, entre sus propios sistemas de justicia y los sistemas de justicia estatales.

Ciertamente, el estudio de la *diversidad cultural* en la antropología jurídica<sup>12</sup> nos ayudará a promover la reivindicación epistémica de las comunidades culturales; sin embargo, ese camino nos lleva a denunciar la condición que han impuesto los Estados nacionales al problema de la diversidad cultural, creando escenarios de pobreza, marginación, exclusión social y racismo, a los cuales las comunidades han opuesto resistencia, pues, fundadas en el reclamo del respeto y reconocimiento de su diferencia, dejan ver la asignatura pendiente que tienen los gobiernos e instancias internacionales competentes con las comunidades que albergan.

9

No negamos la vocación contestataria de nuestro trabajo, pues a lo largo del proceso de investigación, hemos tomado conciencia de la artera violación y transgresión a las formas de vida que no son compatibles con la que dicta la cultura hegemónica occidental, impuesta a través de diversos mecanismos colonizadores que evidencian la injusticia y obstaculizan el alcance de una auténtica democracia.

---

<sup>12</sup> “...el cambio social que se ha producido gracias a los reclamos indígenas en América Latina no es menor, y gran parte de su impacto ha sido registrado y apoyado por la antropología jurídica: [...] la movilización transnacional de los pueblos indígenas ha desatado un proceso de innovación jurídica que tienen profundas implicaciones para los sistemas constitucionales nacionales y el régimen internacional de los derechos humanos. Este renacimiento de los pueblos indígenas para el derecho, cuyo núcleo es el reconocimiento de los derechos colectivos [...] ha alterado los presupuestos individualistas y etnocéntricos occidentales del pensamiento y de las instituciones jurídicas liberales, y contiene la promesa de una reconstrucción cosmopolita de los derechos humanos”. Luis Carlos Arenas y César Rodríguez Garavito, “Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U’wa en Colombia”, en Boaventura De Souza y César Rodríguez Garavito (coords.) *op. cit.*, p. 219.

Asumimos la *pluralidad cultural* de la que somos parte, con la finalidad de plantear una vía para favorecer el *diálogo intercultural* y garantizar el reconocimiento y respeto a la diversidad, mediante un llamado a reconcebir los derechos humanos desde una perspectiva plural.

A manera de corolario, diremos que nuestra perspectiva crítica del fenómeno de la globalización, fundada en el modelo neoliberal que apuesta por el mercado como escuela de virtud, nos conduce a la toma de conciencia de la búsqueda de alternativas que puedan recomponer el clima de nuestro escenario, asumiendo corrientes de pensamiento que han ensayado respuestas alternas tal como democratizar las instituciones para otorgar mayor participación política a las comunidades culturales.

El mundo se globaliza, y ello impacta en el ámbito jurídico, pero no corresponde ver esa realidad como una desgracia a combatir, sino como un desafío que posibilite una gran oportunidad para que todas las sociedades en orden compartan una civilización más madura y culturalmente enriquecida, una diversidad fundada en el reconocimiento de las autonomías.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> En relación con esta idea, coincidimos en “la necesidad de restaurar el orden jurídico internacional, multilateral y confiable, abocado a resolver los conflictos políticos mediante la negociación diplomática y los conflictos sociales mediante la solidaridad internacional [...] hay seis mil millones de seres humanos en espera de *un mundo de cooperación que se ocupe de la vasta agenda del trabajo y la salud, la educación y el techo. No tendremos un mundo justo y equilibrado si no atendemos a estas necesidades*”. Carlos Fuentes, *Contra Bush*, Madrid, Aguilar, 2004, p. 40 (las cursivas son nuestras). Asimismo, “es imperioso ampliar el concepto de bienestar, para que también incluya factores como la seguridad social, la libertad individual y el derecho a la educación y a la salud. En principio, esto significa, ni más ni menos, que es necesario convertir los derechos humanos elementales no sólo en el fundamento sino también en el objetivo de la actividad económica.” Klaus Werner y Hans Weiss, *El libro negro de las marcas: el lado oscuro de las empresas globales*, México, Random House Mondadori, 2006, p. 28.

En la alborada de un nuevo milenio,<sup>14</sup> la teoría jurídica occidental vive un proceso de fractura, renovación y transformación; por ello, el Derecho debe repensarse, y desterrarse de las inercias del viejo modelo, para abrir paso a una transición que otorgue mayor justicia social y equilibrio económico, así como respeto irrestricto a la persona humana, devolviéndole la oportunidad de hacer su vida en una comunidad que le brinde proyectos, y de estabilidad económica y política.

El interés de este tema no sólo deber ser atribuible a las comunidades indígenas, sino a todos aquéllos que reclaman el reconocimiento de los derechos humanos, con la firme creencia de que la diferencia no es un impedimento para lograr las condiciones de justicia y convivencia que permitan el mutuo enriquecimiento y la crítica constructiva, elementos que son indispensables en la dinámica de una sociedad democrática, que aún es anhelo. En este sentido es en el que toma lugar la presente investigación, la cual busca sumarse a las voces que reclaman los derechos humanos al servicio de la humanidad: de una humanidad plural por naturaleza.

#### DESCRIPTORES GENERALES DEL TEMA

A continuación, desgranamos nuestro proceso investigativo para comprender la problemática en cuestión a través de sus partes, es decir, contextualizando los referentes teóricos y problematizándolos, para posteriormente generar una hipótesis que pretenderá la consecución de los objetivos fijados para tal efecto.

---

<sup>14</sup> “De esta nuestra nueva Edad Media se ha dicho que será una época de ‘transición permanente’ para la cual habrá que utilizar nuevos métodos de adaptación: el problema no será tanto el de conservar científicamente el pasado, cuanto de elaborar hipótesis sobre el aprovechamiento del desorden y entrar en la lógica de la conflictividad. Nacerá, como ya está naciendo, una cultura de la readaptación continua, alimentada de utopía”. Umberto Eco, *La nueva Edad Media*, Madrid, Alianza, 1990, p. 34.

## *Planteamiento del problema*

14

Las vertiginosas transformaciones sociales de los últimos años ponen de manifiesto la necesidad de reflexionar sobre la *alteridad* en diferentes espacios intelectuales, dado que tales cambios son el componente fundamental de las más recientes luchas sociales.

Desde diversos ángulos y con una enorme gama de acciones institucionales, hemos visto reacciones ante las emergencias de la *otredad* (podemos referir los movimientos vinculados con el indigenismo latinoamericano, con los derechos humanos, el crecimiento exponencial de organizaciones no gubernamentales, entre otros esfuerzos), como una búsqueda por materializar la justicia para el desfavorecido y el vulnerable.<sup>15</sup> A pesar de estas experiencias, sigue siendo palpable una tensa dinámica entre la concepción del “nosotros” y del “otro”; nuestras reflexiones sobre “el derecho político a la diferencia”, producto de las reflexiones filosóficas e históricas del Derecho, se orientan ante este mapa.

15

Ahora bien, en cuanto abordamos el fenómeno de la *justicia social*, necesariamente incursionamos en el gran tema de los derechos humanos, precisamente porque éstos son del ámbito de competencia de aquélla; en consecuencia, no le resultan ajenas las reflexiones sobre el *derecho de la alteridad*, en la medida en que ésta requiere de

---

<sup>15</sup> Frente a los movimientos sociales que vulneran a la población en general se debe actuar desde posiciones que apoyen la resolución de los conflictos y no sólo el enriquecimiento de la burocracia. El jurista especializado en las humanidades tendrá, pues, la tarea de enfrentarse a una mejora en el nivel comunicativo, relacionado a la acción humana, que puede notarse claramente al indagar sobre los movimientos sociales de cualquier parte del mundo, especialmente de los países colonizados, con sistemas de justicia plurales y no por ello reconocidos: “El lenguaje del derechos es especializado, medido y, en los países poscoloniales, en muchas ocasiones se presenta como un lenguaje occidental. El lenguaje de los movimientos sociales se orienta explícitamente hacia la acción comunicativa y es por lo tanto, popular y local”. Balakrishnan Rajagopal, “Los límites del derecho en la globalización contrahegemónica: La Corte Suprema de la India y la lucha del valle de Narmanda”, en Boaventura De Souza Santos y César Rodríguez Garavito, *op. cit.*, p. 18.

fundamentación ético-política. Llegados a este punto, es importante preguntarnos cuáles son las directrices que nos permiten una reflexión sobre el *derecho político a la diferencia*.

Así, adelantamos que el carácter *ético* de la *alteridad* (entiéndase: relativo a comunidades culturales diferentes) incide sustancialmente en los problemas investigativos de los derechos humanos, pues sus ejes rectores cifran las fronteras del comportamiento del Estado respecto a la persona humana.

16

A partir de lo anterior, discernimos que los principales objetivos que pretendemos alcanzar en la problematización de los derechos humanos son: *i)* volvernos una sociedad más reflexiva ante la forma de construir nuestros derechos; *ii)* valorar críticamente aquellas acciones inhumanas que afectan a nuestro mundo; y, *iii)* adoptar un compromiso serio como intelectuales del Derecho para contribuir en la cristalización de la garantía de los derechos humanos efectivos para nuestra sociedad.

17

Como es cierto, la propuesta universalista e institucionalizada de los derechos humanos ha propiciado foros que reflexionan en torno a la *alteridad*; luego entonces, es imperativa la necesidad de explorar desde la academia nuestro quehacer como juristas para abrir la puerta de acceso a proyectos alternos de justicia para todos.

Por ende, analizar nuestro papel en el mundo y los nuevos escenarios del debate en torno a los derechos humanos implica abordar una dimensión ética de nuestra disciplina que inste a la inclusión total de los sujetos en la construcción de derechos rectores en todas las sociedades, toda vez que el estudioso de los derechos humanos en la multiculturalidad acepta una revisión de los valores éticos de ésta como valores legítimos para otras construcciones del *mundo*.

Precisamos: este vínculo entre revisión académica de *mis* valores éticos y la socialización con la *alteridad* constituye una manera de comprender la realidad; es decir, supone que *acepto* la dignidad del *otro* y la *respeto*, tanto como lo hago *conmigo*, a partir de experiencias de diálogo que incorporan la relación del *otro* (particularmente vulnerable y diverso) con respecto a *mis* marcos conceptuales, es decir, *mi* criterio moral para *entender la vida*.

Es así como se entiende el problemático tránsito de los derechos humanos que *yo* considero deben ser los válidos, hacia los derechos humanos válidos para todas las formas razonables de comprender el mundo; de ello se desprende que la manera de vivir con el *otro* (convivir) asume la intención de comprender la vida del *otro*; esto significa ir de la *abstracción categorial* a la *integración experiencial*.

18

Por las razones que previamente hemos aludido, asumimos que el estudio de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural, especialmente de las comunidades culturales más alejadas de las concepciones occidentales, cobran un interés primordial en la medida en que deben ser abordadas desde una metodología específica hecha desde Latinoamérica, a partir del reclamo de justicia que exige que el discurso de la democracia abandone la retórica para reconocer la participación política en las esferas reales de la cotidianidad de las sociedades multiculturales y para consolidar un escenario, un horizonte, donde la participación del *otro*, contribuya al proyecto de Estado plural democrático.

19

Ahora bien, para encaminarnos a ello, debemos abordar los elementos epistémicos que hacen concurrir a las disciplinas humanísticas en el Derecho, toda vez que sirven a la perspectiva de la *diversidad cultural*, en tanto asumen que las concepciones de los sujetos son constituyentes de la realidad y dan cuenta de una forma determinada de construir la vida en sociedad.

Tomamos las herramientas metodológicas de las ciencias que han trabajado con la *diversidad cultural* porque tienen cimientos en las premisas de respeto y justicia hacia la *alteridad*, seguros de que estas reflexiones revelan la necesidad del jurista de expandir sus horizontes a los más diversos conocimientos que tengan la capacidad de acercar la justicia a la gente. De esta manera, tras la comprensión de la *alteridad* y el imperativo que tienen los derechos humanos de respetar y garantizar una vida digna a estas otras formas de representar y actuar en el mundo, se podrán explicitar algunos modelos de responder ante el imperativo de nuestro tiempo, así como estrechar verdaderos lazos de solidaridad.

20

En este momento, nos parece pertinente aclarar que en la vocación de nuestro discurso damos testimonio de la mitología jurídica,<sup>16</sup> que constituye creencias dadas como verdaderas, mediante justificaciones científicas (que a su vez operan como mecanismos que legitiman la opresión), cimentadas en una ideología fundamentalista que nos impide encontrar pautas para atender los conflictos ante los que nos enfrentamos.

21

Asimismo, es pertinente aclarar que, para nuestros fines, entendemos por “ideología” un conjunto sistemático de representaciones, valores y creencias que reflejan la forma en que viven los miembros de una formación social, así como las condiciones de existencia que los justifican o rechazan. Su función no es la de proporcionar a los individuos un conocimiento verdadero de la estructura social, sino proponer una orientación precisa a su acción.

La existencia de varias ideologías en una misma sociedad y la vinculación de cada una de ellas con determinados intereses económicos ha llevado a algunos sociólogos a formular el concepto de “ideología dominante”, entendida como la

---

<sup>16</sup> Sobre este concepto, se sugiere revisar la obra de Peter Fitzpatrick, *La mitología del derecho moderno*, México, Siglo XXI, 1998.

emanada de la *clase dominante*, cuya finalidad es el mantenimiento de la estructura social existente.<sup>17</sup>

Esta concepción de “ideología”, que entiende en general el modo de vida (mitos, gustos, estilos, modas, etc.) de una sociedad, nos resulta idónea para utilizarla en el contexto de cultura jurídica, trinchera de nuestras reflexiones, pero también nos dará la oportunidad de observar a nuestra ideología, cargada de *mitos y logos*, frente a otras ideologías que no se pueden desechar por virtud de la excusa simplista de *ser diferentes* o no estar alineadas con el derecho positivo.

### *Contextualización de los referentes teóricos*

22

Si bien para nuestra propuesta de *reconcebir* los derechos humanos partimos de la comprensión de la *diversidad cultural*, en este trabajo nos constreñimos a la realidad que viven los pueblos indígenas en América Latina. De este modo, en una óptica más amplia, el siguiente estudio pretende ser un modelo que aporte una reflexión sobre la situación actual de la *diversidad cultural* en el contexto de los derechos humanos en todo el mundo.

23

La elección de esta perspectiva fue resultado del análisis de campos problemáticos del Derecho en la sociedad *multicultural* y de posibles vías de solución dentro de los derechos humanos, que podemos sintetizar en tres planteamientos:

- i)* analizar el *constructo* de los derechos humanos instaurados por la ONU y su relación con la *diversidad cultural*; para ello, nuestro *referente teórico* es el discurso contenido en la legislación internacional, y nuestro *referente empírico*, las sociedades de dos escenarios culturales diferentes al

---

<sup>17</sup> Cfr. Luis Villoro, *El concepto de Ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

occidental: la hindú y las comunidades indígenas de América Latina, merced la problemática real para su instauración; y

- ii) aproximar al jurista a la comprensión crítica de los temas relativos a la *diversidad cultural*, en la medida en que no sólo hay que pensar en un nuevo enfoque epistémico, sino también en desarrollar capacidades de comprensión hacia otras concepciones de justicia; para ello, *deconstruimos* nuestro *referente teórico-empírico* de Derecho (referente teórico) —para hablar de derechos humanos— de la cultura (referente empírico) y sus componentes para hablar de *diversidad cultural*.

A partir de aquí, dos intuiciones nos permiten, por un lado, reflexionar sobre el quehacer del Derecho en la sociedad, que entiende la justicia como *cosa pública* que se valida en la acción de la persona inserta en la dimensión de comunidad, y no en la abstracción universalizante de la norma, y por otro lado, sobre el campo de los derechos humanos, que es susceptible de sobreentendidos en cualquier sociedad, ya que a través del acercamiento a conceptos derivados de la cultura podemos comprender que la construcción social de los mundos no es cuestión de metafísica, sino de sociología y antropología básica.

De esta manera, nos aventuramos al replanteamiento de conceptos (de contenido descriptivo) que nos permitan explicar los extremos de nuestra problematización. Esta idea nace en uno de los postulados básicos de la lingüística, que señala que *sólo podemos nombrar lo que conocemos*; luego entonces, nos enfocaremos en los conceptos creados desde los estudios culturales contemporáneos, para tener una verdadera comprensión de la realidad que tenemos frente a nuestros ojos, la que no estamos acostumbrados a problematizar, pues la hemos incorporado en nuestra vida cotidiana; y,

*iii)* robustecer una teoría que ha incidido en la última década dentro de las ciencias sociales y las humanidades en Latinoamérica, bajo la noción de pluralidad, primordialmente a partir de los trabajos desarrollados por León Olivé. La elección de este autor respondió a diversas razones: en primer término, por su vinculación constante con proyectos institucionalizados de protección a la diversidad cultural a través de su comprensión de la filosofía de las ciencias, y luego, por el importante papel que tiene en la fundación del pluralismo cultural en el contexto mexicano, tanto en el ámbito académico como en el político, principalmente por su labor en la conservación, desarrollo, aprovechamiento social y protección de los conocimientos y recursos tradicionales en México.

En efecto, el análisis de las relaciones interculturales a partir de la protección de los conocimientos (productos epistémicos de las comunidades culturales diversas) desde el campo de la filosofía es un importante referente para las cuestiones de justicia y diversidad cultural, por lo cual, ampliar los campos de investigación de los derechos humanos hacia esta dirección es fundante de una nueva perspectiva.

Es justamente aquí donde ciframos la propuesta para la reconcepción de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural; lo aclaramos porque, si bien la mayoría de los teóricos en el tema tienen claro cuál es el objetivo (sociedades más justas), pocos son aquéllos que proponen metodologías para alcanzarlo.

24

Todos estos elementos, apreciados en su conjunto, sustentaron la decisión de avanzar metodológicamente en torno a construir una visión del pluralismo cultural como herramienta al abordar nuestro referente teórico-empírico (derechos humanos y diversidad cultural). Congruente con las razones expuestas, el último apartado de nuestro discurso se adhiere al desarrollo de una tarea intelectual, políticamente comprometida con las causas sociales que aquejan a la sociedad.

A partir de los criterios expuestos, la pregunta medular que da cauce a nuestra investigación se puede formular como sigue:

*¿Cómo reconcebir los derechos humanos a partir de la diversidad cultural, a una década de comenzado el siglo XXI?*

El cuestionamiento entiende:

- i)* referente teórico: derechos humanos (constructo social);
- ii)* referente empírico: diversidad cultural (hecho social); y
- iii)* tiempo y espacio: primera década del siglo XXI (que compromete la realidad considerada en nuestra *Exposición de motivos*) y el espacio ubicado implícitamente en el concepto *derechos humanos*, que pretenden tener un carácter universal.

Así pues, a partir del imperativo de *reconcebir* los derechos humanos desde la diversidad cultural como vía sobre la cual transita la complejidad de nuestro objeto de estudio, elevamos dos ejes para trazar las coordenadas en que situamos nuestros referentes (que forman la unidad de conocimiento); es decir, el cuestionamiento antes planteado es el núcleo de nuestra investigación, compuesta de dos variantes sociológicas.

A partir de aquí, se desprenden los siguientes cuestionamientos (conectores que mantienen los ejes para llegar a nuestro objetivo): *i)* ¿Cuál es la relación de los derechos humanos con la diversidad cultural?; *ii)* ¿Por qué existe la necesidad de reconcebir a los derechos humanos a partir de la diversidad cultural?; *iii)* ¿Cuáles son los fundamentos teóricos de los derechos humanos que nos sirven para que éstos se puedan reconcebir a partir de la diversidad cultural?; *iv)* ¿De qué forma se puede abordar la diversidad cultural para lograr una reconcepción de los derechos

humanos?; y, v) ¿Cómo puede el pluralismo cultural ser una vía para la reconcepción de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural?

### *Hipótesis*

26

A partir de los cuestionamientos anteriores, nuestra investigación se plantea, como hipótesis, que los derechos humanos (como preceptos morales y normas axiológicas) pueden *reconcebirse* a partir de la diversidad cultural (en la comprensión onto-epistemológica de la *alteridad*), a través de metodologías basadas en el pluralismo cultural, sustentadas en corrientes teóricas racionales atentas a la complejidad de la justicia social.

### *Objetivo general*

27

Como objetivo general, pretendemos generar una propuesta para la reconcepción de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural, desde el pluralismo cultural, haciendo una reflexión en torno al papel del Derecho en un mundo plural, con distintas concepciones de construir la realidad y, por lo tanto, de comprender e instrumentar mecanismos de justicia.

## Objetivos específicos

28

Nuestros objetivos específicos son:

- i)* Indagar en la relación que tienen los derechos humanos con la diversidad cultural para diagnosticar si esta relación es problemática y compleja en la realidad, aun con la existencia de mecanismos protocolares por parte de los derechos humanos, dirigidos a la protección de la diversidad cultural;
- ii)* Explicar que la necesidad de reformular los derechos humanos a partir de la diversidad cultural tiene que ver con el reclamo de las distintas culturas minoritarias a un derecho político, en el cual ellas participen a partir de su comprensión del mundo, y no sólo a un reconocimiento identitario que no protege ni garantiza su desarrollo en la sociedad;
- iii)* Reflexionar sobre el papel del Derecho y específicamente de los derechos humanos en la sociedad, mediante la recuperación de la necesidad que tenemos los juristas de generar una conciencia humanista que nos permita construir mecanismos racionales y críticos para establecer la justicia social;
- iv)* Establecer las condiciones bajo las cuales se debe comprender la *otredad* no como un abstracto sobre el cual hay que *hacer algo*, sino como iguales dignos; para así comprender los criterios básicos de una reconcepción de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural; y
- v)* Determinar el diálogo intercultural basado en la racionalidad e instrumentado metodológicamente en el pluralismo cultural como método para la reconcepción de los derechos humanos.

## *Justificación*

29

Los objetivos planteados encuentran su justificación en el hecho de que una variedad importante de trabajos en el ámbito jurídico permite apreciar que el tema del *otro*, tratado desde diversas perspectivas, ha cobrado nueva fuerza en el pensamiento y en las acciones del derecho contemporáneo. Esto se debe, de manera especial, a los movimientos de reivindicación que las comunidades culturales diferentes a la occidental han promovido en las últimas décadas en todo el mundo.

En tal panorama, la diversidad cultural en la esfera de los derechos humanos tiene un nuevo impulso, ya no desde los teóricos de la diversidad cultural, sino desde las comunidades culturales mismas, en la construcción de un sistema social que atienda y cualifique las condiciones de la población, específicamente de las sociedades culturales que no se identifican completamente con los derechos humanos establecidos internacionalmente. Por tal motivo, el estudio de nuestra conjunción de referentes (los derechos humanos en el fenómeno de la diversidad cultural) explicita la misión social y política que tienen los juristas en torno a la reconstrucción de sociedades más justas y razonables que se vean favorecidas en su cultivo y desarrollo.

En este terreno, la “alteridad”, entendida como base y fundamento de las nuevas acciones respecto a los derechos humanos, retoma la preocupación ética esencial en la consideración del *otro* en su singularidad, es decir, en su modo propio de ver y de vivir dentro de una sociedad específica, y fuera de ella en sociedades multiculturales, en las cuales se les ha de proporcionar protección jurídica y reconocimiento identitario. De esta manera, trabajar con la diversidad cultural significa replantear la función del Derecho en la actualidad, a partir de la confrontación con marcos interpretativos diferentes a los propios.

En efecto, la situación de los derechos humanos en las sociedades multiculturales actuales tiene una profunda problemática epistémica en cuanto a la

comprensión de la otredad se refiere. No deja de ser polémica la cuestión del *diferente* en los tiempos porvenir; y es que, al parecer, lo *otro* frente a lo *propio* genera acciones instintivas de conflicto y de olvido, pues aunque los diversos mecanismos de justicia contemplan la *alteridad*, en todos los casos los hechos de la cotidianidad evidencian la incapacidad social de instrumentar mecanismos de justicia social, como se aprecia en toda Latinoamérica.

Abordar una perspectiva ética de la alteridad en un itinerario epistemológico singular puede contribuir a la consolidación de los derechos humanos como derechos universales, al incluir en su desarrollo una mirada transdisciplinaria, es decir, que toma en cuenta aspectos teóricos de la antropología, la filosofía, el derecho, la sociología y también de experiencias generadas por el trabajo de campo. Esta elección tiene por lo menos dos virtudes a comentar: por una parte, supera el mero desarrollo de obviedades, al construir una vía de reconcepción y, por otra, explicita la necesidad del jurista de dejar de ver como enemigo al *diferente* para comenzar a construir lazos de apoyo mutuo, basados en la experiencia que cada interés tiene en torno a la justicia.

#### ESTADO DEL DEBATE

### 30

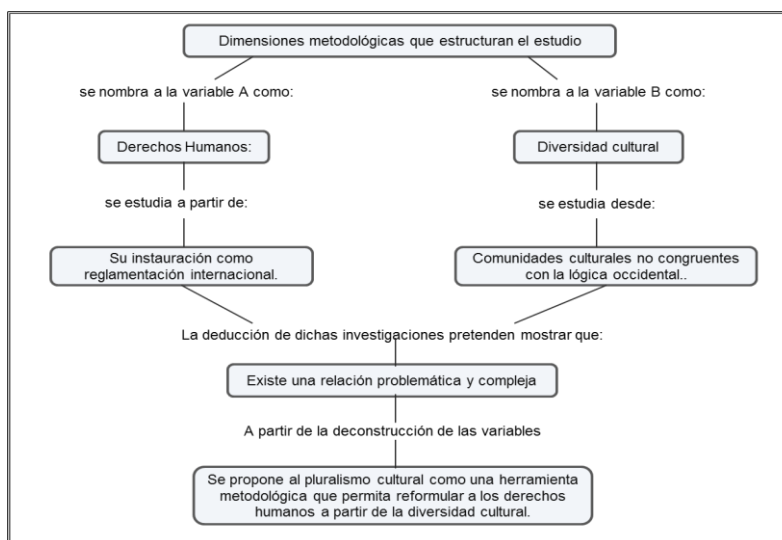
Una vez explicada la cuestión a abordar, describiremos a continuación la metodología con la cual se analizan nuestros referentes teóricos conceptuales. En primer lugar, trataremos la generalidad en el plano de lo abstracto (primera parte de la investigación); posteriormente, haremos la decantación epistémico-metodológica (segunda parte de la investigación) que permitirá, por último, concentrarnos en un plano particular y concreto (tercera parte de la investigación).

A continuación hacemos explícitos los criterios que se tomaron en cuenta para elaborar la presente investigación, con la intención de generar coherencia en la relación del objeto de estudio con los temas investigados. El presente estado del debate se vincula, como es debido, con el propósito central de la investigación que se formula a partir del planteamiento del problema y las preguntas de investigación antes descritas.

Así, la conformación de este estado del debate parte de las siguientes indagaciones: ¿Cómo se aborda el tema de la diversidad cultural en los derechos humanos?, ¿qué enfoques consideran los estudios sobre derechos humanos?, ¿cuáles son los principales usos del pluralismo cultural en las ciencias sociales?, y ¿cómo se entiende la diversidad cultural en las cuestiones jurídicas?

La identificación de estos conocimientos es el primer paso del estado del debate para comprender la racionalidad del problema de investigación y así poder abordarlo en una fase posterior, a partir de nuevas relaciones entre estos criterios de análisis, como observamos en la figura 1.

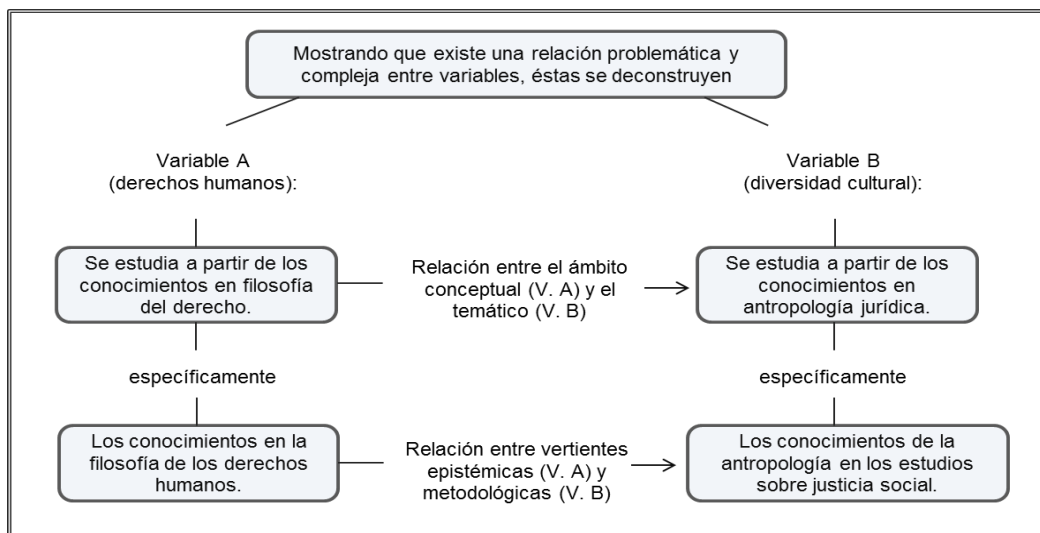
Figura 1. Criterios analíticos de la conformación del estado del debate



Ahora bien, como se muestra, el tratamiento de cuestiones generales conduce a una investigación que nos remita al origen de nuestras variables, antes llamadas referentes teórico-empíricos. Esto quiere decir que, aunque se comienzan a abordar cuestiones básicas sobre derechos humanos y sus retos para las comunidades diferentes, el verdadero debate comienza cuando *deconstruimos* la idea misma de derechos humanos y la sometemos a una visión reflexiva de la diversidad cultural.

Entonces, abordar una consideración particular de la diversidad cultural dentro de los derechos humanos ya establecidos está fuera de toda posibilidad, al querer construir un estado de debate que dé cuenta de los problemas epistémicos, es decir, anteriores a los derechos humanos como institución. Por ello, se determina un segundo momento, que da como resultado la figura 2.

*Figura 2. Relación de los conocimientos constitutivos*

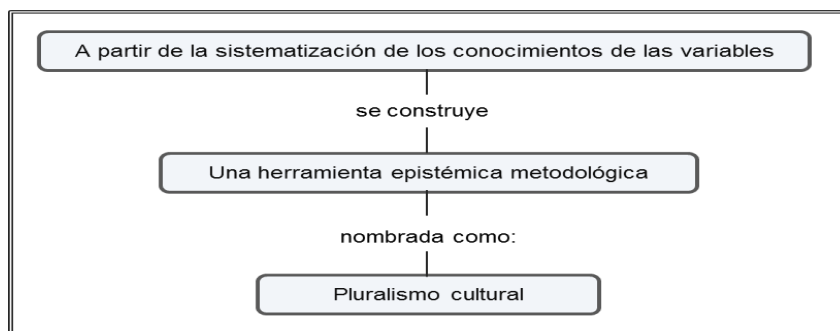


Otro asunto considerado en nuestro estado del debate tiene que ver con la construcción de un tercer momento en la investigación, en el que se hace necesario articular la conformación del marco específico de construcción de la metodología

llamada “pluralismo cultural”, ya que es el resultado de la búsqueda de estudios sobre diversidad cultural con líneas encaminadas a conseguir la justicia social.

La conformación del marco específico se entiende a partir de tomar en cuenta el espacio conceptual que se abre en la comprensión del Derecho desde una perspectiva humanista —en una redefinición conceptual del Derecho mismo— y su variable impuesta (la diversidad cultural), que funciona como un espacio temático determinado por la reivindicación política de las comunidades culturales diversas. Una vez comprendido lo anterior, se pretende pasar al tema específico, el de los derechos humanos como una filosofía anterior y más amplia a la institucionalizada a nivel internacional, que se considera como una vertiente epistémica, es decir, un espacio en el que la comprensión de la construcción social de los mundos se hace necesaria y es entonces cuando intervienen los conocimientos de la antropología jurídica, y cuando la metodología aplicada en la ciencia empírica por excelencia nos permite saber los requisitos necesarios para construir una solución en estas dos dimensiones (epistémica y metodológica). (Ver figura 3).

*Figura 3. Resultado de la sistematización de los conocimientos*



De lo dicho hasta ahora, puede afirmarse que el objetivo principal del estado del debate es ubicar la comprensión y desarrollo de esta investigación a través de preguntas explícitas sobre las relaciones que se consideraron pertinentes para el desarrollo del tema.

*Consideraciones sobre los ámbitos conceptual y temático: hacia un papel reflexivo del jurista*

34

En este apartado, pretendemos hacer consideraciones sobre el puesto que ocupa el jurista en la creación de derechos que persigan la justicia social, ya que, en los últimos tiempos, el estudiante de Derecho no revisa el objetivo ético-social que persigue esta ciencia. Tenemos que mencionar el gran reto que se le presenta al jurista en este escenario global y advertimos que debe estar preparado para ello, pues, desgraciadamente, los abogados han estado al servicio de las políticas neoliberales en la globalización. En un sistema internacional fuertemente condicionado por las conveniencias de las grandes agencias económicas y financieras, el poder de decisión, cifrado en las fuerzas de los mercados, tiende a imponerse sobre la decreciente eficacia de las legislaciones estatales, que dejan en manos de *law firms* las nuevas formas de la *lex mercatoria*,<sup>18</sup> al introducir esquemas contractuales atípicos,<sup>19</sup> cuyo ejemplo más característico es la *franquicia*,<sup>20</sup> que de manera permanente reelaboran

---

<sup>18</sup> Cfr. Danilo Zolo, “El espacio jurídico global”, *Memoria*, número 185, julio de 2004.

<sup>19</sup> Entendemos por contratos mercantiles atípicos (en la doctrina de corte tradicional), aquéllos cuyo contenido no tiene regulación o disciplina en la legislación, respecto a la relación de derecho privado entre los particulares que contratan. Cfr. Javier Arce Gargollo, *Contratos mercantiles atípicos*, México, Porrúa, 2000, p. 126.

<sup>20</sup> Sobre esto, es pertinente aclarar que “existen exigencias jurídicas nuevas y se ‘inventan’ instrumentos jurídicos nuevos, aptos para ordenar la nueva circulación global. [...] Es el complejo de instituciones, que flotan sobre la tela de los ordenamientos jurídicos de Europa continental, aún con sus intactos apelativos anglófonos que denuncian en sus barbarismos un origen lejano —*leasing, factoring,*

el derecho mercantil, con el objetivo de favorecer la circulación y los intercambios de los productos y de las marcas registradas. Estos mercaderes del Derecho cultivan una profesionalidad empresarial que no practica un enfoque propiamente exegético de las normas, sino que las reinterpreta libremente con el fin de complacer las nuevas exigencias de la vida económica;<sup>21</sup> asimismo, privilegian el derecho comercial por encima del derecho laboral, y al derecho privado sobre el derecho público; así pues, la práctica de estos cárteles transnacionales de empresas jurídicas pondera la privatización y la deformación de los principios generales del Derecho.

35

Afirmamos así, que el proceso de mercantilización globalizadora sostiene *expertocracias* mercenarias, facciosas y abogadísticas que explotan estratégicamente las oportunidades y los recursos de una nueva *litigation society* que, en contumacia con corporaciones arbitrales *ad hoc*, ponen en demérito la legítima función jurisdiccional y el derecho procesal doméstico. Más aún, vulneran la aspiración de una sociedad civil mundial, pues despliegan escalofriantes y desprejuiciadas estrategias de *lobbying* (cabildeo) que inciden de manera determinante en las decisiones más relevantes de orden político; a causa de ello, los Estados nacionales están siempre en

---

*franchising*, y podríamos seguir— que los legisladores europeos tardan en acoger y en disciplinar, o que se guardan de disciplinar. [...] *La praxis económica (en primera línea las grandes transnational corporations y sobre todo las norteamericanas o de irradiación norteamericana) con el auxilio de equipadísimos consejeros legales (sobre todo las grandes empresas profesionales, las law firms americanas o de irradiación norteamericana) producen para sus fines y en su propio ámbito un derecho nuevo, el cual, en la eventualidad de una controversia, no encontrará tutela ni posibilidad de aplicación debido a la acción de los jueces de los Estados y a sus sentencias, y sí gracias a árbitros y a decisiones arbitrales*, o sea, a jueces y juicios privados aceptados por las partes ya desde el momentos de suscripción del contrato. Árbitros: esto es, jueces privados, casi siempre grandes juristas escogidos por su preparación, cultura, sensibilidad y provistos de un prestigio de nivel internacional. [...] con el derecho de la globalización se obtiene nuevamente (como se tenía en el antiguo régimen prerrevolucionario) un derecho privado producido por los privados. [...] En consecuencia, dos resultados históricamente nos atañen (aún si pueden ser variadamente considerados y valorizados): pluralismo jurídico –por pluralidad de fuentes– y reprivatización de largas zonas del planeta jurídico” (cursivas nuestras). Paolo, Grossi, *Derecho, sociedad, Estado: una recuperación para el derecho*, México, El Colegio de Michoacán, Escuela Libre de Derecho, 2004, pp. 162 y163.

<sup>21</sup> “... como el sistema produce poco y no necesita innovaciones endógenas, hasta los mecanismos de admisión meritocrática se debilitan: la sustituye la admisión de clientela y de interés corporativo. *Se admite no a quien produce más, sino a quien ayuda a asegurar la continuidad del poder y la cohesión ideológica*” (cursivas nuestras). Francesco Alberoni, “Escenario de poder”, *La nueva Edad Media*, Madrid, Alianza, 1990, p. 81.

menor posibilidad de defender los derechos fundamentales de sus ciudadanos: “en nuestros días, son formales muchas veces las decisiones del gobierno con respecto a decisiones aparentemente periféricas de grandes centros económicos; y *no es casualidad* que estos últimos estén empezando a *constituir su consejo ejecutivo privado, incluso usando las fuerzas del público, y sus universidades*, encaminadas a obtener resultados de utilidad particular”.<sup>22</sup>

Entonces, en una sociedad global donde las multinacionales del derecho comercial son capaces de movilizar a su favor apoyos políticos para la solución de las controversias jurídicas en las cuales están interesadas, el clásico modelo del *rule of law* parece disolverse en un sistema de justicia asimétrico y dual: por un lado, una *justicia a la medida*, confeccionada por los detentadores del poder económico y, por otro, una *justicia de masas*, para los *de a pie*:

aquí la globalización muestra su doble cara para el jurista; ocasión, gran ocasión de maduración y de apertura, pero también de gran riesgo. Y *el riesgo es la instrumentalización de la dimensión jurídica para la satisfacción de intereses económicos, a menudo concretándose –en un clima de capitalismo desenfrenado– en alcanzar con cualquier medio y a cualquier costo la mayor ganancia posible.* [...] En las confrontaciones de esta arrogancia las grandes *law firms*, los grandes expertos que *fungen como soporte técnico de la globalización, pueden descender al rango servil* de “mercaderes del derecho”, con un papel despreciable respecto a la modesta pero honesta exégesis de un tiempo, porque *estaría manchado de una suerte de simonía*.<sup>23</sup>

## 36

He aquí la responsabilidad específica del jurista: evitar el mantener dogmáticamente estas inercias que evidencian la injusticia, que aparecen a partir de las deficiencias estructurales en la organización política del Estado y, en especial, en su ordenamiento jurídico, el cual ha generado legislación contraria al Derecho en sus principios y contenidos fundamentales. Debemos alzar la voz cuando es evidente que nuestro quehacer será poco coercitivo al momento de luchar por la justicia si no reivindicamos nuestra labor en la sociedad actual.

---

<sup>22</sup> Umberto Eco, *op. cit.*, p. 16. Cursivas nuestras.

<sup>23</sup> Paolo Grossi, *op. cit.*, pp. 178 y 179. Cursivas nuestras.

Para este texto, estamos convocados a un movimiento reivindicador del saber jurídico práctico en el ámbito humanístico del Derecho, donde imperen los juicios de valor de naturaleza jurídica, no la norma, para que las causas no queden a merced de la subjetividad o la irracionalidad, sino que sean justificables racionalmente, pues, como Chomsky afirma: “no podemos pensar que, con los conocimientos que tenemos, seremos capaces de diseñar una sociedad libertaria. Debemos obtener la percepción y la comprensión que nos permitan ir paso a paso hacia ese fin. Como sucede en otros aspectos de la vida, mientras más haces, más aprendes. Te relacionas con otra gente y creas organizaciones, y de ellas surgen nuevos problemas, nuevos métodos, nuevas estrategias”.<sup>24</sup>

Ante el mosaico del pluralismo jurídico, se hace necesario establecer un diálogo entre los diversos sistemas normativos, así como entre las diferentes disciplinas que han adelantado ya mucho en los estudios sobre justicia social; tenemos que comprender, hasta agotar el Derecho en un ámbito universal, y en sintonía con la cultura jurídica actual. A través de esta fuente, el jurista deberá ejercer la práctica ancestral de criticar y argumentar en torno a las normas, o sea, ser protagonista, no sólo observador, ya que la dinámica global ha cambiado y las sociedades no tienen las mismas concepciones y modelos.

### 37

Consideramos que la formación tradicional en las escuelas de Derecho ha convertido al jurista en parcelario y clausular, pues limita las expectativas profesionalizantes a la especialización en una determinada rama del saber jurídico, sea penal, laboral, civil o fiscal; esa preocupación centrada en lo adjetivo ha despreciado gravosamente lo sustantivo, pero, sobre todo, ha perdido de vista la supremacía del hombre libre y digno sobre cualquier otro interés.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Noam Chomsky, *El bien común. Entrevistas por David Barsamian*. México, Siglo XXI, 2001, p. 164.

<sup>25</sup> “Este principio de resistencia incondicional, es un derecho que la universidad por sí misma debería reflejar, y plantear, ya sea que lo haga a través de sus facultades de leyes o en las nuevas humanidades aptas para trabajar sobre estos temas de derecho y de ley [...] las humanidades capaces de asumir las

Esa cerrada visión especializadora ha conspirado contra la formación integral de auténticos juristas, generando mundos jurídicos distantes, pues cada rama asume una nomenclatura diferente. Así, se duplican problemas y los esfuerzos por resolverlos incurren en incoherencias y fundamentalismos doctrinarios. Por ello, consideramos que es momento para que el jurista abandone la peregrina idea de que detenta un monopolio<sup>26</sup> legitimado (por el círculo cerrado del gremio) para entender, teorizar y participar en la construcción de la justicia y el bienestar social.

La universidad, en lo general, y las escuelas de Derecho, en lo particular, deben ahora abandonar su triste posición de informadoras, para convertirse nuevamente en *formadoras*,<sup>27</sup> y retomar el mandato social de volver a la preocupación central, el ser humano, para que éste recobre su sentido originario y su dignidad. Ahí radica uno de los retos de un humanismo interdisciplinario, pues el Derecho tiene una encomienda milenaria, por lo que hoy debemos romper nuestra visión atávica y repensarlo, reconstruirlo, porque es deber y vocación reivindicar a las víctimas y edificar un refugio donde convivan el mundo real y la justicia.

Ciertamente, asumimos que el paisaje que hemos planteado no debe reducirse a posiciones maniqueas, pues reconocemos lo que entraña el proceso de

---

tareas de deconstrucción, comenzando por la deconstrucción de su propia historia y sus propios axiomas.” Jaques Derrida, “El futuro de la profesión o la universidad sin condición: gracias a las humanidades aquello que podría tener lugar mañana”, en Tom Cohen (coord.), *Jaques Derrida y las humanidades*, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 47.

<sup>26</sup> “Esa resistencia incondicional [la de una universidad deconstrutora] podría enfrentar a la universidad con un gran número de poderes, por ejemplo con los poderes del Estado (y por ende con el poder del Estado-nación y su fantasma de la soberanía indivisible lo que indica de antemano lo que podría ser la universidad, no sólo cosmopolita sino también universal extendiéndose más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación en general.” *Ibidem*, p. 48.

<sup>27</sup> “La universidad sin condiciones no existe, de hecho, como bien lo sabemos. Sin embargo y en conformidad con su vocación declarada, su esencia profesada, debería permanecer como un lugar fundamental de resistencia crítica –y más que crítica– frente a todos los poderes de la apropiación dogmática injusta. Cuando digo “más que críticas” tengo en mente deconstructivistas”. *Ibidem*, p. 47. Aquí también consideramos oportuno sugerir la lectura de obra de Duncan Kennedy (ideólogo representativo de la *Critical Legal Studies*), muy especialmente *La enseñanza del derecho como acción política*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

recomposición del Derecho,<sup>28</sup> ya que sabemos que el fracturado modelo positivista evidencia sus flaquezas y su calidad de insostenible a partir de que, en su estatismo, hoy es objeto de contrapuntos dialécticos desde la praxis económica como productora de nuevas formas jurídicas. Sin embargo, frente a los patentes estigmas de la globalización, la ciencia jurídica, en tanto disciplina prudencial, también manifiesta su preocupación por reivindicar los derechos fundamentales de la persona humana, incluso como contrapeso del iuspositivismo clásico, que sitúa al Estado como centro monopólico de la producción normativa y del ejercicio de la violencia legítima. En este sentido, debe resaltarse la función de una doctrina que abandona poco a poco el decadentismo de la escuela exegética, y reconocerse la relevancia que ha cobrado en la actualidad la actividad estabilizadora del desarrollo jurisprudencial. Esta convicción deja por sentado que al ir abandonando el legalismo, la ciencia del Derecho no regatea la seguridad jurídica, pues la fidelidad a reconocer como su preocupación fundamental, en los principios generales del Derecho, el núcleo radical e intrínsecamente válido jurídicamente, la lleva a privilegiar las exigencias de la justicia concreta.

39

Nuestra perspectiva crítica del fenómeno de la globalización fundada en el modelo neoliberal, nos conduce a la toma de conciencia de que la sociedad de consumo ha potenciado el *aburguesamiento* del ciudadano, arrastrándolo a su despolitización, ha estimulado el individualismo materialista y ha erosionado los valores tradicionales; a partir de ello, tenemos la convicción de que se puede recomponer el clima de nuestro escenario, si asumimos corrientes de pensamiento que han ensayado respuestas alternativas, tales como democratizar las instituciones para otorgar mayor participación política a los ciudadanos y reestructurar el sistema educativo, transformándolo en un efectivo difusor de las virtudes cívicas, así como construir una

---

<sup>28</sup> "...el historiador es sobre todo un realista; el movimiento existe y existe la crisis, el uno y la otra son insuprimibles. Tomar conciencia de estas presencias sin perezas culturales, sin misonerismos, sin prejuicios que afondan en la mitología y, más abajo, en la ideología, es deber elemental del jurista justo como hombre de cultura." Paolo Grossi, *op. cit.*, p. 177.

sociedad civil madura, que intervenga de manera decisiva en este proceso histórico, más allá de utopías y modas ideológicas. Todo ello, como lo hemos dicho, puede ser gestado en las universidades, ya que “la universidad reclama y en teoría debería garantizársele –además de la llamada libertad académica– una libertad incondicional para cuestionar y aseverar, o yéndonos más lejos, el derecho de decir públicamente todo aquello que sea exigido por la investigación, el conocimiento y el pensamiento concernientes a la verdad”.<sup>29</sup>

Es precisamente aquí donde el humanista tiene cabida, más aún, responsabilidad, pues al ser heredero del legado universal del hombre, debe encauzar las inquietudes sociales hacia los más altos valores; pues, fundado en la prudencia, puede atemperar contiendas estériles; siendo conocedor del espíritu humano, debe guiar a su prójimo al reconocimiento de los auténticos valores y virtudes. No hay concesiones para un compás de tiempo, ni podemos despilfarrar recursos en la *pirotecnia teórica*.

#### 40

Si luego de la Edad Media<sup>30</sup> hubo un Renacimiento, habrá que apretar el paso para erigir en nuestro país una metodología de la reconstrucción. En la alborada de un nuevo milenio, la teoría jurídica occidental vive un proceso de fractura, renovación y transformación; por ello, debe repensarse el Derecho, es necesario que éste se nutra de las diversas disciplinas humanísticas para desterrar las inercias del viejo modelo, para abrir paso a una transición que otorgue mayor justicia social y equilibrio

---

<sup>29</sup> Jaques Derrida, “El futuro de la profesión...”, *op. cit.*, p. 45

<sup>30</sup> A decir de este periodo, José Ramón Narváez indica: “justamente esta falta de certeza es parte de la posmodernidad. Ahora bien, si ha terminado la modernidad y no ha comenzado otra es necesariamente ésta una época intermedia, una nueva edad media que nada tiene que ver con aquella pasada, pero seguramente tiene elementos de aquella y de la moderna.” José Ramón Narváez Hernández, *Cultura jurídica: ideas e imágenes*, México, Porrúa, 2010, p. 4. En estos términos, Umberto Eco sugiere: “en caso de hacer un paralelo, debe establecerse entre algunos momentos y situaciones de nuestra civilización planetaria y momentos diferentes de un proceso histórico que va del siglo V al XIII de la era vulgar. Es cierto que comparar un momento histórico concreto (hoy) con un periodo de casi mil años, parece un juego simple sin sentido [...] En nuestro caso, el fin es disponer de una imagen histórica con arreglo a la cual medir tendencias y situaciones de nuestro tiempo.” Umberto Eco, *op. cit.*, pp. 76, 12 y 13.

económico, así como respeto irrestricto a la persona humana, a través de la conformación de un nuevo *corpus* social.

Ahora bien, por definición, las etapas de transición entre periodos históricos están marcadas por crisis, crestas y valles, como en el espectro de una onda expansiva que resulta de una piedra lanzada al centro del estanque que provoca oleajes. Habrá que estar claros en el rumbo, la patente descomposición de las estructuras tradicionales deja en entredicho su perdurabilidad y los indicadores que, como hemos anticipado, urgen a un diálogo que permita tomar decisiones radicales a muy corto plazo, pues frente a la globalización de los problemas, se requiere la globalización de las soluciones.

#### ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Al principio de la investigación se encuentra una exposición de motivos, en la que abordamos el cambio de paradigma político, económico, cultural y social que se generó terminada la segunda guerra mundial. En dicho cambio, la globalización de la cultura de masas, la economía neoliberal y el imperialismo estadounidense parecieron sucesos clave que produjeron la transformación de la sociedad actual. Este planteamiento nos servirá como la base que proveerá de justificación al resto de la exposición y, una vez entendido el marco conceptual bajo el cual concebimos la realidad, nos daremos a la tarea de forjar una construcción sólida que nos permita satisfacer nuestro objetivo principal.

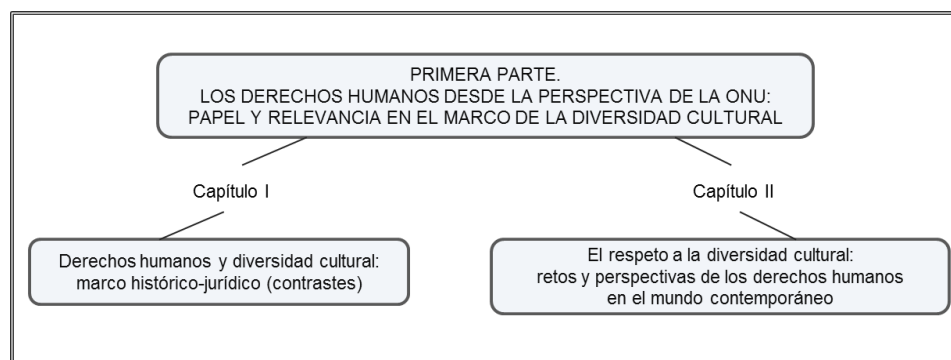
Antes de presentar una sinopsis sobre la presente investigación, se recalca que ésta se circunscribe en el debate actual del papel de los derechos humanos en el reconocimiento a la diversidad cultural, tomando en cuenta que actualmente todos los Estados tienen la característica de ser pluriculturales gracias a la globalización, fenómeno que ha generado nuevas tensiones políticas y económicas que demandan atención urgente.

Para los fines de esta empresa se ha realizado un ejercicio que parte de la realidad, la investiga en la teoría y concibe propuestas viables, es decir, se construye

en tres partes: la primera tiene la finalidad de explicar la problemática en la realidad, la segunda pretende dar cuenta de la teoría desarrollada sobre dos temas (derechos humanos y diversidad cultural); finalmente, en la tercera se construye una posibilidad teórica con la capacidad de implementarse en un escenario: el Estado mexicano.

En la primera parte de la investigación, titulada “Los derechos humanos desde la perspectiva de la ONU: papel y relevancia en el marco de la diversidad cultural”, presentamos de forma general el funcionamiento de los derechos humanos en el marco internacional y la relación que comparte con el tema de la diversidad cultural en diferentes sociedades del mundo, como se observa en la figura 4.

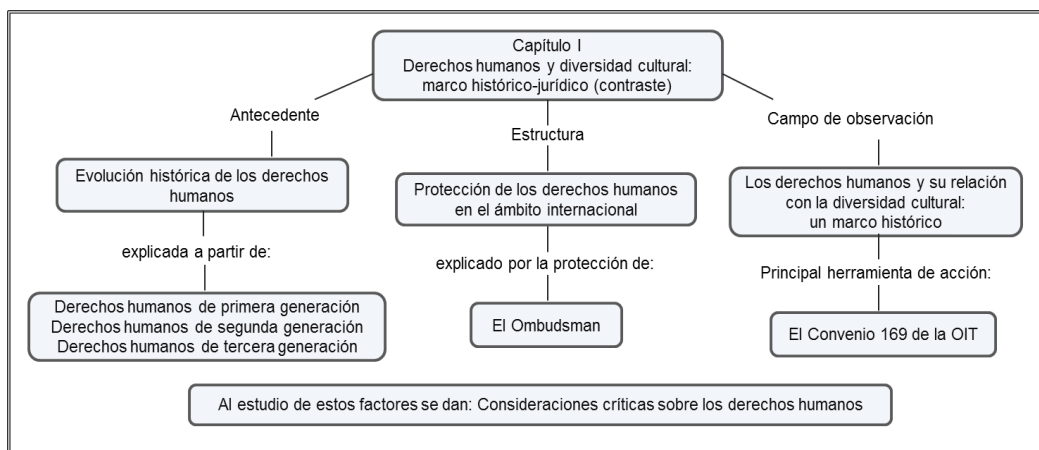
Figura 4. Estructura temática de los capítulos de la primera parte de la investigación



Hacemos una breve historia de los derechos humanos institucionalizados con el fin de exponer *grosso modo* la forma como funcionan; asimismo, mostraremos la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como la reglamentación más importante de los derechos humanos para atender el fenómeno de la diversidad cultural. También analizamos cómo operan los derechos humanos dentro de las distintas sociedades culturales y cuáles son las problemáticas que representan, para así tener una mejor comprensión del porqué es necesario, en nuestros días, hablar de una reconcepción de los derechos humanos en materia de diversidad cultural, mencionando cuáles han sido las contradicciones que esta dinámica presenta. Ahora, presentamos el contenido específico de los capítulos de la primera parte de la presente obra.

En el primer capítulo tratamos los principios de los derechos humanos para después explicar por qué no contemplan la dinámica de la diversidad cultural como una necesidad básica (ver figura 5).

Figura 5. Análisis del capítulo I de la primera parte de la obra



Sin embargo, para entender qué son los derechos humanos en la ONU necesitamos encontrar sus antecedentes, la forma como se estructura esta institución en la actualidad y, finalmente, pasar a lo que nos incumbe: la relación de los derechos humanos con la diversidad cultural.

Como se nota en la estructura del capítulo, la investigación aborda cómo se gestan las nuevas normas del contrato social de corte occidental y su estructura simbólica. Podemos decir entonces que exponer este capítulo tiene dos motivos: el primero cuenta como mera información histórica; es decir, que a través de la comprensión de la historia podemos rastrear las posibilidades de *deconstrucción*; y el segundo motivo tiene que ver con la comprobación de la imposición simbólica y territorial del imperialismo occidental, con que se pretende mostrar a la institución de los derechos humanos como un producto *no natural* de la civilización.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Al respecto, es necesario mencionar: “las ideologías dominantes son conservadoras por naturaleza. Para reproducirse, todas las organizaciones sociales necesitan percibirse como eternas [...] El discurso

Es así como lo planteamos: *i)* dentro de los antecedentes históricos de los derechos humanos podremos observar cierta evolución en la tradición que infunde lo que hoy conocemos como institución de los derechos humanos a nivel mundial; *ii)* para poder resolver el planteamiento sobre cómo se estructura esta institución en la actualidad, exponemos la protección internacional de los derechos humanos, la cual está conformada no sólo por reglamentos sino también por autoridades, entre las que destaca el *Ombudsman* como hilo conductor entre la realidad y la norma; *iii)* exponemos la relación entre derechos humanos y diversidad cultural, así como el marco jurídico que da cuenta de ella; y, *iv)* algunas consideraciones críticas sobre los derechos humanos, su origen *occidental* y la exclusión de puntos de referencia de otras culturas.

En nuestro primer apartado, “Evolución histórica de los derechos humanos”, hablamos sobre qué es la ONU, cómo funciona y, junto con los cuestionamientos de la introducción, podemos dilucidar que los derechos humanos han representado las reglas del juego de Occidente para todo el mundo. A través de cada generación, observamos cómo, lo que comenzó como las grandes ideas de la Ilustración, se volvió primero una lucha de clases y más tarde un establecimiento de la propiedad, es decir, una legitimación económico-política, validada por los postulados de los derechos humanos.

En el apartado titulado “Protección de los derechos humanos en el ámbito internacional” observamos que efectivamente existen rastros, expresados en documentos (norma), donde se establece el respeto al otro. Aquí comienza la

---

conservador dominante adquiere fuerza porque la práctica vulgar amalgama ‘valores’ que son –se supone– los que rigen el mundo moderno (y que dicho discurso defiende). En esta amalgama se mezclan sin ton ni son principios de organización política (el Estado de derecho, los derechos humanos, la democracia), valores sociales (la libertad, la igualdad, el individualismo) y principios de organización de la vida económica (la propiedad privada, los mercados ‘libres’). La amalgama deja ver que estos valores constituyen un todo indisociable, una sola y única lógica; identifican democracia y capitalismo, como si fuera natural. La historia muestra más bien lo contrario: los adelantos democráticos se conquistaron, no son el producto espontáneo, natural, de la expansión capitalista. El análisis crítico permite entonces precisar los contenidos históricos reales de los valores en cuestión —la democracia por ejemplo—, por ende sus límites y contradicciones, y los medios para hacerlos avanzar”. Samir Amin, *Los desafíos de la mundialización*. México, Siglo XXI, 1997, pp. 243-245.

construcción o introyección del paradigma. Por ello se muestra el papel del *Ombudsman*; aquí también se denota cómo, en el ámbito de los derechos humanos, se habla del otro, pero nunca como *otredad*, sino como “los guardianes de los recursos naturales”, traducido en los últimos años como el blanco de exterminio a dichas poblaciones a través del despojo, todavía justificado en lo “poco civilizadas” que dichas comunidades son, lo cual justifica las invasiones, al ser la nación, el proyecto hegemónico siempre de rasgos occidentales.

En el apartado titulado: “Los derechos humanos y su relación con la diversidad cultural: marco histórico”, revisamos de forma somera algunos antecedentes generales de instrumentos internacionales creados en el marco de la ONU y de otras instituciones que tienen o han tenido poder vinculante sobre los Estados en diversas materias, todas relacionadas con el respeto y procuración de los derechos humanos. Asimismo, analizamos la dificultad y carencia de definiciones de categorías como “pueblo” y las consecuencias de ello, así como antecedentes más concretos, en épocas más cercanas, de instrumentos internacionales que ya se refieren al tema específico de grupos de población que no comparten las características culturales de la mayoría, y que hablan de recomendaciones para su bienestar, protección y el respeto a sus derechos.

Aquí también mostramos cómo es que, aunque existieron agendas y convenios, nunca existió un impacto real, en tanto que el mejor instrumento hasta ahora ha sido el Convenio 169 de la OIT, el cual no es fortuito que se haya dado dentro de dicha organización internacional; entonces, podemos mostrar que la *otredad* no es un *ser humano* sino un *recurso humano*.

Sin embargo, a manera de conclusión, en este primer capítulo expondremos, en el apartado “Consideraciones críticas sobre los derechos humanos”, que el papel de éstos en la actualidad, a pesar de que son un notable mecanismo de justicia, no satisfacen por completo las necesidades de culturas diferentes que durante siglos han sido presa de la dominación y el exterminio.

Las confrontaciones de poder en el dominio de tierras y recursos humanos y ambientales no es menor, por lo cual, el papel de los derechos humanos en la actualidad todavía tiene un largo camino lleno de tempestades que tendrá que sortear. Dentro de estas tareas aún por resolver se encuentra la que tiene que ver con la diversidad cultural; por ello, más adelante, en el tercer capítulo, explicamos el reto de los derechos humanos en diferentes Estados.

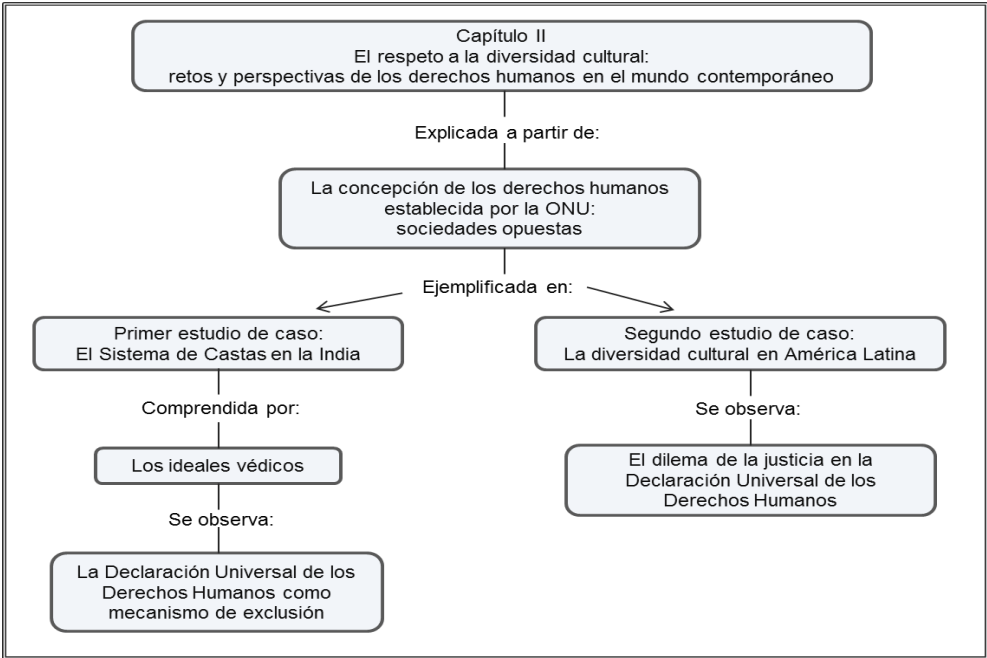
En el capítulo segundo: “El respeto a la diversidad cultural: retos y perspectivas de los derechos humanos ante el mundo contemporáneo”, hablaremos de los dos grandes problemas que existen entre los Estados y los derechos humanos proclamados por la ONU. El primero tiene que ver con los Estados radicales, totalitarios o fundamentalistas, que parecen no tener ninguna relación con los derechos humanos. Por ejemplo, cuando se habla de castas en la filosofía hindú, hay una gran contradicción con los fundamentos descritos en la Declaración Universal de los Derechos humanos (DUDH). Parte de estas incongruencias e inconformidades se ven expuestas de manera formal por los detractores de los derechos humanos en la Declaración de Bangkok.

El principal problema que tienen los derechos humanos en este tipo de Estados o regímenes es que, al ser fundamentalistas, no generan posibilidades de diálogo; por lo tanto, el planteamiento que tratamos de generar a lo largo de la investigación no tendría, en principio, validez, ya que uno de los requisitos fundamentales en el pluralismo cultural es el diálogo. Sin embargo, en la medida en que los derechos humanos consideren la cultura como un derecho de primer orden, los gobiernos tendrán menos justificaciones razonables para negarse al diálogo.

El segundo tipo de problema identificado en los derechos humanos tiene que ver con los Estados pluriculturales cuyos tratados reconocen oficialmente el discurso de la ONU y sus diferentes organismos internacionales; pero, en la realidad, no existe un respeto real por estos acuerdos. Por ejemplo, en varios Estados latinoamericanos,

incluyendo el mexicano, el cual, además de tener dificultades para establecer un buen funcionamiento de los derechos humanos, tiene un pobre respeto al fenómeno de la diversidad cultural existente desde la creación del Estado-nación. De manera esquemática, presentamos en la figura 6, el análisis del capítulo.

Figura 6. Análisis del capítulo II de la primera parte de la presente investigación



En el apartado titulado “La concepción de los derechos humanos establecida por la ONU: sociedades opuestas”, lo que nos interesa demostrar es la existencia de *otros*, que no son *pocos*, ni “salvajes” o “irracionales”, que tienen una vida que expresa un proyecto de diferentes magnitudes. Es decir, que somos un mundo diversísimo culturalmente y cada cultura encierra una forma distinta de construirlo.

Para muchas de las culturas diferentes a la occidental, la vida es simbolismo y construcción, no siempre de comprobación científica. La mayoría forma parte de un tejido comunal que considera como verdaderos principios, normas y valores distintos entre cada población. La diferencia entre unas comunidades culturales y otras es que unas no aceptan la idea de derechos humanos instalada por la ONU en su totalidad, mientras que otras sí; sin embargo, no todas concuerdan al cien por ciento con los preceptos de este organismo.

También, a manera de ejemplo de lo antes mencionado, en este apartado abordamos el caso de las castas en la India, para reflexionar sobre las expresiones más profundas de dicha cultura. No hablamos de magia o exótico misticismo; tratamos de demostrar que esta cultura tiene formas congruentes de representar y construir el mundo, bajo su propia lógica.

Al abordar el tema de las comunidades como las de la India o las indígenas, mostramos, de igual modo, en el apartado: “La Declaración Universal de los Derechos Humanos como mecanismo de exclusión”, la problemática que tuvo el Estado-nación con las distintas comunidades culturales, donde actualmente notamos que aun cuando el Estado pretenda respetar sus derechos humanos, no existe una garantía real del florecimiento de estas poblaciones culturalmente distintas a la occidental. Para exponer nuestro análisis, en esta parte hacemos una breve explicación de cómo se catalogan los derechos humanos, destacando tres rubros: de integridad, de libertad, y sociales, económicos y culturales.

También, exponemos y reflexionamos sobre la diversidad cultural en América Latina, segundo estudio de caso que, junto al de la India, expuesto antes, usamos como parámetro y ejemplo en las derivaciones posteriores. En este análisis, ofrecemos datos duros sobre poblaciones indígenas de Estados latinoamericanos, formas de organización, de integración política y social. Exploramos asimismo, algunos ejemplos de cómo han enfrentado este asunto, legal e institucionalmente, dichos países, sobre todo en los que hay una marcada diversidad cultural. Al final, ligamos cómo suceden las cosas en la realidad con lo que marca la Declaración Universal de los Derechos

Humanos (DUDH, en lo subsecuente), y reflexionamos sobre si es posible atender los derechos de estas comunidades a partir de ese marco.

Al final de este capítulo tocamos el dilema de la justicia en la DUDH, y nos pronunciamos, ciertos de que germinó de la semilla del modelo represivo colonial decimonónico, y ha abonado al imperialismo neoliberal, para cosechar el jugoso fruto de un poder absoluto y despiadado, fundado en la mercantilización. Luego entonces, no tutela a quien habla una lengua distinta, tiene diferentes tradiciones o vestimenta, sino que de fondo, entraña la pugna del *occidental* para dominar al *otro* y ejercer la explotación económica de mano de obra y materias primas. Demostramos con ello, que si los derechos humanos realmente quieren plantearse como derechos para todos, deben evidenciar al *occidental* y no cubrirlo; es decir, los derechos culturales necesitan dejar de estar subordinados a los derechos políticos y económicos, ya que la cultura es la base misma de un proyecto de vida *comunitarista*, ajeno al ideal liberal individualista.

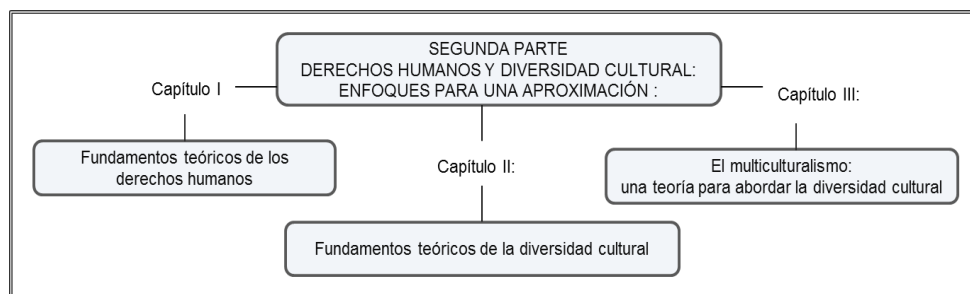
Así pues, cuando se comprende la dinámica real entre los derechos humanos y la diversidad cultural, podemos identificar aquellos problemas para los que se puede vislumbrar alguna solución; por ello, en la segunda parte de esta investigación, tenemos enfoques más amplios sobre los derechos humanos y la diversidad cultural, pues se explica que los derechos humanos son una teoría anterior y más compleja que la promovida hoy por la ONU, con principios éticos más extensos y donde la diversidad cultural no representa un fenómeno intratable si se aborda desde un estudio interdisciplinario. Para esta segunda parte hemos designado también dos capítulos, uno que explica los fundamentos teóricos de los derechos humanos y otro que da cuenta de las cuestiones básicas de diversidad cultural.

En esta segunda parte de la investigación, titulada: “Derechos humanos y diversidad cultural: enfoques de aproximación”, nos damos a la tarea de examinar la teoría, al haber encontrado dos problemáticas que existen entre la relación derechos humanos y diversidad cultural en el hecho de considerar fundamental la importancia de establecer nuevos enfoques para comprender tales derechos.

En este apartado hemos contemplado tres capítulos. El primero tiene el objetivo de mostrar los derechos humanos mediante una teoría ética más amplia a la idea de derechos humanos que se encuentra hoy establecida en el discurso de la ONU, donde primero se observa cómo es que llegamos a hacer común la idea de derechos humanos únicamente como aquélla difundida por la ONU misma, terminada la segunda guerra mundial, para posteriormente comprender qué son en realidad los derechos humanos y cuáles son las características que identifican a esta teoría.

Una vez comprendida la teoría de los derechos humanos desde una visión más amplia y compleja, será el turno de la diversidad cultural. En este ejercicio teórico, hemos decidido partir de la idea de *cultura* y de conceptos derivados como el de “identidad”, para poder explicar este fenómeno de una forma más nutrida, y posteriormente analizar los modelos que se han diseñado a lo largo de la historia moderna para regular a la diversidad cultural. En la figura 7, explicamos el contenido y análisis hecho en la segunda parte de esta obra.

*Figura 7. Contenido de los capítulos de la segunda parte*



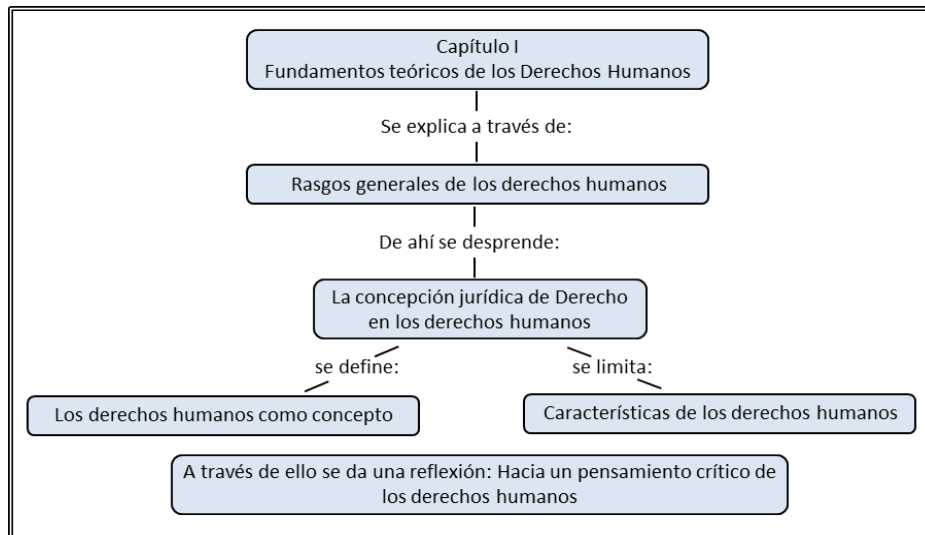
Finalmente, se expondrán las bases del *multiculturalismo*, los tres modelos de esta propuesta, los tipos de países donde se da el fenómeno, así como el concepto de interculturalidad como una realidad en muchos Estados modernos.

Una vez demostrado en el capítulo primero (dedicado a los fundamentos teóricos de los derechos humanos) que, efectivamente, los derechos humanos son occidentales y neoliberales, es decir, una construcción de la cultura hegemónica, debemos resaltar que si en verdad queremos que estos derechos humanos funcionen

debemos regresar a sus basamentos, ya que si los derechos humanos se aceptan tal cual, en tanto lo rige un discurso hegemónico, entonces permite la explotación de los países periféricos.

En el capítulo dedicado a pensar los derechos humanos desde una teoría más amplia, nos interesa comprender: primero, cómo es que llegamos a naturalizar la visión que tenemos sobre derechos humanos; es decir, cuando se menciona el término “derechos humanos”, la referencia que tenemos como individuos comunes y no especializados en el tema es la imagen creada por la ONU. Una vez comprendido este malentendido, pasaremos a explicar qué es en realidad la teoría de los derechos humanos, como concepto en sí, pero también en relación con los principios que la identifican, primordialmente sus características como la universalidad, la inalienabilidad y la indivisibilidad, para finalmente mostrar algunas conclusiones sobre aquello que podemos entender ahora por “derechos humanos”, así como puntos de vista críticos sobre estas ideas, como se muestra en la figura 8.

*Figura 8. Esquema del análisis del capítulo primero de la segunda parte de la investigación*



En el apartado dedicado a los rasgos generales de los derechos humanos observamos de qué forma la DUDH tiene, desde su origen, una marca occidental

indeleble que reproduce valores anglosajones. Esto se explica por la historia de su surgimiento y consolidación, que sucedió en países europeos y en Norteamérica.

Con estas referencias de origen, resulta casi obvio el hecho de que los derechos humanos, tal como se conciben en la ONU, resultan insuficientes para afrontar los retos que presenta el fenómeno de la diversidad cultural en algunos países. Los derechos humanos nacieron y se desarrollaron como valores eurocéntricos que, al ser puestos a prueba en otros contextos, resultan imposibles de aplicar y no se logran los objetivos que se podrían esperar en las sociedades occidentales.

Por otro lado, en el subtítulo: “La concepción jurídica de Derecho en los derechos humanos”, abordamos el problema de cómo entender entonces el Derecho dentro de la teoría de los derechos humanos, en la cual se desarrolla que éstos no son los del jurista experto en el tema o el Derecho que copta la institución, sino, más bien, este Derecho, más que ningún otro, es el de la gente, para tener libertades reguladas, lo cual, de ninguna forma, está mal planteado. El problema es, entonces, que estos derechos parecen alejarse cada vez más de las características que nos identifican a todos como humanos y responden más a una forma particular de construir la realidad.

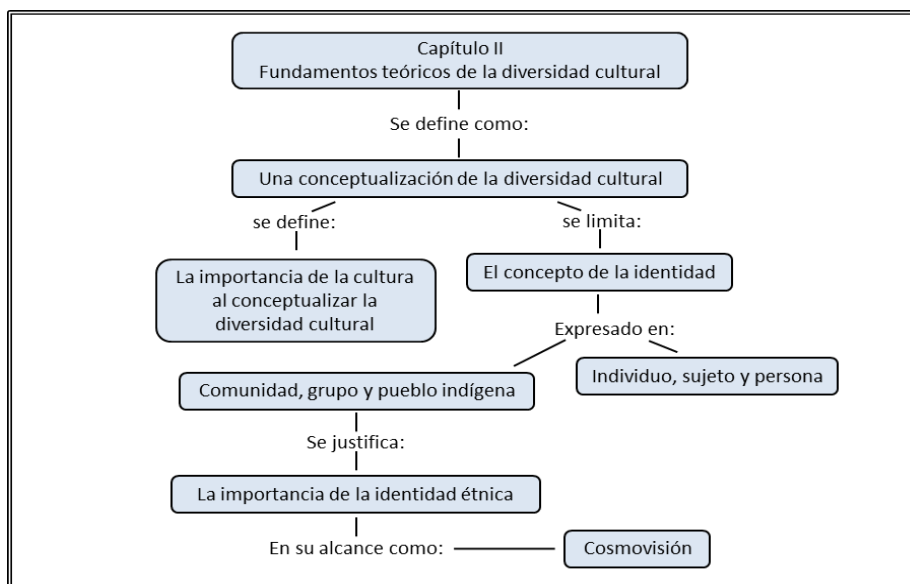
Luego entonces, ¿cómo saber qué son derechos humanos y no otro tipo de derechos, al tratar de reconstruirlos para un mejor funcionamiento? Pues bien, existen ejes rectores de los derechos humanos. Para establecerlos, es necesario ir primero a su definición, no la instaurada por la ONU, sino a través de una teoría anterior y más amplia que delimita verdaderos principios éticos para los aspectos que nos hacen comunes a todos. En el subtítulo del capítulo primero, titulado “Los derechos humanos como concepto”, se muestran los puntos en común de toda idea de derechos humanos. Revisamos, también, qué necesitan los derechos humanos para entenderse verdaderamente como derechos universales e inalienables, y se mostrará la necesidad que tienen de ser interpretados a partir del lugar, el tiempo y la circunstancia de su aplicación.

Para concluir con estas reflexiones, en el final del capítulo, en el subtítulo denominado: “Hacia un pensamiento crítico de los derechos humanos”, afirmamos que, efectivamente, no se pueden escatimar esfuerzos para reconstruir derechos humanos que nos regulen a todos, pero éstos deben ser aceptados, primero, como un principio ético, dado que para ello deben estar justificados en una convivencia sana de auténtico respeto por el otro.

El estudio complementario de esta segunda parte, expuesto en el capítulo: “Fundamentos teóricos de la diversidad cultural”, estará enfocado en examinar, ya no las características éticas de los derechos humanos, sino cómo se da de hecho, la diversidad cultural. Para analizar los temas relacionados con ésta, lo primero que tendremos que comprender será lo referente a la cultura, la cual se expresa con una *identidad* que puede ser *colectiva* o *individual*. Si es *colectiva* se manifiesta en una identidad principalmente *étnica*, que se representa a través de una *cosmovisión*. En cambio, si esta identidad se representa como *individual*, aparecerá, como sujeto de estudio, el *individuo* o la *persona*, según convenga el caso.

Cabe destacar que la diversidad cultural no sólo se puede explicar desde posturas antropológicas, sociológicas o filosóficas, sino que también existen estudios transdisciplinarios más o menos recientes que presentan modelos para regular a la diversidad cultural. Dichos estudios se establecen como multiculturales, donde se encuentran diferentes tipos de multiculturalismo que pretenden aspirar a la interculturalidad. El desarrollo del presente capítulo se observa en la figura 9.

Figura 9. Desarrollo del capítulo II de la segunda parte de esta obra



Para hablar de derechos humanos para todos, debemos instalarnos en un manejo de la diversidad cultural más amplio y de real comprensión a la *otredad* y no sólo como descripción de un sujeto más cercano a un objeto de estudio. Por ende, estableceremos definiciones que nos permitirán trabajar con el fenómeno de la diversidad cultural a partir del conocimiento de sus partes; por ello, hablaremos de cultura y los conceptos que la definen.

En el primer subtítulo del capítulo II de nuestra segunda parte (“Una conceptualización de la diversidad cultural”), hablamos de los componentes de la diversidad cultural, como, precisamente, la “cultura” y la “identidad”, pues consideramos que abordar estos conceptos nos dará una postura ideológica para la propuesta mostrada en la tercera parte de esta investigación. En el tema de la cultura y la identidad se hace necesario hablar de la controversia en torno a los conceptos derivados de la *identidad*, como la “identidad étnica”, la “identidad colectiva” y la “cosmovisión”. Al hablar de identidades individuales posmodernas, es necesario abordar las características del sujeto, tanto de aquél inserto en la comunidad, representado como persona, del desarraigado de sus marcos conceptuales. llamado *individuo*, como de la nueva forma de estudiar a un sujeto reflexivo.

En el subtítulo llamado: “Comunidad, grupo y pueblo indígena”, nos es preciso afirmar que el fenómeno de la identidad colectiva es muy importante, al apelar a asuntos que tienen repercusión general, como el caso de los derechos humanos. En la literatura antropológica y sociológica se engloban términos como los que nombran este apartado en la categoría de *étnico*. Para fines prácticos y de simplificación, aquí nos referiremos a todos ellos como sinónimos.

Es importante mostrar, por ende, la importancia de ciertos elementos en la conformación de la identidad étnica. Uno de ellos, es la *cosmovisión*: una forma de ver y entender el mundo y las relaciones sociales que marcan la forma de ser de individuos y comunidades; de tal suerte que se torna difícil, si no es que imposible, aplicar conceptos externos, como el caso de los derechos humanos.

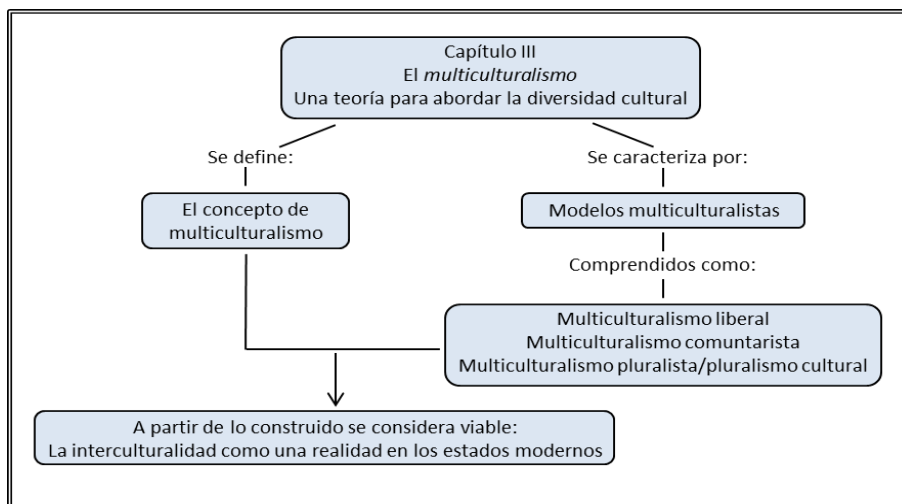
En este tercer apartado del capítulo, titulado “Individuo, sujeto y persona”, resaltamos la diferencia entre estos conceptos usados, en ocasiones, indistintamente, pero que soportan modos de entender la realidad de forma muy diferente.

Con base en el desarrollo económico y jurídico de Europa occidental, en esta parte se plantea de qué forma surgieron los conceptos, la diferencia entre ellos y las implicaciones que tiene usarlos y entenderlos en el ámbito de la diversidad cultural.

Notamos que, de acuerdo con el modo de conceptualizar a los seres humanos en sociedad, será la forma en la que se den otros fenómenos como la integración, el respeto de los derechos humanos, la exclusión o la explotación.

Posteriormente, pasamos al capítulo III, titulado: “El *multiculturalismo*: una teoría para abordar la diversidad cultural”. Al abordar el tema del *multiculturalismo*, es necesario examinar sus diferentes concepciones, así como los tipos de *multiculturalismos* generados en la regulación de la diversidad cultural en los últimos años. En la figura 10, mostramos el análisis realizado en este capítulo.

Figura 10. Contenido y análisis del capítulo III de la segunda parte de nuestra investigación



La emergencia del multiculturalismo que señalamos aquí tiene que ver con los movimientos de reivindicación identitaria aparecidos desde la década de 1980 en todo el mundo. Por ello, en el primer subtítulo del capítulo III de nuestra segunda parte de la investigación (“El concepto de ‘multiculturalismo’”), nos interesa abordar dicho tema debido a que de los tres modelos planteados (liberal, comunitarista y pluralista/pluralismo cultural), entre los cuales, el modelo *pluralista* nos permitirá desarrollar la última parte de la investigación. Cabe destacar, desde este momento, que las consideraciones tomadas en cuenta en los tipos del multiculturalismo han sido, en parte, resultado de políticas públicas diseñadas en diferentes Estados y, por otra parte, son producto de construcciones intelectuales.

En el siguiente apartado de la segunda parte de nuestra investigación (“Modelos multiculturalistas”) tomamos definiciones y categorías de León Olivé para distinguir entre modelos multiculturalistas y tipos de sociedades en los que se da este fenómeno. Del análisis de los tres tipos de multiculturalismo (liberal, comunitario y pluralista), se derivan conclusiones y tomamos referencias para su uso conceptual en la propuesta de los capítulos finales.

Finalmente, en el tercer subtítulo (“La interculturalidad como una realidad en los Estados modernos”), al examinar el tema de la interculturalidad, nos interesa resaltar la importancia, no sólo de hablar de culturas diferentes que conviven en un lugar determinado, sino de una *interculturalidad* como objetivo último en la que exista un modelo de construcción social más justa. En este punto, nuestra propuesta en torno a los derechos humanos recobra una nueva importancia, ya que utilizar los derechos humanos como medio para lograr la interculturalidad es una esperanza viable, siempre y cuando los fundamentos que la encaminen estén basados en la dignidad de todos.

En la tercera y última parte de esta obra, titulada: “Propuesta para la *reconcepción* de los derechos humanos en el marco de la diversidad cultural”, nos damos a la tarea, como bien se señala, de generar una propuesta para la reconcepción de los derechos humanos insertos en la ONU con respecto al fenómeno de la diversidad cultural, donde consideramos prudente mencionar algún escenario sobre el cuál esta alternativa puede ayudar.

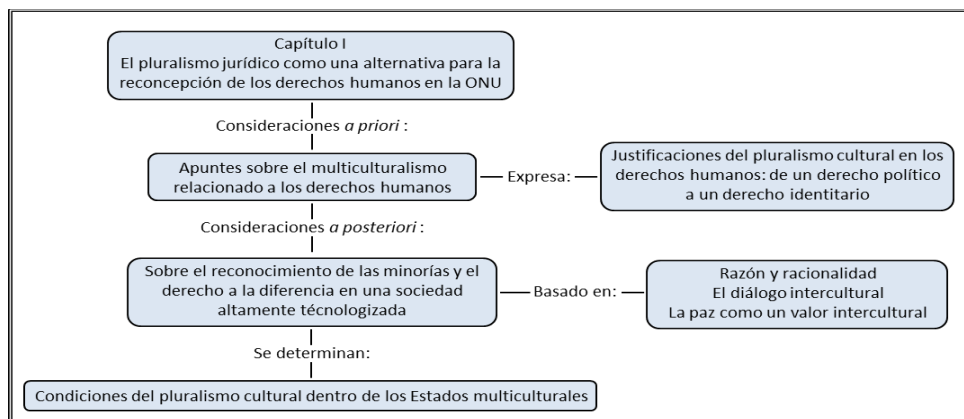
Nuestro análisis se desarrolla en dos capítulos. En el primero describimos nuestra propuesta, creada a partir de un modelo multicultural *pluralista*, en el cual señalamos que deben existir condiciones generadas por la institución encargada de regular los derechos humanos, así como responsabilidades por parte de los Estados (principalmente en aquéllos en los cuales existen comunidades culturales diversas) establecidas antes de la creación de los mismos.

En nuestro último capítulo exponemos un ejemplo en el cual nuestra investigación tiene validez. Hemos seleccionado el Estado mexicano por tres razones fundamentales: *i)* por ser sobre el cual tenemos más conocimientos; *ii)* por contar con una amplia diversidad cultural, y *iii)* porque es un Estado que se ha involucrado en la implementación y fomento a los derechos humanos a través de distintas instancias internacionales; por lo tanto, la aplicación de un modelo como el antes propuesto tiene mayores posibilidades de florecer.

En el capítulo primero de esta tercera parte, titulado: “El pluralismo jurídico como una alternativa para la *reconcepción* de los derechos humanos en la ONU”, explicamos el origen de nuestra propuesta, ya que, al ser éste un estudio multicultural, debemos comprender cuál es su origen y sus características. El multiculturalismo *pluralista* se centra en defender la existencia de condiciones que permitan su instauración a través de sus principales herramientas: el diálogo y la prudente distinción entre lo racional y lo razonable.

Por lo que al pluralismo *cultural* se refiere, es preciso señalar que se halla un acervo limitado de investigaciones destinadas específicamente a desarrollar la postura del mismo, al ser un tema de reciente aparición. Sin embargo, podemos echar mano de dos vertientes: la primera hace referencia a los estudios culturales que motivan al pluralismo cultural, principalmente de la pedagogía y la sociología, disciplinas que desarrollan la base teórica que lo justifica: el *constructivismo*, tema sobre el cual existe un vasto trabajo. La segunda hace referencia a los trabajos —especialmente de antropología jurídica— dirigidos a aplicar el pluralismo jurídico, en los cuales también podemos encontrar un amplio catálogo de análisis desde la experiencia de las propias comunidades que practican formas de justicia diferentes. En la figura 11 presentamos el desarrollo del presente capítulo.

Figura 11. Desarrollo del capítulo I de la tercera parte de nuestra investigación



En el “Estado del debate” ya advertimos que la construcción de la teoría se conjuga por dos factores: uno es el *epistémico*, constituido por el trabajo teórico que se esfuerza por mostrar una lógica que permita sostener a la estructura en su totalidad; y por otro lado tenemos la *metodología*, es decir, el trabajo de campo, de diálogo y acercamiento con las comunidades culturales diferentes, en las que las experiencias antropológicas en materia jurídica son la columna vertebral de la otra parte de la investigación.

En el primer apartado del presente capítulo (“Apuntes sobre el multiculturalismo relacionado con los derechos humanos”) explicamos un modelo para comprender a la sociedad multicultural actual, debido a que al día de hoy no es sencillo abordar los cuestionamientos referentes a la cultura; basta mostrar las diferentes expresiones de libertad que se ven continuamente apagadas o encaminadas a desaparecer. Aquí defendemos que el Estado no se acabará, ya que es el mejor constructo de regulación en la convivencia social, porque a través del mismo y su herramienta más poderosa: la *democracia*, se puede transitar a un Estado plural donde puedan existir en verdad diferentes formas de vida igualmente válidas.

En el siguiente apartado, titulado: “Justificaciones del *pluralismo cultural* en los derechos humanos: de un derecho político a uno identitario”, nos interesa entender la diferencia entre estas reivindicaciones y la mayoría de las reivindicaciones exigidas

por parte de la sociedad civil hacia el Estado, ya que, en comparación con otro tipo de luchas sociales, las comunidades indígenas exigen un derecho de vida digna sustentado en la vida que ya han logrado mantener durante siglos y que hasta apenas hace un par de décadas fue reconocido por la Organización de las Naciones Unidas.

Asimismo, describiremos dónde surge, y cómo funciona este modelo multicultural, que simboliza relaciones de poder en constante tensión, relaciones reales; alternativa que no cierra los ojos ante la incesante capacidad del hombre de guiarse por impulsos de dominación.

En el pluralismo cultural se habla de derechos para que el otro sobreviva, comparta o no los diferentes criterios de representación y construcción de evaluar al mundo, siempre y cuando estas sociedades estén apegadas a la razón para evitar el relativismo, pensando siempre en la posibilidad de equilibrar los poderes de dominación para garantizar la sobrevivencia humana.

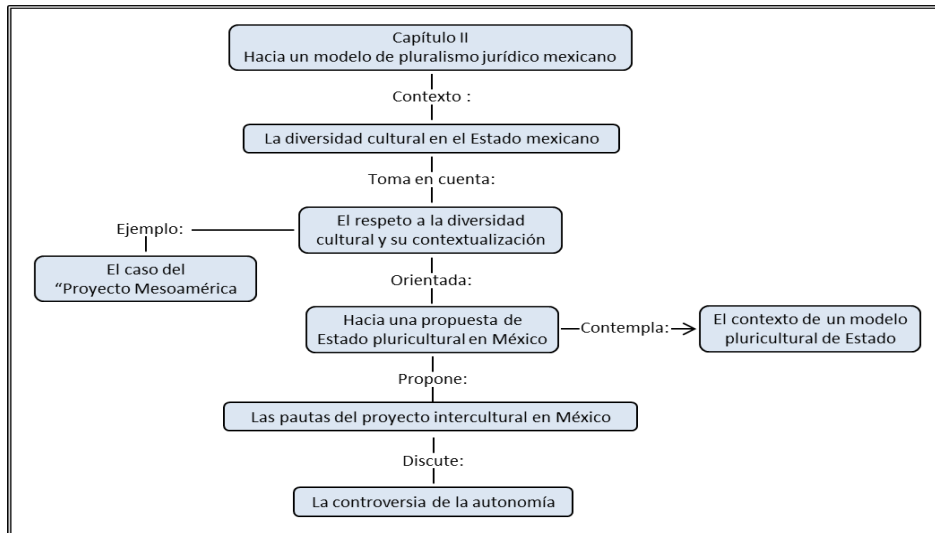
En el siguiente apartado: “Sobre el reconocimiento de las minorías y el derecho a la diferencia en una sociedad altamente tecnologizada”, aclaramos que en los últimos tiempos vemos una enorme paradoja, la del uso y aprovechamiento de la tecnología en diversos aspectos de la vida humana, que no alcanzan a beneficiar al conjunto de la humanidad. Al contrario, muchas aplicaciones tecnológicas y sus repercusiones, así como la explotación de recursos humanos y naturales obran en contra de comunidades indígenas. La situación anterior se ejemplifica con un caso de salud en México, en el que se ve cómo la dificultad de conceptualizar y aceptar la *otredad* hace que no se puedan llevar a cabo acciones bien intencionadas, pues al fallar en su forma de concebir la relación con los otros, no logran sus objetivos. Asimismo, exploramos los conceptos de “razón” y “razonable”, buscando la mejor forma de aplicarlos en esta difícil relación con el otro. Es mediante el diálogo intercultural que esta relación puede establecerse en los mejores términos.

En el apartado titulado: “Condiciones del pluralismo cultural dentro de los Estados multiculturales”, afirmamos que es fundamental comprender que no son las grandes políticas públicas las que solucionarán (como por arte de magia) la sobrevivencia de las diferentes culturas en democracia, sino las acciones internas organizadas que harán efectiva la defensa de unos derechos humanos incluyentes, dentro de los nuevos y viejos sistemas identitarios. Es a través de los actores afectados por la falta de concreción en el respeto a los derechos humanos y las instituciones encargadas de proveer mecanismos eficaces de democracia, como la justicia social será construida. Para este efecto, se explora la posibilidad del *pluralismo jurídico*, asunto que puede resultar fundamental en una alternativa de organización estatal basada en el respeto a los derechos humanos en un clima de interculturalidad.

Para complementar esta propuesta, presentamos nuestro último capítulo (“Hacia un modelo de pluralismo jurídico mexicano”), en el que pretendemos explicar cuál es la problemática que consideramos se instala en los movimientos indígenas — el más importante de ellos, el levantamiento en enero de 1994 abanderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) —. Se aborda, también, la razón de estas causas, es decir, el lugar donde creemos que la responsabilidad recae, principalmente en un país multinacional con un proyecto de Estado-nación incapaz de articularse desde su Independencia.

Las articulaciones que creemos existen entre la diversidad cultural, el Estado y los derechos humanos son extensas, tanto para bien como para mal; y es que consideramos que los derechos humanos funcionan a manera de comodín en vez de ser una institución que genere acciones éticas en la sociedad. En su aspecto negativo, los derechos humanos implementados por la ONU han tenido un papel engañoso y peligroso para la diversidad cultural y la justicia social. Esto lo hemos querido explicar a través de un ejemplo, para el que escogimos el “Proyecto Mesoamérica” como evidencia de este discurso incumplido. De manera esquemática, presentamos, en la figura 12, el contenido del capítulo II de la tercera parte de nuestra investigación.

Figura 12. Contenido del capítulo II de la tercera parte de nuestra investigación



Sin embargo, existen diversas posibilidades de construir un país multicultural con las herramientas suficientes para llegar a ser intercultural y, por lo tanto, con una mayor justicia social para todos. Lo anterior a través, principalmente, de su columna vertebral: la Constitución, pero también basado en otras normas como el Convenio 169 de la OIT, ya que consideramos que se puede aspirar a ello siempre por la vía de la legalidad, implementando al pluralismo jurídico como centro del Derecho para todos y al pluralismo cultural como la semilla que genere frutos de justicia, donde se establezca un nuevo contrato social.

En el primer apartado de este capítulo: “La diversidad cultural en el Estado mexicano”, nos interesa repasar el problema indígena en México, que se parece en gran medida a la realidad indígena del resto de América Latina, en la que los procesos de “tratamiento” del *otro* por parte del dominador no son nuevos, incluso nos atrevemos a decir que, al menos para el caso mexicano, el pluralismo jurídico que existía hacia *el diferente* era mucho más eficaz y respetuoso de la diversidad cultural que el proyecto indigenista postrevolucionario, en el cual el progreso y desarrollo cosmopolita quitan de la escena o pretenden ocultar el problema agrario.

Pero, aun con los terribles procesos de homogenización que anteriormente existían en los proyectos indigenistas, al menos podíamos decir que había una política pública nacional clara para atender el problema indígena. Hoy nos encontramos ante el verdadero olvido de lo indígena como respeto al *otro* y nos vemos ante un nuevo *despojo y dominación* del mundo neoliberal.

Por lo anterior, en el apartado titulado: “El respeto a la diversidad cultural y su contextualización”, destacamos el papel de los pueblos indígenas, intentamos dar reconocimiento a las voces que trabajan día con día por un reconocimiento político que estalla en México y se extiende al resto de América Latina. Este suceso tuvo lugar en Chiapas, por parte de distintas comunidades mayas con auténticas demandas indígenas de alcance nacional, en el año de 1994. Este movimiento, hasta la fecha, sigue presente en medios de comunicación, universidades, organizaciones civiles y muchos más lugares dentro y fuera del país. Dentro de sus demandas, se podía notar que estos grupos indígenas ya tenían una estructura jurídica que reflejaba una organización social coordinada y eficaz para la ordenación de la sociedad indígena. Por ello, el hablar de ciertos derechos a la autodeterminación, comenzó a ser ésta una demanda coherente para dichas comunidades culturales diferentes a la hegemónica. Sin embargo, los acuerdos a los que se llegaron son calificados por los mismos demandantes como mínimos, en tanto que siguen sin resolver los verdaderos problemas de estas comunidades, que entrañan un conflicto agrario y una descarada discriminación, que los orilla a una exclusión social y económica, la cual, si bien puede ser sanada por el Estado, hoy en día es estratégicamente olvidada; como muestra de ello, podemos encontrar el “Proyecto Mesoamérica”.

Así, en el subtítulo: “Hacia una propuesta de Estado pluricultural en México”, podemos llegar a una alternativa idónea para generar una *relectura* de los derechos humanos que fungan como herramienta eficaz para lograr verdaderos acuerdos que generen justicia social. A través de toda nuestra investigación podemos fundamentar racionalmente que es urgente y necesario transitar hacia modelos plurales que permitan al Estado recuperar poder y soberanía en la aceptación de lo ya establecido,

mediante estrategias sólidas de acción encaminadas a la justicia, tanto para las comunidades culturales diferentes como para una profunda reforma que nos permita aprender e innovar nuevas prácticas de justicia.

Los temas que están sobre la mesa actualmente tienen que ver con los complejos procesos de autonomía (al margen de la legislación del Estado) legitimados por los pobladores que viven y defienden sus territorios, ya no sólo de peligros relacionados al crimen, sino también de los abusos de los proyectos estatales que merman las posibilidades de sobrevivencia de una comunidad indígena.

Finalmente, en el apartado titulado: “Las pautas del proyecto intercultural en México”, podemos afirmar que existen posibilidades reales para gestar planos multiculturales que con trabajo en equipo y asumiendo la responsabilidad de un Estado plural pueden remitirnos a una construcción que nos permita lograr una realidad intercultural; no un nacionalismo ramplón, sino una reivindicación política que incluya las necesidades de todos los sectores de su población. Lo anterior implica, ante cualquier otro rasgo positivo, la construcción y valoración de la democracia en busca del bien común, abandonando la idea de un único orden con una única forma de solucionar los mismos problemas para todos, para adentrarse en el concepto de un Estado encargado de erradicar la marginación y la desigualdad.

Al final de nuestra investigación, presentamos algunas ideas como conclusiones derivadas de la exposición del trabajo, del análisis hecho sobre los conceptos trabajados y de las propuestas presentadas. Estas conclusiones se plantean en el ámbito teórico-metodológico, en el plano propiamente del derecho, así como en el nivel de la propuesta que involucra un plano político.

## EXPOSICIÓN DE MOTIVOS

### *WE'RE NOT IN KANSAS ANYMORE: LA PROBLEMÁTICA DEL DERECHO EN UN CONTEXTO GLOBALIZADO*

#### 1

En este primer capítulo consideramos pertinente ahondar en la situación geopolítica y socioeconómica de los Estados-nación, así como en la problemática que se está generando en el ámbito del Derecho en un contexto globalizado. Con ello, daremos entrada al tema del presente apartado: la relación de los derechos humanos con la diversidad cultural.

Como primer punto abordaremos la situación de la división de las potencias económicas a partir de la guerra fría (siglo XX) y cómo de ésta reconfiguración sociopolítica y económica se generaron diversas corrientes de pensamiento jurídico. En un segundo momento, abordaremos el papel de dichas corrientes, insertas en una paradoja en la que se plantean dos formas de sociedad, la neoliberal y la demócrata. Asimismo, ahondaremos en las consecuencias de cada una de estas formas definiendo el problema del *comunitarismo* ante la emergencia de una cultura contemporánea basada en el *individualismo*. Por último, expondremos la forma en que se inserta la Diversidad cultural en el marco neoliberal.

## DE LA BIPOLARIDAD A LA PARANOIA

### 2

Al concluir la primera mitad del siglo XX, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, el orbe se ha visto inmerso en un torbellino de innumerables y vertiginosas transformaciones de todo tipo (políticas, económicas, sociales, científicas, tecnológicas y culturales), que han influido en acontecimientos históricos de innegable trascendencia, como la caída del muro de Berlín en 1989, y la disolución de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS)<sup>1</sup> en 1991, que para algunos analistas significó el fin del socialismo de Estado<sup>2</sup> y, con ello, la transición de un mundo bipolar

---

<sup>1</sup> Sobre este acontecimiento, es necesario citar lo siguiente: “El derrumbamiento de las dictaduras de partido del bloque del Este dio un impulso suplementario y una eficacia global a esta creencia. Liberados de la amenaza de la dictadura del proletariado, desde entonces se trabaja tanto más duramente en la instauración de la dictadura del mercado”. Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*, México, Taurus, 1999, p. 16.

<sup>2</sup> “En términos de política internacional, en términos de ideología, está perfectamente claro que el fin de los regímenes comunistas de la Europa del Este señala una auténtica cesura histórica y que el mundo de hoy está condicionado por los efectos de aquellos acontecimientos. Podemos, pues, tratar de decir algo sobre esta nueva era”. Eric Hobsbawm, *Entrevista sobre el siglo XXI. (Antonio Polito)*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 18.

a uno multipolar, pero con la clara hegemonía de los Estados Unidos de Norteamérica. Al respecto, Eric Hobsbawm opina:

es bueno que recordemos que los Estados Unidos de América son, hasta cierto punto, un poder ideológico, que proviene, exactamente como la antigua Unión Soviética, de una revolución, y que por lo tanto sienten el imperativo de dirigir el mundo según sus propios principios, como parte esencial de su política exterior. Esto puede ser muy peligroso. No tengo dudas de que los Estados Unidos deseen cambiar el mundo, y que la tutela de los derechos humanos forme parte de sus ambiciones.<sup>3</sup>

Hoy por hoy, el *modus operandi* del imperio norteamericano, inspirado en el dogma del *destino manifiesto*<sup>4</sup>, continúa con la desmedida explotación de materias primas de las colonias (entiéndase países subdesarrollados), de las que se ha enriquecido de manera arbitraria, por ejemplo, distribuyendo maquiladoras estratégicamente para disgregar la cadena de producción, sustraerse de la transferencia de tecnología para el desarrollo, obtener fuerza de trabajo barata y crear polos de consumo de productos industrializados (caros, por supuesto, pues se le añaden costos, tanto del proceso industrial como de las patentes)<sup>5</sup> y marcas asociadas al producto; consecuentemente, la balanza comercial desfavorable ha abierto una abismal brecha entre la industrialización y el consumo.

### 3

Podemos decir que esta lógica del manejo del capital, compartida por Europa, ha engendrado el escenario de una calamitosa polarización en la que conviven, por un

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>4</sup> El cual “es una doctrina ligada al expansionismo territorial, al darwinismo, al ‘*american way of life*’ al ideal democrático norteamericano, etc. Este principio político se elabora a partir de 1830 [...] su peculiar civilización debía extenderse por leyes históricas ineluctables a todas aquellas tierras que parecían marcadas por un destino manifiesto, superior a la voluntad de los hombres”. Francisco Morales Padrón, *Historia de unas relaciones difíciles*, Universidad de Sevilla, 1987, p. 74.

<sup>5</sup> Al respecto, es necesario aclarar que para 2005, Estados Unidos se adjudicaba entre 32% y 33% de la producción científico-tecnológica mundial, mientras la Unión Europea, en su conjunto, tenía el 22.8% y Japón el 12.9%. *Cfr.* Giancarlo Delgado Ramos, “Competencia intercapitalista en tecnología estratégica y su militarización: El caso del sistema satelital Galileo”, *Revista de Sociología y política*, núm. 29, Brasil, nov. 2007, p. 106.

lado, Estados poderosos con altos índices de desarrollo humano y, por el otro, países en condiciones de sobrevivencia. Disuelto el *segundo mundo*, se zanjó una separación abismal entre países ricos y pobres; empero, no podemos soslayar la preeminencia que Estados Unidos<sup>6</sup> ha logrado imponer sobre sus socios primermundistas, merced una voraz y despiadada *economía de guerra* que, bajo la amenaza nuclear, consolidó durante la Guerra Fría. Así, esta situación tiene una base firme en lo que llamamos la ideología<sup>7</sup> *neoliberal*, término que requiere precisar las definiciones tanto de “ideología” como de “neoliberalismo”:

- i) El término “ideología” aparece en la actualidad como una cualidad negativa en el lenguaje cotidiano, debido a la amplitud, vaguedad e imprecisión de su ámbito conceptual, y puebla las columnas de los periódicos tanto como las sesudos ensayos de teoría política. En su etimología encontramos que proviene del griego *eîdos* y *logos*. Por “idea” (*eîdos*) entendemos, en la filosofía platónica, los ejemplares eternos, inmutables y universales, de las cosas sensibles; en la filosofía moderna, todo objeto de pensamiento en tanto que es pensado: la representación mental de una cosa real o imaginaria. Asimismo, con esta voz, Descartes designa todo contenido de la mente capaz de representar algo; Locke, todo lo que hay en la mente, y Hume, las imágenes debilitadas de las impresiones. En Kant, las *ideas* son los conceptos de la razón referidos a objetos que nunca pueden ser percibidos; los propone la naturaleza misma de la razón y son trascendentes porque superan los límites de toda experiencia; son alma, mundo y Dios. Por otra parte, la voz *logos*, para nuestro propósito, es definida comúnmente como “razón” o “palabra”, e incluso “estudio”; es un término recurrente en la filosofía griega y la teología para expresar la razón divina implícita en el orden del cosmos, dándole, así, forma y significado. Los

---

<sup>6</sup> “Los Estados Unidos son una democracia de mercado. Practican un mercado-leninismo implacable”, refiere con aguda ironía Carlos Fuentes en su obra *Contra Bush*, México, Aguilar, 2004, p. 37.

<sup>7</sup> Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, México, FCE, 1997, p.183.

griegos solían expresarse sobre el *logos* como la providencia, naturaleza, dios y el alma del universo; el *logos* era a la vez inmanente en el mundo y al mismo tiempo la mente divina trascendente. De lo anterior, tenemos que, bajo una perspectiva semántica, “ideología” puede considerarse como la visión razonada de los pensamientos; sin embargo, su estudio no se ha centrado en lo que puede significar la palabra, sino más bien en función de las disciplinas que comúnmente la observan: la filosófica y la sociológica, cada una con connotaciones diversas, aunque relacionadas, pero que oponen diversos significados, pues en el ámbito filosófico, el término “ideología” se encuentra conceptualizado en función de la tendencia o el autor que la aborda.

En la filosofía marxista —que es la escuela que más importancia y relevancia le dio al término “ideología” (aunque cabe aclarar que el término no proviene del marxismo, así como tampoco su connotación negativa)— significa: *i)* conjunto de enunciados que presentan los productos de un trabajo como cosas o cualidades de cosas independientes de ese trabajo y/o explican el proceso de producción por esos productos cosificados. Ambos se refieren a doctrinas que cosifican ideas y que pretenden explicar por esas ideas a su productor o al proceso histórico de su producción; *ii)* el conjunto de enunciados que presentan como un hecho o cualidad objetiva lo que es cualidad subjetiva y pueden formularse como enunciados que presentan intereses particulares de clase, como intereses generales, enunciados de valor (de preferencia personal) que se presentan como enunciados de hechos y enunciados que expresan deseos o emociones personales y presentan como descriptivos de cualidades objetivas. La ideología consiste en una forma de ocultamiento en la cual los intereses y preferencias de un grupo social se disfrazan, al hacerse pasar por intereses y valores universales, y se vuelven, así, aceptables para todos. La ideología, entonces, se describe como una forma de *falsedad*; se presenta como si expresara un conocimiento, cuando en realidad

es una forma de error. Este concepto de ideología pertenece a la teoría del conocimiento (se podría hablar de un concepto noseológico de ideología); *iii*) el conjunto de enunciados que expresan creencias condicionadas por las relaciones sociales de producción. Esto correspondería al concepto de Marx y Engels de ideología como parte de la superestructura social, y *iv*) el conjunto de enunciados que expresan creencias que cumplen una función social de cohesión entre los miembros de un grupo, de dominio de un grupo o una clase sobre otros. La ideología se define no sólo por su condicionamiento social, sino también por la función objetiva que cumple en las luchas sociales para lograr o mantener el dominio de un grupo. Lo *ideológico* resulta todo conjunto de creencias que manipulan a los individuos para impulsarlos a acciones que promueven el poder político de un grupo o una clase determinados.<sup>8</sup>

Ahora bien, en el ámbito de la sociología, la ideología se define como un conjunto sistemático de representaciones, valores y creencias que reflejan la forma de vida de los miembros de una organización social, así como sus condiciones de existencia y la manera de justificarlas o rechazarlas. Su función no es la de proporcionar a los individuos un conocimiento verdadero de la estructura social, sino proponer una orientación precisa a su acción. La existencia en una misma sociedad de varias ideologías y la vinculación de cada una de ellas a determinados intereses económicos ha llevado a algunos sociólogos a formular el concepto de “ideología dominante”, entendida como aquella emanada de la clase dominante, cuya finalidad es el mantenimiento de la estructura social existente. Esta concepción de ideología, que entiende en general el modo de vida (mitos, gustos, estilos y modas) de una sociedad, nos resulta idónea para utilizar en el contexto de cultura jurídica, trinchera de nuestras reflexiones.

---

<sup>8</sup> Cfr. Luis Villoro, *El concepto de Ideología y otros ensayos*, México, FCE, 2007.

ii) Por “neoliberalismo” entendemos un cambio en el funcionamiento o mecanismo del capitalismo y una política aplicada en la *mundialización* del capital, en tanto que su patrón de acumulación (la forma en la cual explota y obtiene el plusvalor) se ha ido transformando a través de las revoluciones tecnológicas; luego entonces, el capitalismo globaliza la sobreexplotación del trabajo.

El neoliberalismo se suele entender como una nueva versión del liberalismo clásico, caracterizada por el libre juego de las fuerzas del mercado —eje del discurso de la mano invisible de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*—; sin embargo, el neoliberalismo en esencia es antiliberal, porque las corporaciones multinacionales han estrangulado a la tradicional concepción de Estado-nación; pues, si bien el Estado sigue interviniendo en la economía, ahora su función se subordina a los intereses de las grandes corporaciones multinacionales, al garantizar que la toma de decisiones gubernamentales se traslade del Estado hacia las directrices marcadas por los capitales privados.

La implementación de las políticas neoliberales ha traído aparejadas trágicas consecuencias: la mundialización de altos índices de pobreza, la crisis ecológica: el calentamiento global, los gases de efecto invernadero, la lluvia ácida, la deforestación, la extinción de la flora y fauna y los fallidos consensos en respuesta a la problemática (Protocolo de Kioto); aunado a esto, el devastador problema de la crisis alimentaria mundial, expresada en la subordinación de los países condenados a una dependencia alimentaria, con el perverso argumento de que es mejor para los países subdesarrollados importar alimentos baratos que producirlos caros; con este pretexto, se justificó el abandono al financiamiento del campo y, como consecuencia, se dio una estocada mortal al proceso de producción de granos básicos en los países subdesarrollados; ello ocasionó la pérdida de la soberanía alimentaria.

Para cerrar esta breve digresión —en la tesitura de los tópicos de nuestra incumbencia—, diremos que la repercusión del neoliberalismo en el ámbito cultural se identifica en el hecho de que, a partir del desarrollo tecnológico, la globalización de los intercambios y su utilización modificaron la articulación entre capital, trabajo y procesos simbólicos, sobre lo que abundaremos más adelante.

4

Aun en el epicentro de la tensión geopolítica entre los regímenes capitalistas y socialistas, en la década de 1970, Estados Unidos produjo un nuevo paradigma,<sup>9</sup> que hoy en día impacta de manera contundente en el ámbito tecnocientífico: a partir de la aparición del procesador *Intel*,<sup>10</sup> las telecomunicaciones y la información han representado un punto de apoyo para apalancar la transformación de la vida cotidiana de las personas. La *multimedia* ha creado una subcultura informática de espectro universal,<sup>11</sup> un sistema neurológico mundial que permite la comunicación en *tiempo real* sin importar las distancias; ahora, esta superestructura ideológica se ha

---

<sup>9</sup> Sobre su definición, diremos que “Un paradigma es aquello que los miembros de una comunidad científica, y sólo ellos comparten; y a la inversa es la posesión de un paradigma común lo que constituye a un grupo de personas, en una comunidad científica, grupo que de otro modo estaría formado por miembros inconexos”. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1994, p. 13. Este término ha sido utilizado para nombrar aquello que hace un cambio en la estructura de las cosas que ahora no sólo se reduce al ámbito científico, sino que también incide en el sociopolítico, en tanto que, cuando se impone un nuevo paradigma, se justifica la nueva forma de construir el mundo hacia afuera, y una vez aceptado, se hace parte de una especie de sentido común.

<sup>10</sup> Vid. Carlota Pérez, *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*, México, Siglo XXI, 2002.

<sup>11</sup> “La incidencia de esas transformaciones tecnológicas sobre el saber parece que debe ser considerable. El saber se encuentra o se encontrará afectado en dos principales funciones: la investigación y la transmisión de conocimientos [...] se sabe que al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos, se modifican ya hoy en día las operaciones de adquisición, clasificación, posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos. Es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombres primero (transporte), de sonidos e imágenes después (media)”. *Ibidem*, pp. 14 y15.

comercializado, arropada por un peligroso potencial adoctrinador, cuya tesis radica en la creación de un mundo nuevo, alternativo,<sup>12</sup> reciclable y virtual.

El mundo *virtualizado* es una realidad trastocada en la que individuos de diferentes identidades y estratos socioculturales se igualan en el derecho de acceso a la información; sin embargo, se yergue entre ellos el gran obstáculo de la *propiedad intelectual*, que protege las *ideas* contra el uso “indebido”, es decir, no es susceptible de apropiación por parte de las grandes masas, pues el alto costo de licencias de programas y paquetes informáticos (que generan jugosas ganancias para los titánicos monopolios tecnológicos) los hace inaccesibles a la mayor parte de la población mundial; por lo tanto, los países más beneficiados son aquéllos que manejan mejor el flujo de la información e incluso protegen los monopolios transnacionales en el sector estratégico de las telecomunicaciones.

## 5

Durante la Guerra Fría se agudizó el proceso de polarización entre los países coaligados en los bloques socialista y capitalista; ello repercutió en una creciente disparidad y dependencia entre países de “primer” y “tercer mundo” que generó un empobrecimiento (no previsto por los más entusiastas teóricos neoliberales) en las economías de las naciones más desprotegidas y, consecuentemente, una distinción entre el *Norte* y el *Sur*, basada en un abrasivo vínculo entre productores de materia prima e industrializadores.

Ante la imperiosa necesidad de mitigar la problemática que afectaba irremediablemente a los polos económicos, se postuló la puesta en marcha de

---

<sup>12</sup> Como ejemplo de este mundo, “está la nueva Edad Media postindustrial en la que se busca a tientas el perfil de una sociedad alternativa, a través de un nuevo tipo de actitud, en la que cada persona vuelve a fabricar todas las cosas directamente y por cuenta propia, desde el libro hasta la familia, desde la identidad personal hasta el sentido de la agresión, desde las técnicas de defensa hasta las formas de supervivencia”. Furio Colombo, “Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal”, en Umberto Eco, *La nueva Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 43.

mecanismos de integración<sup>13</sup> e interacción, basados en la superación de barreras o *cortinas de hierro* que obstaculizaban la libre circulación de tecnología, dinero, ideas, información, cultura, mercancías y personas.

6

Paralelamente, se instauró una reforma integral de los sistemas estatales y sus órdenes normativos, fundamentalmente en la recomposición de los esquemas constitucionales, en la división de poderes, el sistema de partidos políticos y la libre asociación de diversos grupos económicos y sociales. Las nuevas fórmulas estatales fueron matizando los nacionalismos y posibilitaron la creación de figuras supranacionales como la Comunidad Europea; de igual forma, la firma de tratados comerciales internacionales aparejados con la norma constitucional incidieron en la reconfiguración de las legislaciones domésticas que, por una parte, pretenden evitar ciertos monopolios o subsidios en diversas ramas de la producción o la prestación de servicios y, por otra, promueven esquemas de desregulación para desburocratizar las relaciones entre empresas y gobiernos.<sup>14</sup>

7

Entonces, la Guerra Fría fue una guerra ideológica.<sup>15</sup> La moneda estuvo en el aire poco más de 40 años, el mundo acogotado en la tensa paz de la amenaza continua entre los

---

<sup>13</sup> Sin embargo, quedó evidenciado un dilema: “La simple integración económica (mercado) no produce la unidad política. Al contrario, es la unificación política la que da sentido a la economía”. Francesco Alberoni, “Escenario de poder”, en *ibidem*, p. 76.

<sup>14</sup> La “desregulación en vez de control estatal, liberalización del comercio y del tráfico de capitales, así como privatización de las empresas públicas, fueron las armas estratégicas en el arsenal de los gobiernos creyentes en el mercado y en las organizaciones económicas internacionales dirigidas por ellos [...] Con estos instrumentos emprendieron una guerra de liberación a favor del capital que perdura hasta hoy”. Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *op. cit.*, p. 16.

<sup>15</sup> “Los especialistas en la historia intelectual de las relaciones exteriores, han arrojado nueva luz sobre el carácter intensamente ideológico de esta guerra “anormal”, no se trató de un conflicto ordinario entre estados enemigos y tampoco bastaría un análisis geopolítico para explicar la crueldad y brutalidad que llegó a adquirir, sobre todo en la periferia”. Joseph Gilbert, “Lo que sabemos y lo que deberíamos saber”, en Daniela Spencer (coord.), *Espejos de la Guerra Fría*. México, América central y el

países hegemónicos y el miedo en los subdesarrollados permitieron instrumentar el paradigma que tejió los modelos de desarrollo que hoy en día tenemos.<sup>16</sup>

Durante la década de los ochenta, los Estados Unidos ejercieron un control determinante en toda América Latina a través de impúdicas políticas intervencionistas que le granjearon una gran acumulación de capital y un enriquecimiento más acelerado que los países europeos;<sup>17</sup> estas circunstancias marcaron su inobjetable superioridad al frente del nuevo modelo económico global, el cual se expandió a mayor velocidad que otros procesos imperialistas en el curso de la historia.

Así pues, los Estados Unidos se erigieron como el país dominante por: *i)* ostentar el mayor influjo territorial; *ii)* el monopolio de la tecnología armamentista y su mercado; *iii)* mantener a buena parte de su sociedad en altos niveles de bienestar social; *iv)* un gran desarrollo científico y tecnológico, y *v)* ser los dueños de la nueva forma de manejar la economía.

## 8

Recién inaugurado el nuevo milenio, tras el ataque del 11 de septiembre, Estados Unidos implementó la política de generar *ataques preventivos*<sup>18</sup> con el supuesto de

---

Caribe. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Relaciones Exteriores/Porrúa, 2004, p. 71.

<sup>16</sup> Sobre esto, es necesario decir que “el paradigma del desarrollo, [...] recuperó así las relaciones coloniales de poder del colapso del sistema colonial, convirtiendo las continuas intervenciones en el ‘área rural’ del Tercer Mundo en una necesidad científica”. Carlota McAllister, “Mercados rurales, almas revolucionarias”, en *ibidem*, p. 250.

<sup>17</sup> Al respecto, “La nueva Guerra Fría de los años ochenta fue testigo de una reafirmación del poderío global norteamericano tanto en el ámbito político-militar como en el económico [...] aquí [en el ámbito económico] la política monetaria de los Estados Unidos impulsó la extracción del capital excedente del sur para destinarlo a Estados Unidos. Esto no sólo llevó a la revitalización del sistema financiero norteamericano [...] sino que también proporcionó los ‘fondos’ del capital para el programa de rearme masivo lanzado por Reagan en 1980”. Richard Saul, “El lugar del sur global en la conceptualización”, en *ibidem*, p.44.

<sup>18</sup> Sobre esto, José Luis Sanpedro y Carlos Taibo comentan: “Desde el momento en que se instauró como doctrina oficial en Estados Unidos la del ataque preventivo, estamos en la ley de la selva, porque el ataque preventivo es la ley del más fuerte [...] La estrategia de seguridad aprobada por Estados Unidos

evitar conflictos armados de mayor envergadura, y, aunado a esto, para legitimar las circunstancias por las que se reserva el derecho de generar espionaje, grupos beligerantes, ataques terroristas y, en algunos casos, guerras preventivas. Con esto, queda claro que el resto del mundo no puede siquiera insinuar un cambio de planes en la forma de hacer las cosas, pues “la invasión a Irak en 2003 es en gran parte un reposicionamiento de E.U. como el país que debe ser obedecido”.<sup>19</sup>

9

Estados Unidos ejerce aproximadamente el 48% del gasto mundial del presupuesto en guerra<sup>20</sup> y, desde 1954, ha participado en intervenciones militares en todo el mundo,<sup>21</sup> en un proceso imperial expansionista protegido por ejércitos permanentes. El despliegue de recursos humanos, materiales y financieros del nuevo modelo de monopolio de violencia y dominación en el resto del mundo involucra a los militares, la industria, el congreso y sus consejeros, que tienen intereses comerciales que mantienen negocios millonarios.<sup>22</sup>

---

en septiembre de 2002 [...] establece: apuntalar la hegemonía propia, y por el otro, expandir el modelo de capitalismo estadounidense para que alcance el último rincón del planeta”. José Luis Sanpedro y Carlos Taibo, *Sobre política, mercado y convivencia*, Madrid, Catarata, 2006, p. 70.

<sup>19</sup> Gwynne Dyer, *Why we Fight*. EE.UU.. 2005 (fuente documental, formato audiovisual).

<sup>20</sup> A partir de 2002, Washington elevó 35% su gasto militar, superando la suma de sus 18 aliados en la OTAN. *Cfr. Guía del Mundo, el mundo visto desde el sur, 2005/2006*, Montevideo, Instituto del Tercer Mundo/Pressur, 2006, p. 244.

<sup>21</sup> A vuelo de pájaro, podemos enumerar las siguientes: Guatemala (1954), Irán (1957) Líbano (1957 y 1982) Haití (1959), Cuba (1969), Tailandia (1962), Vietnam (1964), Congo (1966), Indonesia (1970), Camboya (1973), Chile (1974), Angola (1975), Afganistán (1976), Libia (1978), Nicaragua y El Salvador (1980), Granada (1983), Chad (1984), Bolivia (1986), Panamá (1988), Irak (1989, 1994, 1995) Somalia (1989), Yugoslavia (1990), Macedonia (1993), Bosnia (1995), Sudán (1997), Yugoslavia (1998), Afganistán y Yemen (1999), Filipinas (2000), Colombia (2001), Irak (2002), Libia (2002 y 2011) y Haití (2004).

<sup>22</sup> “Para finales de la década de 1940, las promesas económicas de la ciencia corporativa estaban atadas a la sensibilidad militarista que emergió durante los años de guerra, no sólo creando un nuevo rol público y profesional para la experiencia científica como ‘mediadores’ supuestamente sin interés alguno, sino también y sobre todo, generando toda una nueva ideología: el militarismo científico”. Consecuentemente, se ha favorecido un incremento en la aceptación del ‘experto en seguridad’ en la modelación del quehacer político, una profundización del compromiso a la meritocracia y un reforzamiento de intereses entre las élites de los militares, los profesionales, los políticos y los empresarios. *Cfr. Giancarlo Delgado Ramos, op. cit.*, pp. 108 y 109.

La industria militar en el país vecino también sostiene miles de economías familiares, las cuales van desde quienes venden servicios y productos básicos a las empresas encargadas de la guerra, hasta las familias que cuentan con algún joven enrolado en el ejército.

## 10

En este escenario global, en el que campea una clara, contundente e inobjetable hegemonía, cobijada por vertiginosos cambios tecnológicos y científicos insertos en una nueva lógica de producción en la que se acelera el ritmo de las telecomunicaciones y el flujo de información, se consume la transformación de la tradicional figura del Estado-nación moderno, cuyas decisiones importantes sirven de apoyo a los grandes capitales. Al respecto de lo anterior, Clemente Valdés nos dice lo siguiente:

No existe el menor acuerdo sobre qué es el Estado; sin embargo, es quizás la palabra más usada para dominar a los pueblos que gustan de cierto tipo de fantasías. [...] Lo que creo es que el Estado, al interior de muchos países, por ser el concepto de algo abstracto y poderoso, sirve excelentemente para someter a los pueblos. En su nombre y asociados a grupos sindicales o empresariales, religiosos o militares, los individuos que manejan los gobiernos ejercen un poder engañosamente despersonalizado, presentándose, como los representantes del Estado y los defensores de una soberanía vaga e inexplicable y, a veces, como la soberanía misma, que utilizan para dominar al resto de los habitantes. [...] El Estado se asocia a los grupos más diversos, es amigo de los campesinos, ayuda a los empresarios y al mismo tiempo favorece a los obreros, a los comerciantes y a los exportadores; les ofrece becas y apoyos a los buenos estudiantes pobres y, en algunas épocas, les da dinero y comida a los ancianos, pero siempre está en contra de los malos, aunque algunas veces puede ser “generoso” con quienes están en contra de sus acciones.<sup>23</sup>

Muestra del apoyo irrestricto del Estado al capital son las constantes crisis que comienzan a cobrar fuerza y extraños rumbos, incluso en los países más desarrollados

---

<sup>23</sup> Clemente Valdés, *La invención del Estado. Un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos*, México, Ediciones Coyoacán, 2010, pp. 15-24.

que hoy viven en una constante tensión entre la sociedad civil y los intereses de las corporaciones transnacionales; mientras, los países periféricos tratan de acomodarse, a duras penas, en el lugar que les ha sido designado en el nuevo paradigma geopolítico.

Los países dependientes de los acreedores, sojuzgados a severos esquemas de endeudamiento, cargan los fardos de saldos insolutos e impagables<sup>24</sup> que redundan en anatocismo, es decir, el cobro de intereses sobre los intereses de mora, derivados de la imposibilidad de pagar la deuda contraída con la banca internacional.

#### EL PAPEL DEL DERECHO: ENTRE EL NEOLIBERALISMO Y LA DEMOCRACIA

### 11

El reto que nos toca afrontar como civilización es el de la disputa entre el neoliberalismo y la democracia en un escenario adverso y complejo, en el que confluyen intereses de diversa índole; pero el estado de las circunstancias no permite vislumbrar un rumbo claro, porque los referentes tradicionales que habían sido el horizonte de la modernidad se han difuminado; y es que, en la actualidad, las formas de actuar han cambiado, no sólo para el primer mundo,<sup>25</sup> sino también para la mayoría de los Estados “democráticos”.

---

<sup>24</sup> Esto porque “la ley del valor mundializada opera sobre la base de un mercado trunco, que integra el comercio de los productos y los movimientos del capital, pero excluye la fuerza de trabajo. La ley del valor mundializada tiende entonces a uniformar los precios de las mercancías, pero no las remuneraciones de trabajo, cuyo abanico de distribución mundial es de lejos más abierto que el de la distribución de las productividades”. Amin Samir, *Los desafíos de la mundialización*, México, Siglo XXI, 1999, p. 6.

<sup>25</sup> “Se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción, lo que ya ha modificado notablemente la composición de las poblaciones activas de los países más desarrollados, y que es lo que constituye el principal embudo para los países en vías de desarrollo. En la edad postindustrial y postmoderna, la ciencia conservará y, sin duda, reforzará más aún su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados-naciones. Esta situación es una de las razones que lleva a pensar que la separación con respecto a los países en vías de desarrollo no dejará de aumentar en el porvenir [...] En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizá el más importante, en la competición mundial por el poder. *Igual que los Estados-naciones se han peleado para dominar*

Por ende, las fronteras entre lo local y lo internacional se han fracturado y los gobiernos, que deben tomar las decisiones fundamentales, están influenciados por determinaciones ajenas al bienestar social, mandato democrático de quienes ejercieron el sufragio.

12

Las grandes corporaciones ejercen una gran influencia a través del cabildeo, que les permite presionar a las autoridades (parlamentarias, de gobierno y jurisdiccionales) para que establezcan mecanismos que favorezcan la inversión monopólica, por vía de la desregulación y la eliminación de subsidios; en caso contrario, ponen y deponen gobernantes a su antojo y conveniencia, con el único fin de expandir sus intereses con la condición de seguir generando sus jugosas ganancias.

13

En líneas anteriores, en que nos hemos entregado a una franca crítica a la actual hegemonía de los Estados Unidos, adoptamos una perspectiva histórica que nos concede dibujar los contornos propios de los procesos de expansión imperial que, indefectiblemente, llevan aparejado un efecto totalizador en sus colonias; sin embargo, es oportuno e indispensable hacer una prudente distinción a partir de una comparación *prima facie*: mientras la *totalización* del imperio romano tuvo un importante componente cultural, el imperio norteamericano cifró dicho proceso en una voraz especulación financiera de libre mercado; esta forma de expansión cultural y económica es lo que hoy llamamos *globalización*. La antigua Roma sucumbió y, con ello, trajo aparejada la descomposición de los valores e instituciones que le habían dado cimiento, merced la corrupción, las componendas políticas y el surgimiento de hombres fuertes o caudillos que facilitaron migraciones de pueblos de origen bárbaro

---

*territorios, después para dominar la disposición y explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable que se peleen en el porvenir para dominar las informaciones. Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas". Jean-François Lyotard, La condición posmoderna, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 16 y 17. Cursivas nuestras.*

que modificaron el mapa geopolítico de la Europa central, pues fueron asentándose en los territorios imperiales a cambio de lealtades inmediatas y mecanismos clientelares; éste, sin lugar a dudas, es el antecedente de la fragmentación territorial que resultó en el feudalismo. En la actualidad, vemos un fenómeno semejante, las grandes corporaciones transnacionales tienen zonas de influencia geográfica, en la que cooptan como fuerza de trabajo a la población nativa, imponiéndoles modelos de vida ajenos a sus valores e instituciones tradicionales, les abastecen apenas los servicios básicos a cambio de avasallarse con mecanismos de dependencia a través del endeudamiento, una nueva forma de servidumbre de la gleba, porque se transgreden los más elementales derechos humanos, sociales y laborales.

#### 14

Seamos incisivos. En la misma tónica, veamos un símil entre la descomposición y fragmentación de los resabios del imperio romano de Occidente, en el Carolingio barbarizado y lo que acontece ahora con el imperio norteamericano, que se evidencia a través de fenómenos como el de la *infeudación legal*, pues, valiéndose de artilugios jurídicos, los grandes consorcios transnacionales han logrado que diversos Estados suscriban tratados multilaterales de libre comercio, que abaten trabas arancelarias y permitan el libre tráfico de mercancías; con ello, se logran muy amplias zonas de dominio territorial con innegable injerencia supraestatal. Sobre este punto, Clemente Valdés afirma:

en la teoría fantástica del Estado imaginario, el Estado habla siempre por la voz de los empleados que anteriormente eran representantes y servidores del pueblo, y que, tiempo después, por decisión de ellos mismos, cuando se inventa el Estado moderno y se implanta su existencia en las constituciones escritas, se convierten en sus representantes o en una mezcla incomprensible de “instituciones”, “autoridades” y “poderes del Estado”. Todos estos empleados, juntos, forman “el gobierno”, que, igual que el Estado, tampoco es una persona, aunque los altos empleados intenten de vez en cuando presentarlo como una persona moral ficticia. Así, el Estado, en realidad, es casi siempre el gobierno que, por su parte, sirve también para que los individuos de carne y hueso que desempeñan alguna función en la organización

gubernamental se escuden con él, citándolo, para ocultar o disfrazar su responsabilidad personal.<sup>26</sup>

15

La otra cara de la moneda es la *infeudación ilegal*, que vemos expresada en las grandes redes criminales o cárteles que, a partir de actividades como el narcotráfico y la trata de personas para la explotación sexual o laboral, también se sirven de hombres fuertes o caudillos locales, en contumacia y contubernio con las autoridades de todos órdenes y jerarquías de gobierno.

16

La *globalización* ha provocado la generación de procesos culturales en los que las diversas naciones del mundo se incorporan a una paradójica sociedad única, en la que los referentes locales y globales son tan distantes como próximos, son diversos pero iguales; mientras, las identidades se mezclan y se multiplican, estandarizándose, homogeneizándose y pasteurizándose. Sin embargo, la globalización<sup>27</sup> también ha sido utilizada como una justificación continua para la dominación del capital, cuyos grandes éxitos vemos reflejados en las siguientes tendencias de carácter económico:

---

<sup>26</sup> Clemente Valdés, *op. cit.*, p. 16.

<sup>27</sup> Sobre el concepto de “globalización”, Grossi explica: “La globalización es un enorme fenómeno en curso, se está desarrollando y transformando día a día; su campo se asemeja más a las arenas movedizas que a un terreno estable, y se entiende que el jurista, acostumbrado a trabajar sobre estructuras bien definidas y arraigadas en el surco de una tradición frecuentemente plurisecular, desconfíe de ella y eluda discurrir acerca de ella, ya que es imposible un ordenamiento, una sistematización de la misma”. Paolo Grossi, “Globalización, derecho, ciencia jurídica”, *Derecho, sociedad, Estado: una recuperación para el derecho*, México, Escuela Libre de Derecho/El Colegio de Michoacán, 2004, p. 154

a) internacionalización de la producción y desplazamiento de la fabricación hacia países subdesarrollados semi-industrializados, fundamentalmente para la maquila;<sup>28</sup>

b) interrelación, cada vez más estrecha, entre economías nacionales que trascienden a unificaciones macroeconómicas (hoy en grave riesgo, como lo demuestra la *zona euro*);

c) creciente movilidad de capital, primordialmente especulativo bursátil;

d) cambios vertiginosos en el conocimiento tecnológico, sobre todo en la esfera de las telecomunicaciones, y

e) rechazo a estructuras centralizadas de poder y planificación económica, ya que implican el ejercicio de políticas públicas que destinan presupuesto a programas sociales y a las que peyorativamente se califican de *populistas*.

17

Queda claro, la globalización económica es, fundamentalmente, la búsqueda del capital para recuperar la tasa de ganancias ante la crisis sistemática, originada en la década de los setenta; con esta finalidad, el capital ha elevado su internacionalización en la esfera productiva, financiera y comercial.<sup>29</sup> Luego entonces, percibimos la globalización como un proceso que conduce a los mercados y la producción de

---

<sup>28</sup> En relación con esto, Enrique Dussel anota: "Adam Smith descubre en pleno siglo XVIII lo que el pacto colonial significa. Una oligarquía colonial le vende a Inglaterra la materia prima con la que ella industrializará los productos que luego venderá a esa oligarquía neocolonial. Son productos que por ser de lujo sólo la oligarquía podrá consumir. Esto es el nuevo pacto, que comienza concretamente para nosotros antes de 1810 y, en cierta manera, está vigente todavía en nuestro tiempo". Enrique Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos, 1977, p. 101.

<sup>29</sup> Cfr. Gerardo Minto, *El crecimiento en el volumen de los activos especulativos: Los mercados de derivado*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 2001, p. 12.

distintos *Estados demacrados*<sup>30</sup> a una relación de interdependencia, tanto por la dinámica del comercio de bienes y servicios, como por las corrientes de capital y tecnología. En este sentido, las estrategias y tomas de decisión de los gobiernos van encaminadas a la aplicación de políticas comerciales; ello constituye un desafío colectivo por el riesgo que llevan implícito, pues de su éxito o fracaso, depende el futuro de la humanidad. Como apunta Carlos Fuentes: “No hay economía de mercado sana si los pobres quedan fuera del mercado, sin títulos de propiedad o con posesiones precarias, sin crédito y sin acceso a la justicia”.<sup>31</sup>

18

El mito de la globalización es un discurso planteado por los *mass media* para responder a los intereses estratégicos de la clase dominante que comanda la actual reorganización del mundo y que no mide la complejidad de los retos del siglo XXI. Al hablar de globalización y de la dinámica que conlleva, es de suma importancia estudiar el papel del conocimiento, en la medida en que se ha generado un nuevo gran mercado difícil de gestionar por su valor *intangibile*. El conocimiento se ha convertido en un negocio altamente redituable, pues ahora la propiedad (más allá de su original acepción jurídica) ya no emana de una lógica de producción marginal de costos, sino de una idea.

19

---

<sup>30</sup> El término surge de un curioso tropo oximorónico con que Enrique Daniel Gross nos da cuenta de la paradoja del Estado posmoderno: “Si su objetivo es lograr el equilibrio entre mercado, sociedad civil, Estado y Derecho, será un Estado incluyente o ESTADO DE MERCADO. Si por el contrario, concede una desequilibrada preeminencia a favor del mercado en desmedro de los demás factores sociales, será un Estado excluyente o ESTADO DEMACRADO. [...] El ESTADO DEMACRADO renuncia sistemáticamente a ser el garante de la ecuación social y no reconoce derechos que protejan al ciudadano contra los abusos del mercado”. Enrique Daniel Gross (coparticipado por José Ignacio Martínez Tagle), “El Estado de mercado y el sistema jurídico”, *Anuario 2002-2003-2004*, Zaragoza, Academia Aragonesa de Jurisprudencia y Legislación, 2005. pp. 527-537.

<sup>31</sup> Carlos Fuentes, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

Esta mutación jurídica es sostenida por disposiciones discrecionales de *propiedad intelectual*, que entienden la determinación de una marca registrada, la protección de una patente o el registro autoral de un programa computacional.<sup>32</sup> Naomi Klein lo expresa de la siguiente forma:

esta obsesión de las empresas por la identidad de la marca lucha, ya sea de manera encubierta o a la luz del día, contra los espacios privados y públicos, contra las instituciones comunes como las escuelas, contra la identidad de los jóvenes, contra el concepto de nacionalidad y contra la existencia de los espacios no comerciales [...] Lo que estaba cambiando era la idea de lo que se estaba vendiendo, tanto en cuanto a la publicidad como en cuanto a las marcas. El antiguo paradigma era que todo el marketing consiste en la venta de productos. En el nuevo modelo, el producto siempre es secundario respecto al producto real, que es la marca, y la venta de la marca integra un nuevo componente que sólo se puede denominar espiritual. La publicidad es la caza de productos. La construcción de las marcas, en sus personificaciones más auténticas y avanzadas, es la trascendencia de la empresa. [...] los productos que tendrán éxito en el futuro no serán los que se presenten como «artículos de consumo», sino como conceptos: la marca como experiencia, como estilo de vida.<sup>33</sup>

## 20

Aunado a ello, la sofisticación y pronta caducidad de los productos informáticos hacen cada vez más difícil y más crítico su aprovechamiento, como lo dice Umberto Eco: “la sociedad de consumo al máximo nivel no produce objetos perfectos, sino aparatitos que se deterioran fácilmente [...] *la civilización tecnológica va en camino de convertirse en una sociedad de objetos usados e inservibles*”<sup>34</sup>. Además, se ha engendrado un nuevo proceso productivo en que los gobiernos, a tono con los intereses de las grandes corporaciones, han tipificado como delito: la *piratería*. De esta forma, los actores económicos más privilegiados, que comercian ideas y realizan complejos intercambios

---

<sup>32</sup> Sobre esto, Fuentes anota: “la concentración tecnológica [...] inducirá a dichas concentraciones de poder a proteger directamente sus intereses, a evitar los trámites ritualizados e inconvenientes de las estructuras jurídicas, a desacreditar tanto el centralismo de las instituciones como el formalismo de la vida política tradicional”. *Ibidem*, pp. 37 y 38.

<sup>33</sup> *Cfr.* Naomi Klein, *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 33-49.

<sup>34</sup> Umberto Eco, *op. cit.*, p. 22. *Cursivas nuestras.*

de intangibles imponen estructuras normativas autoritarias a los Estados para protegerlos;<sup>35</sup> de manera tal que las nuevas tecnologías y la libertad de acción de las sociedades transnacionales, en específico aquéllas que se especializan en la comunicación electrónica, están destinadas a ejercer un mayor peso en las decisiones de trascendencia política y jurídica. El papel del Estado en este asunto se notará cada vez más al favorecer la opacidad al mismo tiempo que la comercialización de los saberes, dejando ver el grado de las relaciones entre el ámbito estatal y el del capital. Así, vemos una relación simbiótica entre los poderes públicos establecidos y las grandes empresas. Una serie de factores políticos y económicos de las últimas décadas hacen necesaria una revisión de esa relación.<sup>36</sup>

## 21

En suma, el desarrollo global del capital se materializó en la formación de áreas de libre comercio tuteladas por el derecho internacional, la internacionalización e interdependencia de las economías y el acrecentamiento de las diferencias sociales y económicas entre los llamados países “centrales” y “periféricos”,<sup>37</sup> donde a estos últimos se les ha vedado el ingreso al mercado del conocimiento y la innovación tecnológica, farmacéutica, militar y energética, en contraste con los primeros:

Los países centrales son aquéllos en donde se originó la Revolución Industrial y posteriormente existió un intenso desarrollo de tecnologías, por otra parte las áreas periféricas son aquéllas que proporcionan materias primas y alimentos para el desarrollo de los países centrales. Entonces el tipo de desarrollo que se genera en los países periféricos es un desarrollo exportador, que se condicionará a partir de los intereses de los países centrales. Si

---

<sup>35</sup> “El golpe de mano del poder tecnológico ha vaciado las instituciones y ha abandonado el centro de la estructura social para garantizar de forma más racional y económica sus propios intereses. De ese modo ha arrojado a la organización completa de los estados a una situación de desequilibrio, con lo que ha provocado un resquebrajamiento progresivo de los centros, de los grupos, de los partidos, de las formaciones y de las relaciones sociales de cualquier tipo y ha invitado al choque”. *Ibidem*, p. 42.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 18 y 19.

<sup>37</sup> Sobre este tipo de países, Enrique Dussel comenta: “De pronto, cambia rápidamente la fisonomía del planeta porque *ha aparecido un ‘centro’ y, en cambio, todos los otros mundos que han recibido el impacto conquistador del centro constituirán lo que voy a llamar, de ahora en adelante, la ‘periferia’*”. Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 58. *Cursivas nuestras*.

en los países subdesarrollados se genera tecnología eficaz será a través del aporte externo y se tratara siempre de *una actividad que descansa sobre la explotación de ciertos recursos naturales con que ha sido favorecida determinada nación [...] beneficia principalmente al capital extranjero y a ciertos grupos sociales internos, a determinadas regiones del país y sólo a algunas ramas de la actividad económica.*<sup>38</sup>

Lo anterior ha acarreado dramáticas consecuencias para los países periféricos, envueltos en una creciente crisis que se ha convertido en un fatigante andar sobre una banda sin fin; lo decimos así, porque el manejo del nuevo paradigma tecnológico es el punto de apoyo que ha apalancado a los países centrales a restablecer su riqueza;<sup>39</sup> además, los países que han construido sus economías sobre el esquema de la última revolución tecnológica,<sup>40</sup> como China, Japón y los *tigres asiáticos*,<sup>41</sup> han logrado generar una política de industrialización a gran escala, aumentando sus tasas de inversión extranjera en la plataforma de la informática y en las telecomunicaciones. Sobre este aspecto, es necesario hacer algunas precisiones: identificamos las coordenadas históricas de esta *quinta revolución tecnológica* a nivel mundial en 1971, con el anuncio del microprocesador *Intel* en Santa Clara, California. La *revolución de la información* se encuentra envuelta en un mercado que va desde la microelectrónica barata (computadoras personales portátiles, *software*, *gadgets*), hasta sofisticados

---

<sup>38</sup> Osvaldo Sunkel y Pedro Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI, 1981, p. 61. Cursivas nuestras.

<sup>39</sup> Así, “en la dimensión de dominación y estratificación internacional no hay cambios cualitativos; incluso existen suficientes fundamentos empíricos y estadísticos para proponer que estas relaciones de dominación son variables independientes, es decir, que la globalización como fenómeno económico ocurre en un contexto internacional de poder muy asimétrico, con los datos cargados a favor de los países capitalistas centrales. No es difícil inferir que no se puede analizar adecuadamente la globalización sin una referencia histórica y contemporánea al fenómeno del colonialismo, del imperialismo y de sus impactos sociales”. John Saxe-Fernández y Giancarlo Delgado Ramos, *Imperialismo económico en México: Las operaciones del Banco Mundial en nuestro país*, México, Debate, 2005, p. 72.

<sup>40</sup> Por revolución tecnológica, entendemos “un poderoso y visible conjunto de tecnologías, productos e industrias nuevas y dinámicas, capaces de sacudir los cimientos de la economía y de impulsar una oleada de desarrollo a largo plazo”, Carlota Pérez, *op. cit.*, p. 32. Estas revoluciones conducirán gradualmente a un cambio en la forma de producción y en la de “hacer las cosas”, es decir, un cambio de paradigma tecno-económico.

<sup>41</sup> Nos referimos a Hong Kong, Singapur, Corea del Sur y Taiwán.

instrumentos de control y desarrollo de biotecnología. La comunicación digital se ha expandido velozmente, merced al cable de fibra óptica, el uso del —ya apretado— espectro radioeléctrico, la telefonía celular, la comunicación satelital, el *Internet*, los servicios diversos de las empresas monopólicas de las telecomunicaciones, así como las redes electrónicas de fuentes múltiples y uso flexible.

## 22

Podemos percibir los cambios culturales derivados de la *quinta revolución tecnológica* gracias a: *i)* el uso intensivo y poco controlado de la información (en *Internet*, primordialmente); *ii)* la *integración descentralizada* (estructuras *en red*); es decir, se rompen los viejos patrones de jerarquías en la educación, la producción y en las relaciones sociales (*Twitter* y *Facebook*); *iii)* el conocimiento como capital, es decir, la existencia de un valor añadido intangible (investigación científica con fines militares); *iv)* la convivencia de la heterogeneidad, la diversidad y la adaptabilidad; *v)* la segmentación de mercados (se generan economías de cobertura y de especialización combinadas con escala), y; *vi)* la globalización, que también favorece mecanismos de cooperación y contacto, así como acciones instantáneas que hemos visto en los movimientos sociales que han precipitado el derrumbe de las tiranías teocráticas en el Medio Oriente o en las movilizaciones de *indignados* en Europa central.<sup>42</sup>

En sentido inverso, las políticas de diversos Estados en América Latina siguen manteniendo una economía de países *bananeros*,<sup>43</sup> que sólo beneficia a un círculo muy cerrado de empresarios regionales, los cuales, en su mayoría, fungen como intermediarios en la compra de tecnologías importadas a muy altos costos. Esto no sólo ha traído consigo un endeudamiento constante en aquellos países que exportan únicamente materias primas, sino también el irreversible deterioro ambiental que,

---

<sup>42</sup> Vid. Carlota Pérez, *op. cit.*

<sup>43</sup> Entiéndase países monoprodutores, exportadores de materias primas, primordialmente agrícolas, cuyas economías tienen una rotunda dependencia de los importadores.

derivado de la criminal sobreexplotación de los recursos naturales, se ciñe a un ineluctable sino de tragedia para las generaciones futuras.<sup>44</sup>

## 23

El escenario que hemos dibujado se agrava exponencialmente en la medida en que las grandes corporaciones industriales se aprovechan de la desventaja significativa de los países menos desarrollados y utilizan ésta para realizar los procesos industriales más dañinos dentro de la cadena de producción, e incluso, los hacen depositarios de residuos biológicos y radioactivos;<sup>45</sup> las regiones más pobres del mundo se han convertido en inmensos basureros de irrefrenable toxicidad que, por supuesto, contaminan y afectan sensiblemente las comunidades más básicas, pues “las etapas contaminantes de una cadena de producción internacional tienden a asentarse en regiones con un menor desarrollo económico, mientras que las etapas limpias se establecen preferentemente en los países industrializados”.<sup>46</sup>

Las condiciones en las que estamos viviendo entrañan un fenómeno de escala cósmica: científicos de alta jerarquía han calculado (a partir de la medición de cuánta agua y tierra se necesita para producir los recursos que consumen y desperdician) que se necesitan 1.5 planetas Tierra para sostener las tasas de crecimiento actual,

---

<sup>44</sup> Sobre este problema, Wolfgang Sachs y Tilman Santarius afirman: “Con la ampliación de las relaciones económicas transnacionales cambia la distribución geográfica del impacto ambiental. Los países emergentes [...] deben soportar una cuota ascendente de contaminación ambiental [...] la globalización económica ha permitido a los países ricos aumentar la distancia geográfica entre los lugares que disfrutaban de las ventajas del bienestar y aquéllas que sufren los daños ambientales”. Wolfgang Sachs y Tilman Santarius, *Un futuro justo: recursos limitados y justicia global*, Barcelona, Icaria, 2007, p. 88

<sup>45</sup> “Gracias al aporte de la multinacional con sede en Munich, se construyen numerosas y gigantescas represas en países del Tercer Mundo; como consecuencia, millones de personas son desplazadas a otros lugares (en parte, mediante el uso de la fuerza) y pierden sustento vital sin recibir a cambio una indemnización adecuada. Además, Siemens continúa siendo líder en la construcción de peligrosas centrales nucleares en todo el mundo. Según ha podido verificarse, muchos de estos reactores no son rentables y constituyen una carga para el presupuesto de Estados altamente endeudados”. Klaus Werner y Hans Weiss, *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003, pp. 17 y 18.

<sup>46</sup> Wolfgang Sachs y Tilman Santarius, *op. cit.*, p. 89.

teniendo en cuenta que la población mundial es de alrededor de siete mil millones de personas.

La lógica quiebra: ¿de dónde estamos sacando la otra mitad del planeta que depredamos en aras del *desarrollo sustentable*? No es ciencia ficción, *el destino nos alcanzó*, vivimos en una generación en la que el mundo invierte el 150% de su capacidad sustentable: “el exceso de población que se combina con el exceso de comunicaciones y de transportes para hacer que las ciudades sean inhabitables, no por destrucción y abandono, sino por paroxismo de actividad”.<sup>47</sup> Y es que, hasta las comunidades de autoconsumo se han ido avasallando poco a poco a los mecanismos sistematizados bajo la lógica neoliberal; es el caso los campesinos que, por ignorancia o forzados por las estructuras caciquiles que dominan sus territorios, utilizan *transgénicos*<sup>48</sup> terriblemente dañinos para el suelo y los individuos de la cadena alimenticia.

## 24

El círculo pernicioso es evidente, y no se precisa de augures para vislumbrar los escenarios venideros. A mayor crecimiento demográfico, mayor demanda de alimentos escasos y sustancialmente encarecidos; la elevación de los precios de los alimentos provocará inestabilidad política en los países productores de petróleo, lo que generará acaparamiento y mayor carestía de hidrocarburos, imprescindibles para nuestra *cultura del plástico*; la necesidad de productos para el consumo requiere fábricas y éstas, a su vez, trabajadores, pero el endeudamiento derivado de sistemas crediticios leoninos y la depresión del consumo, merced severas crestas inflacionarias, redundarán en el despido de trabajadores que, irremediabilmente, engrosarán los

---

<sup>47</sup> Umberto Eco, *op. cit.*, p. 20

<sup>48</sup> A través de la semilla denominada *Terminator*, de la empresa *Delta and Pine*, los gigantes de la agroquímica encontraron por fin la forma de obligar a los agricultores a comprar nuevas semillas todos los años, ya que los frutos cosechados son estériles. Esta nueva tecnología aporta únicamente riesgos ecológicos y sanitarios. *Cfr.* Brac De La Perrière, Alí Robert y Frank Seuret, *Plantas transgénicas, una amenaza para los agricultores del sur*, Montevideo, Vozes Trilce, 2001, pp. 31-45.

ejércitos de desempleados, los cuales serán insostenibles para los programas sociales que dependen de la recaudación fiscal, incapaz ya de sostener un aparato burocrático obeso y ocioso y de aplicar políticas públicas ideadas y orquestadas por tecnócratas de catadura neoliberal, consecuentes con los designios de las grandes corporaciones transnacionales; las precariedades que arrojan ríos de indignados a las calles de importantes ciudades, quienes denuncian la corrupción, exigen respuesta a sus demandas; prestos a la autoinmolación, reciben como contraprestación del Estado el uso represivo y persecutorio de la fuerza pública que criminaliza y castiga, generando un rico caldo de cultivo para la violencia generalizada, que victimiza a la sociedad en general.

## 25

Un mundo sin fronteras ha convertido al Estado-nación en una *ficción*<sup>49</sup> donde los políticos han perdido todo poder efectivo, pues optan por el impacto mediático antes que por el convencimiento ideológico;<sup>50</sup> consecuentemente, se ven eclipsados los viejos conceptos de legitimidad y soberanía<sup>51</sup> frente a la aparición de importantes

---

<sup>49</sup> “Una de las maneras más efectivas para impedir la participación de la sociedad en las cuestiones que tienen que ver con el gobierno, la política y el orden jurídico y uno de los mejores medios de implantar y mantener el dominio de los empleados gobernantes sobre la población, es el uso de un lenguaje ficticio fundado en abstracciones y entes imaginarios como el Estado y la soberanía que, como palabras de prestigio, sirven para llenar de orgullo y al mismo tiempo de temor a la población”. Clemente Valdés, *op. cit.*, p. 10.

<sup>50</sup> Sobre dicha situación, aclaramos: “En las democracias de partidos, en efecto, el voto expresaba ante todo una identidad de clase; los electores solían votar como sus padres, partido contra partido, y más en función de su posición social y económica que en razón de opciones personales. Así, tendían a votar durante largos períodos al mismo partido, reconocido como el instrumento de su interés de clase. La novedad estriba en el hecho de que los ciudadanos posmodernos ya no marchan como «tropas» disciplinadas; al haber dejado de estar ‘a la orden’, se orientan de manera más individual en función de los programas presentados por los líderes, y cambian de voto según la naturaleza de los envites de las elecciones. Volubilidad electoral que registra la dinámica de la autonomía individualista en la esfera misma de lo político. La deliberación pública no se ha volatilizado, se ha difractado en el cuerpo social a través del electorado flotante e informado, así como de los medios”. Gilles Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal: Ética, medios de comunicación, empresa*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 124.

<sup>51</sup> Por ende, “hemos llegado a un punto como primer elemento: *globalización significa desterritorialización*; en consecuencia, significa también la primacía de la economía sobre el detrimento de la política; aún más, significa el eclipse del Estado y de su expresión más representativa, la

bloques regionales con tendencia a expandir proyectos políticos vinculados con el modelo neoliberal; asimismo, se ha menguado el sentimiento de identidad nacional, que se refleja en la pérdida de viejos centros de identificación y adhesión, con la imperiosa necesidad de crear nuevos asideros que los sustituyan.

El clásico Estado nacional respondía a las demandas sociales a través de una oferta de participación público-política; pero, con la llegada de la globalización, el nuevo Estado global fue perdiendo paulatinamente capacidad para satisfacer tales demandas y forzó a los ciudadanos a colmarlas en el ámbito privado del consumo.

En el Estado global las demandas sociales continúan siendo las mismas, pero ahora su satisfacción ha quedado en buena medida a cargo de la oferta de participación económico-privada, la cual, a través de circenses *reality shows*, realiza magnas obras de caridad y abandera movimientos ecológicos o de defensa de los derechos humanos.

## 26

Los estragos de la globalización económica promovida por los países centrales han derivado en grandes afectaciones a la sociedad en general; estos daños se han visto reflejados en la descomposición de la figura estatal, que trae aparejada una severa problemática en la convivencia social. Precisemos, esta problemática las vemos expresada en:

- a) la desconfianza ciudadana hacia las autoridades gubernamentales, generada por las deficiencias estructurales en la organización política del Estado y en especial en su ordenamiento jurídico que la inviste de discrecionales facultades y atribuciones; a resultas, es incapaz de garantizar el pleno

---

soberanía. Esto sirve egregiamente para entender con precisión la relación globalización-derecho". Paolo Grossi, *op. cit.*, p. 157. *Cursivas nuestras.*

ejercicio de los derechos y las libertades individuales y colectivos previstos en la norma constitucional;<sup>52</sup>

- b) la crisis de credibilidad en el sistema de impartición de justicia, pues la ética en los órganos jurisdiccionales ha alcanzado un alto nivel de deterioro, más aún cuando la tradicional corruptela en el sistema judicial se agudiza, se amplía y se hace más descarada, como consecuencia de la complicidad entre las instituciones públicas y la delincuencia organizada, que tejen una vasta red de corrupción que mina toda la organización estatal;
- c) el malestar social fundado en la sospecha y el cuestionamiento hacia las instituciones públicas que no sólo ponen en tela de juicio el proceso de fortalecimiento de los órganos del Estado, los cuales se ven sustancialmente desacreditados, merced los sistemáticos desatinos y escándalos que escenifican los personajes carnavalescos de la tramoya política;
- d) los gravosos conflictos de intereses, consecuencia de la imposibilidad de llegar a acuerdos derivados del diálogo y consensos a fin de generar soluciones; estos problemas surgen a merced del obstáculo que implican ordenamientos jurídicos ineficaces e incapaces de transfundir a la sociedad una percepción de seguridad jurídica y de aplicar la justicia para dirimir controversias;<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> “El debilitamiento de los lazos políticos-públicos que unían al individuo a su comunidad abonó la tierra para que germinara el ejercicio económico-privado de la ciudadanía. Hay múltiples factores que coadyuvaron para que se produjera este fenómeno: a) la crisis de representatividad política; b) la lentitud de la burocracia estatal para solucionar las demandas sociales en contraste con la agilidad de los medios de comunicación para escuchar los problemas de la gente; c) el derrumbe de las grandes utopías y de la ética pública que éstas promovían, y su reemplazo por una cultura individualista basada en el consumo y el éxito personal; d) la redefinición de lo propio, que deja de ser lo público y se convierte en lo privado”. Enrique Daniel Gross, (coparticipado por José Ignacio Martínez Tagle), “El Estado de mercado y el sistema jurídico”, *Anuario...*, *op. cit.*, pp. 536 y 537.

<sup>53</sup> Porque, “en realidad, hay demasiados intereses expuestos al choque con los grupos hostiles nacidos de la fragmentación de las estructuras jurídicas y políticas, y demasiada necesidad de revestirlos con un sentido, una fe, una bandera que haga posible batirse por su supervivencia y compensar la soledad

- e) la intolerancia, amalgamada con el individualismo, el subjetivismo y el egoísmo, que engendra grupos sectarios y fundamentalistas con determinante influencia en choques políticos y religiosos sin argumentos razonables;<sup>54</sup>
- f) la degradación ecológica, a causa de la contaminación del medio ambiente generada por las grandes industrias, y la ausencia de mecanismos jurídicos contundentes, que posibiliten prevenir y sancionar el *ecocidio*;
- g) una voraz prensa noticiosa que no distingue lo público de lo privado, cuando se trata de victimizar a individuos o grupos, y tergiversa la información, para favorecer los intereses de las ciclópeas empresas de telecomunicaciones y sus inversiones transversales, y
- h) el materialismo de las grandes corporaciones que han sometido a los gobiernos en la servil mansedumbre de adoptar modelos gerenciales;<sup>55</sup> mientras, para la clase trabajadora, esto genera nuevos modelos de explotación laboral, en aras de mayor flujo de capital y potenciar sus ganancias, por ello:

La protesta de los perdedores se dirige contra gobiernos y políticos, cuyo poder para configurar la evolución de las cosas se reduce de continuo. Da igual si hay que establecer justicia social o proteger el medio ambiente, si hay que limitar el poder de los medios de comunicación o luchar contra la criminalidad internacional: el Estado nacional se ve desbordado, y la concertación internacional fracasa con igual

---

provocada en el centro de la estructura social por la emigración del poder". Furio Colombo, "Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal", en Umberto Eco, *La nueva Edad Media...*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>54</sup> Esto se explica de la siguiente manera: "los fundamentalismos son caldo de cultivo de agresiones que se alimentan mutuamente. *El terrorismo tiene su origen no sólo en el fundamentalismo religioso, sino en la miseria económica, la opresión política*, y la percepción distorsionada en parte, pero en parte también certera, que el débil puede tener del fuerte", Carlos Fuentes, *op. cit.*, p. 10. *Cursivas nuestras*.

<sup>55</sup> Sobre este respecto, Hans-Peter y Schumann comentan: "La integración global viene acompañada por el ascenso de una doctrina político-económica salvadora, que lleva continuamente a la política a un ejército de asesores económicos: el neoliberalismo. Su tesis fundamental reza, simplificando: El mercado es bueno, y las intervenciones estatales son malas". Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *op. cit.*, p. 15.

regularidad. Pero si en todas las cuestiones existenciales que afectan al futuro los Gobiernos se limitan a remitir a las abrumadoras presiones objetivas de la economía transnacional, la política se transforma en un juego impotente, y el Estado democrático pierde su legitimación. La globalización se convierte en trampa para la democracia.<sup>56</sup>

## 27

En este escenario, donde campea el neoliberalismo, los sujetos sociales están sumidos en un pertinaz descontento, que va desde el ámbito personal como la depresión (entre toda una gama de psicopatías y sociopatías), hasta conflictos organizados con una clara intención desestabilizadora —sublevaciones revolucionarias—, peligrosos ahora más que en ningún otro momento de la historia del desarrollo tecno-científico.

Para concluir con esta ideas, basta echar un vistazo a los nuevos modos de efervescencia social: Oriente Medio, que ve sacudidas sus ancestrales estructuras teológico-políticas; las multitudes de *indignados* excluidos de los beneficios que se pregonaban con voz en cuello, la construcción de la mancomunidad europea, los intensos flujos migratorios que, como contraprestación, reciben un trato discriminatorio y xenofóbico; las hambrunas y plagas apocalípticas en África y los gobiernos anémicos y carentes de legitimidad para tomar decisiones contundentes.

Somos testigos mudos contemplando cómo centellean los cinescopios con imágenes de multitudes de jóvenes *ninis* tomando, por días, en las principales metrópolis del orbe y la turbamulta realizando actos vandálicos: no hay una causa, no hace falta un pretexto, no se persigue un fin.

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 17.

La Guerra Fría permitió que las antiguas colonias en África y Oriente Medio se agruparan para constituir diversos Estados;<sup>57</sup> en este proceso, la idea de nación, comunidad o pueblo, delimitado a ciertos territorios, se disolvió con la pretensión de formar un solo Estado-nación<sup>58</sup> independiente, libre y soberano, que permitiera a dichos territorios aminorar su vulnerabilidad y ser representados en el nuevo concierto mundial; sin embargo, este proceso, aún hoy, no ha conseguido logros

---

<sup>57</sup> Sobre esto, es necesario decir: “A partir de que se consolida y se acepta de manera general en el mundo la teoría del Estado imaginario, además de su empleo habitual para someter a la población del propio país, la palabra se emplea para mantener el control sobre los territorios y los habitantes de otros países, inventándoles ‘Estados’ para obtener beneficios que inicialmente venían de la producción agrícola y mineral, más tarde de la producción forestal y después de la explotación de energéticos y las industrias manufactureras. Todo esto además de su utilidad para establecer en esos lugares bases militares de los gobiernos de los grandes países [...] Pero junto con la creación de supuestos ‘Estados’ independientes por los gobernantes de países invasores especialmente poderosos, desde mediados del siglo XX se crean entidades políticas ficticias que se presentan como Estados y que poco o nada tienen que ver con la Ciencia Política y el Derecho, ni con las doctrinas imaginarias de la teoría del Estado. Muchos de ellos son grandes negocios de unos cuantos individuos, de una empresa o de una familia, asociados con frecuencia a los gobiernos de otros países, a grupos militares locales o mercenarios extranjeros y muchas veces están asociados también con grandes organizaciones financieras. Inicialmente, algunos de estos negocios tenían como propósito la utilización del territorio y la explotación más inhumana de los habitantes nativos en la producción de algodón, café, cacao, caucho, tabaco y otros productos de la tierra. *En la actualidad se trata más bien de organizaciones controladas y manejadas como negocios por grandes empresarios y grupos corporativos internacionales para la extracción y procesamiento de minerales y la obtención de energéticos, aunque algunos de ellos siguen siendo propiedad de una sola familia*”. Clemente Valdés, *La invención del Estado. Un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos*, México, Ediciones Coyoacán, 2010, pp. 117-119. Cursivas nuestras.

<sup>58</sup> El término Estado-nación “en el sentido tradicional significa un estado territorial, sobre el cuál la gente que lo habitaba, la nación tiene alguna soberanía política [...] no es una definición del estado en un sentido étnico o lingüístico, sino político: el pueblo que elige su gobierno y decide vivir bajo una determinada Constitución y unas leyes concretas”. Erik, Hosbawm, *Entrevista sobre el siglo XXI*, España, 2007, p. 38. Esta ficción, que más adelante se alimentó de la idea de “una sola nación para un solo Estado” pretendió homogenizar las identidades nacionales en una sola; la fragilidad con que se construyeron esos engendros estatales, hoy se hace patente en su vertiginosa y dramática desintegración; veámoslo a la luz del conflicto de orden étnico y religioso en Los Balcanes, luego del resquebrajamiento de la Yugoslavia de Tito bajo la égida soviética.

importantes, ya que, a pesar de años de prácticas homogeneizadoras, en la mayoría de los Estados no se logró una completa integración de todas las naciones.<sup>59</sup>

El proceso de homogenización fue llevado a los extremos, pero ni el genocidio, ni las políticas derivadas de la ideología del *asimilacionismo*<sup>60</sup> fueron suficientes para que hoy en día existan formas y proyectos de vida comunitarios<sup>61</sup> diferentes a los de aquellos Estados que, autocomplacientes, se han arrogado el adjetivo de “democráticos”.

## 29

Al inicio de nuestras reflexiones concordamos en que, después de la caída del muro de Berlín, pasamos de un mundo bipolar a un mundo multipolar, pero con la clara hegemonía norteamericana y una ideología neoliberal expandida en la globalización económica. Hemos anotado también que, a pesar de los esfuerzos por consolidar un Estado-nación paradigmático, los intereses globales depredadores de las identidades nacionales han representado *una piedra en el zapato* para tan anhelada ilusión, pues su vocación es la de estandarizar y homogenizar a los individuos y reducirlos a unidades de consumo.

---

<sup>59</sup> “La globalización alteró la fisonomía del Estado nacional, que se caracterizaba por su autonomía, soberanía plena y una casi absoluta capacidad de decisión dentro de su territorio y lo convirtió en un Estado global, que ahora comparte gran cuota de su poder soberano con el mercado y otros actores internacionales. A pesar de las quejas que difunden los profetas del desencanto, este cambio no fue intrínsecamente bueno ni malo; dependió de la dirección que se le imprimió”. Enrique Gross, (coparticipado por José Ignacio Martínez Tagle), “El Estado de mercado y el sistema jurídico”, *Anuario...*, *op. cit.*, p. 527.

<sup>60</sup> El *asimilacionismo* entiende una diferente consideración según sea impuesto o asumido libremente: en el primer caso (impuesto), es el intento por lograr que la persona quede asimilada a la cultura dominante, aunque no lo desee; en el segundo (asumido), la persona que lo desea pasa a identificarse efectivamente con la colectividad identitaria dominante. *Cfr.* Xavier Mauleón Etxeberría, Eduardo Ruíz Vieytes y Trinidad Vicente Torrado, *Identidad islámica y espacio público en el país Vasco*, España, Alberdania, 2007, p. 66.

<sup>61</sup> “Muchas culturas, con o sin razón, se sienten amenazadas por la ofensiva de un asalto global uniformizante y desvalorador. En consecuencia, hay un resurgimiento de valores ciertos de la aldea local frente a la aldea global: historia, tradiciones, memorias, lazos familiares, lenguas, costumbres. Todo ello, al fin y al cabo, enriquece, porque diversifica a la cultura global y reivindica, [...] el reconocimiento de las diferencias”. Carlos Fuentes, *op. cit.*, p. 51.

Seamos incisivos: debemos entender que, paralelamente al surgimiento de los decretos fundacionales de los Estados-nación, han subsistido otras formas de vida comunitaria que no persiguen los mismos objetivos que la cultura occidental, ya que estas comunidades *plurales* viven en constante *resistencia*, para no dejarse “emancipar de las oscuras tinieblas del estado primitivo”, bajo la advocación del modelo único y violento del Estado-nación que uniforma y discrimina la diferencia.<sup>62</sup>

### 30

Un mundo homogenizado bajo el modelo de nuestra globalización exige al individuo, huérfano de una identidad que lo estreche en su comunidad, que encuentre satisfacción en su propio “éxito” y el ánimo competitivo (sabiamente conducidos por los “conocimientos” de las guías de “superación personal”); esto lo aísla, margina, y condena a la soledad, enchufado a un *gadget* o videojuego. Este proceso lo entendemos como *despersonalización*, entendida como la *dessubstancialización* de la persona, que la hace aséptica, higiénica, consumista compulsiva, narcisista, hedonista, autocomplaciente, indiferente al prójimo, sin compromisos, sin responsabilidades: un ser humano *light*.

Este modelo cristalizó a partir de ciertas estrategias del mercado<sup>63</sup> (digamos, *modernas*) a través de los medios masivos de comunicación para diseñar y estructurar una imagen “alternativa” del mundo; conviven, así, de manera simultánea, la realidad y la ilusión de la “aldea global”, concepto que pertenece al filósofo Marshall McLuhan, quien sugirió que está constituida por individuos que conviven entre la tradición y la

---

<sup>62</sup> En la mayor parte de América Latina existe “un reiterado fracaso que ha significado la puesta en práctica de las políticas indigenistas, que lejos de haber logrado la instauración de un orden armónico en el interior de las comunidades y un desarrollo favorable de las mismas, han llevado hacia una agudización de los conflictos y hacia la ruina de sus condiciones de vida ruina que significa también el fracaso del proyecto modernizador que las sustentaba”. Gilberto López y Rivas, *Autonomías, democracia o contra insurgencia*, México, Era, 2004, p. 16.

<sup>63</sup> “Lo esencial de esta convergencia de la militancia contra las empresas y las investigaciones sobre ellas es el descubrimiento de que *las corporaciones son mucho más que suministradoras de los productos que todos necesitamos; también son las fuerzas políticas más poderosas de nuestra época*”. Naomi Klein, *No Logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 393. *Cursivas nuestras*.

innovación, donde la comunicación teologizada permite acercarnos a cualquier parte del mundo en el mismo espacio y tiempo, donde se puede ser “ciudadano del mundo” sin abandonar su pueblo natal.<sup>64</sup>

31

El término “aldea global” encierra un espejismo: la estrechez del mundo, que acerca a los individuos antes situados en los lugares más recónditos del planeta, hace intuir una sociedad conformada por un inmenso conglomerado de consumidores ávidos de obtener los más novedosos productos tecnológicos, de satisfacer necesidades homogenizadas y de lograr una comunicación instantánea de un lado al otro del planeta para compartir una experiencia común.<sup>65</sup> Luego entonces, el tejido básico de la aldea global se sostiene en las redes de mercantilización universal (todo tiende a ser producido y consumido como mercancía),<sup>66</sup> que tiene de su lado al más poderoso de los aliados: la publicidad, que agiliza los mercados y, por ende, generaliza el consumo y rompe con los límites territoriales.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Cfr. Rafael Cuesta Ávila, *A propósito de la globalización. Nuevos tiempos para pensar espacios antropológicos*, España, Club Universitario, 2005, p. 25.

<sup>65</sup> Sobre esta sociedad, Sartori explica: “‘cualquier lugar del mundo’ no tiene sólo un valor de hecho, tiene además un valor potencial y psicológico. El ciudadano global, el ciudadano del mundo ‘se siente’ de cualquier lugar y, así pues, está dispuesto a abrazar causas de toda naturaleza y de todas partes”. Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, 2000, p. 118.

<sup>66</sup> La frase de Gilles Lipovetsky ilustra muy bien esta idea: “La civilización del bienestar consumista ha sido la gran enterradora histórica de la ideología gloriosa del deber”. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 50.

<sup>67</sup> “¿Qué significa globalización? La primera y esencial referencia es a un tiempo histórico –el actual– que se caracteriza por una primacía de la dimensión económica como resultado indiscutible del capitalismo maduro que estamos viviendo, una primacía que da a las fuerzas económicas una virulencia nunca experimentada hasta ahora y una insuprimible tendencia expansiva. *El mercado aparece, como nunca, intolerante a limitaciones espaciales, tendiente a una vocación global y determinado a realizarla*. Con una flecha de más en su propio arco: la alianza y el auxilio, prontos y eficaces, de las recientísimas técnicas info-telemáticas. También éstas son intolerantes a delimitaciones territoriales, se miden no con los viejos cánones espaciales sino que acampan en un espacio virtual en el cual es extraña, adversa y antinatural, una demarcación territorial [...] La alianza se cimenta sobre una misma capacidad expansiva: nuevas técnicas y fuerzas económicas son –si me permiten un neologismo horrendo– desterritorializantes”. Paolo Grossi, *op. cit.*, pp. 155 y 156. *Cursivas nuestras*.

Entonces, los medios masivos de comunicación y las instituciones tradicionales (en una abigarrada mixtura) han creado una identidad proyectada sobre una plataforma iconológica, sostenida por una cultura basada en imágenes<sup>68</sup> que estimulan el consumo de productos y satisfactores, que implican estatus y distancian al individuo de la frustración por pertenecer a una determinada condición de clase, raza o género, o vivir en un país azotado por la pobreza y la desigualdad. Lipovetsky dice sobre esto:

La era de la felicidad de masas celebra la individualidad libre, privilegia la comunicación y disminuye el número de elecciones y opciones. Esto no quiere decir que cualquier modelo directivo haya sido descartado. De hecho, la cultura del bienestar no se concibe sin todo un arsenal de normas, de informaciones técnicas y científicas que estimulen un trabajo permanente de autocontrol y vigilancia de sí: tras el imperativo categórico, el imperativo narcisista glorificado sin cesar por la cultura higiénica y deportiva, estética y dietética. Conservar la forma, luchar contra las arrugas, velar por una alimentación sana, broncearse, mantenerse delgado, relajarse, la felicidad individualista es inseparable de un extraordinario *forcing* del esfuerzo de dinamización, mantenimiento, gestión óptima de uno mismo. La ética contemporánea de la felicidad no sólo es consumista, es de esencia activista, constructivista: no ya, como antes, gobernar idealmente sus pasiones, sino optimar nuestros potenciales; no ya la aceptación resignada del tiempo, sino la eterna juventud del cuerpo; no ya la sabiduría, sino el trabajo de calidad de uno sobre sí mismo; no ya la unidad del yo, sino la diversidad *high tech* de las exigencias de protección, de mantenimiento, de valoración del capital cuerpo.<sup>69</sup>

Es así como —mayormente en los países periféricos— la atención de las masas es desviada hacia actividades televisadas (comedias burlescas, telenovelas, *reality shows*,

---

<sup>68</sup> Como señala Sartori: “un ‘conocimiento mediante imágenes’ no es un saber en el sentido cognoscitivo del término y que, más que difundir el saber, erosiona los contenidos del mismo”. Giovanni Sartori, *op. cit.*, p. 52.

<sup>69</sup> Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 55.

teletones, loterías, juegos deportivos, religiones *new age*, caricaturas obscenas, etc.) que no constituyen una amenaza para los intereses de los grandes capitales trasnacionales; lo vemos claro: con ello se ha logrado transformar a la persona en individuo, y luego, al individuo en unidad de consumo.

Entonces, las instituciones tanto públicas como privadas,<sup>70</sup> así como los medios masivos de comunicación, operan en consonancia con los intereses de los centros de poder mundial y presentan una realidad transfigurada o desfigurada de los acontecimientos cotidianos,<sup>71</sup> un espectáculo en el que cualquier dramatismo queda subjetivado, pues sólo muestra lo conveniente para ser visto y escuchado por las masas; mientras, los receptores de tales mensajes pueden elegir de entre un *menú de opciones*: el programa de entretenimiento, el noticioso informativo a su gusto, y aun, decidir “libremente” la forma como quiere vivir, a través de ilustres *starmedia*, líderes

---

<sup>70</sup> “Casi todas las grandes corporaciones publican en forma periódica voluminosos informes ambientales y sociales. Contratan encargados de derechos humanos y han establecido “códigos de conducta”; mediante estas normas de comportamiento, las empresas se autoimponen reglas (a veces más estrictas, a veces menos) tendientes a respetar los principios ecológicos y sociales. Nuevos conceptos hacen su ingreso en las asambleas de juntas directivas y en las respectivas páginas *web*. Además del *shareholder value* (el valor bursátil de una empresa, tan importante para los accionistas), ahora se incorpora el *stakeholder value*: según esta filosofía, sólo podrá tener éxito en la economía de mercado aquel que actúe en forma correcta frente a todos los grupos afectados por un negocio. Entre esos diferentes grupos se encuentran los trabajadores y los clientes, así como también el medio ambiente y los países en los que opera una empresa. Lo mismo se transmite a través de otros conceptos en boga, tales como el *corporate responsibility* y *corporate citizenship*: el accionar comercial de una firma no se limita sólo a criterios económicos, comprende también una responsabilidad social; *sí, las firmas incluso quieren ser “buenos ciudadanos” de un país o de todo el planeta*”. Klaus Werner y Hans Weiss, *op. cit.*, pp. 16 y 17. *Cursivas últimas nuestras.*

<sup>71</sup> Sobre esta realidad, Lipovetsky comenta: “si bien los medios funcionan como instrumentos de estimulación y de legitimación hedonistas, contribuyen paralelamente a destilar un estado de inseguridad, a amplificar los miedos cotidianos: miedo a las agresiones alimentarias, miedo a los virus, a la pedofilia, al sobrepeso, a las violencias urbanas, a la contaminación, casi todo en la actualidad tiende a bascular en el ámbito de la fobia. El individuo desligado de la sujeción a lo colectivo se encuentra cada vez más esclavizado por poderes tales como el pavor y la inquietud. Esta nueva figura del individuo amenazado no puede abordarse con independencia del mundo de los medios. Por ellos tomamos conciencia de los nuevos riesgos a que nos exponemos; debido a su sensacionalismo, constituyen formidables cajas de resonancia de los peligros que se ciernen sobre nuestra existencia. Por un lado, los medios se encaminan hacia el ludismo y hacia la ligereza recreativa, y, por otro, no cesan de intensificar las imágenes de un mundo rebosante de catástrofes y peligros. [...] *Se ha dicho hasta la saciedad que los medios vuelven pasivos a los ciudadanos*”. Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 112. *Cursivas nuestras.*

de opinión y consejeros estéticos, sentimentales o astrológicos.<sup>72</sup> Así, descubrimos que aquella ficción de la libertad, heredada del cándido ideario de la modernidad,<sup>73</sup> pilar sobre el que se construyó la deificación del individuo<sup>74</sup> y el mito del “progreso continuo”, ya en la “posmodernidad”,<sup>75</sup> ha condenado a la persona humana,<sup>76</sup> irremediablemente, a una insularidad que lo separa de la realidad social; la globalización, superestructura artificiosa, ha reafirmado aquella ficción a partir de la construcción de un imaginario<sup>77</sup> en el que no existen fronteras ni limitantes y el paradigma del ejercicio de la libertad individual y el albedrío quedan condicionados

---

<sup>72</sup> “La pregunta no es qué es lo verdadero para un pensador en particular; sino que hace a una figura histórica creer en sus ideas y porque éstas son efectivas. Además de compararse con la razón misma, muchos pensadores influyentes piensan bastante mal”. Paul Feyerabend, *La conquista de la abundancia: La abstracción frente a la riqueza del ser*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 38.

<sup>73</sup> “En Derecho, la modernidad en sentido estricto, comienza con la codificación, periodo histórico al que podremos llamar ‘modernísimo’, es decir el que corresponde al periodo posrevolucionario francés. [...] La modernidad combate un orden y en él va de por medio la persona. El viejo orden preveía no la persona al singular sino el plural de las personas”. José Ramón Narváez Hernández, *La persona en el derecho civil (Historia de un concepto jurídico)*, México, Porrúa, 2005, pp. 2-12.

<sup>74</sup> “El derecho moderno tiene como tarea principal la de crear una unidad política, social y jurídica, por eso el proyecto moderno se basa en leyes únicas, en instituciones unitarias, en la idea de nación, y por tanto del individuo nacional. La premisa codificatoria respecto a la persona es igualitarista”. *Ibidem*, p. 17.

<sup>75</sup> “El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX [...] el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señalan el fin de su reconstrucción”. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 9-13. Es precisamente bajo esta concepción, que asumimos “el posmodernismo al rango de una hipótesis global que describe el paso lento y complejo a un nuevo tipo de sociedad, de cultura y de individuo que nace del propio seno y en la prolongación de la era moderna, establecer el contenido del modernismo, su árbol genealógico y sus funciones históricas principales, aprehender el cambio de rumbo del pensamiento que poco a poco se ha producido en el curso del siglo XX en beneficio de una preeminencia cada vez más acusada de los sistemas flexibles y abiertos, tal ha sido nuestro objetivo”. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Madrid, Anagrama, 2008, p. 80.

<sup>76</sup> “Ya no cuenta la personalidad de quien propone, y la propuesta no debe figurar como descubrimiento individual, sino como fruto de una decisión colectiva, siempre, y rigurosamente anónima”. Umberto Eco, “La Edad Media ha comenzado ya”, *op. cit.*, p. 28.

<sup>77</sup> “El mecanismo principal del sistema de «lavado de cerebro con libertad», desarrollado de un modo tan impresionante en el país que es quizá el más libre, consiste en fomentar el debate sobre cuestiones políticas, pero dentro de un marco de presuposiciones que incluyen las doctrinas básicas de la línea del partido. Cuanto más enérgico sea el debate, más efectivamente se inculcan esas presuposiciones, al tiempo que participantes y espectadores son dominados por el asombro y la autoadulación por su valentía”. Noam Chomsky, *Piratas y emperadores*, Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 51.

por las directrices que marca el consumo como vehículo para satisfacer necesidades creadas.<sup>78</sup>

#### LAS RUINAS DE LA *COMUNIDAD* ANTE LA EMERGENCIA DEL *INDIVIDUALISMO*

34

Ya hemos dicho que la figura del *individuo* ha sido *construida* aun antes del proceso de globalización; posiblemente, podemos ver los indicios de esta transgresión desde la formación del capital industrial, que echó mano de la persona arraigada en una comunidad, y la separó de la tierra (y, por lo tanto, de la autonomía de consumo) con la promesa del desarrollo de un futuro mejor.<sup>79</sup>

A pesar del irrefrenable proceso de desarraigo,<sup>80</sup> diversas comunidades se erigen como células de resistencia<sup>81</sup> que luchan por preservar una identidad comunitaria; la migración, la pobreza y la discriminación no han sido motivos para que estas comunidades se rindan, pues la vida en ese tipo de organización genera en la

---

<sup>78</sup> Sobre estas necesidades creadas, nos es preciso citar a Chomsky, quien habla del control del pensamiento: “el control de pensamiento es una industria próspera, ciertamente indispensable en una sociedad libre basada en el principio de decisión de la élite y en el respaldo o pasividad del público”. *Ibidem*, p. 58.

<sup>79</sup> “Para el empresario, la separación entre la producción y el hogar era una auténtica emancipación. Sus manos quedaban desatadas, el cielo era el único límite cuya ambición no se aventuraba a traspasar. [...] Era preciso desvincular primero a hombres y mujeres de la red de lazos comunales que limitaban sus movimientos, para poder desplegarlos más tarde cuando fueran obreros fabriles. [...] Las comunidades que se automantenían y se autorreproducían ocupaban uno de los primeros lugares en la lista de elementos destinados a la licuefacción”. Zygmunt Bauman, *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 24.

<sup>80</sup> “La guerra declarada a la comunidad se lanzó en nombre de la liberación del individuo respecto a la inercia de las masas. Pero la finalidad genuina aunque no manifiesta, de esa guerra, era en extremo opuesta a su objetivo declarado: desmontar los poderes comunitarios creadores de pautas y roles de tal modo que las unidades humanas despojadas de su individualidad pudieran condensarse en la masa trabajadora. La “pereza” humana de las “masas” no era más que una excusa”. *Ibidem*, p. 23.

<sup>81</sup> “El Estado-nación moderno impone un orden homogéneo sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo componen [...] Con todo, la resistencia de la sociedad real a la implementación del modelo racionalizador es grande”. Luis Villoro, *Etnicismo, democracia y autonomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, 1995, p. 75.

persona un sentimiento de seguridad y pertenencia. Hoy en día, son precisamente esas comunidades las que no sólo reclaman enérgicamente que los ancestrales atropellos sean vindicados,<sup>82</sup> sino que se reconozcan sus propias concepciones de libertad y de justicia, para poder participar en un escenario democrático, pues, como afirma Lorenzo Cadarso, “los movimientos sociales tienen siempre, aunque no manifiesten carácter estrictamente político, una dimensión política, por el deseo de influir en la toma de decisiones políticas o por reajustar la posición del grupo en las jerarquías sociales”.<sup>83</sup>

Sin embargo, esta lucha por la reivindicación de la identidad comunal dentro de la globalización, si bien desvalorada en su experiencia ontológica, por otro lado es enaltecida por el discurso oficial que las condena a la calidad de *folklore*, capitalizable para la retórica demagógica.<sup>84</sup>

Paradójicamente, los que viven y construyen las identidades comunales son una lámpara que ilumina las zonas contaminadas de la justicia social a través de la misma globalización, pues, para ser considerados sólo minorías, generan inéditos levantamientos de magnitudes considerables.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> “El Estado-nación, tal como lo conocemos, es un invento moderno [...] en muchos momentos, el conflicto entre el proyecto de nación y la realidad social se ha hecho patente. [...] los valores comunes elegidos pueden entrar en conflictos con los de un sector de la sociedad. Entonces el proyecto Estado-nación choca con la realidad y se genera un conflicto”. *Ibidem*, p. 73.

<sup>83</sup> Pedro Luis Lorenzo Cadarso, *Fundamentos teóricos del conflicto social*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 30.

<sup>84</sup> “Las sociedades han superado el igualitarismo originario, las sociedades con jerarquías, con jefaturas, sistemas económicos y políticos basados en la centralización del poder generan tensiones de forma habitual –contradicciones dirían los marxistas– que, de no ser tomadas en consideración y solucionadas resultan letales a mediano o largo plazo”. *Ibidem*, p. 221.

<sup>85</sup> “Por ejemplo, los acontecimientos recientes en Oriente: las protestas civiles, utilizando los *medios de comunicación modernos Facebook y Twitter* [globalización] comenzaron a organizarse en el Cairo y en Alejandría, Egipto exigieron la renuncia del presidente egipcio Hosni Mubarak [...] Jamás esperé ver esta moderada nación islámica cambiar un gobierno de semejante manera y tan rápidamente. Pasaron sólo dieciocho días desde el comienzo de la protesta hasta que Hosni Mubarak renunció a la presidencia con la muchedumbre de manifestantes saliendo a las calles de Tahrir al grito de: ¡Egipto es libre!” Perry Stone, *Se desata la bestia*, Florida, Casa creación, 2011, p. 91. *Cursivas nuestras*.

El *conflicto*,<sup>86</sup> como categoría, está incorporado a una buena parte de los escenarios en los que nos desenvolvemos diariamente y abarca diversos ámbitos de nuestra existencia. La efervescencia social no se resolverá de manera sencilla e inmediata; sin embargo, no se deben escatimar esfuerzos para lograrlo; la labor es titánica, pero el universo de personas que reclaman legítimamente una forma digna de vida, es cada vez mayor.<sup>87</sup>

Sin embargo, no todo está perdido. Como humanidad, hemos caminado sorteando diversas y complejas crisis a través de los puentes que ha tendido la solidaridad; si bien existe el conflicto, paralelamente, la conciencia común insta a que sean abolidas la esclavitud, la explotación y la tortura; la *razón* ha servido para dar fundamento y motivo a ordenamientos justos (al menos en la ideología occidental), luego entonces, la ciencia jurídica debe erigirse como sólido pilar para construir una vida más democrática; el rumbo es claro, falta la voluntad.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> “Los conflictos provocan reajustes sociales y alteraciones en las formas de sociabilidad y en las actitudes mentales de manera que el grupo movilizado reinventa la realidad y se dota de toda una amplia gama de mitos y símbolos de autoidentificación”. Pedro Luis Lorenzo Cadarso, *op. cit.*, p. 219.

<sup>87</sup> “La Historia no se repite. Sin embargo, la guerra sigue siendo la válvula de escape más probable cuando los conflictos sociales se hacen insoportables, aunque sea en forma de guerra civil contra minorías étnicas o regiones disidentes. La globalización no tiene por qué conducir a conflictos bélicos, pero puede, si no sale bien, reprimir socialmente las fuerzas desencadenadas de la economía transnacional. Las respuestas políticas formuladas hasta ahora al entrelazamiento económico del mundo niegan que ese proceso sea siquiera controlable. Pero hay vías e instrumentos y vías para volver a poner ese control en manos de gobiernos elegidos y sus instituciones sin enfrentar a las naciones. [...] Las tareas más nobles de los políticos democráticos en el umbral del próximo siglo serán el mantenimiento del Estado y el restablecimiento de la primacía de la política sobre la economía. Si esto no ocurre, la fusión, dramáticamente rápida, de la Humanidad a través de la técnica y el comercio pronto se convertirá en su contrario y llevará a un cortocircuito global”. Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *op. cit.*, p. 16

<sup>88</sup> “El derecho se referencia naturalmente en la sociedad, porque es una dimensión insuprimible con la cual la sociedad vive su historia; aún más como dimensión ordenadora, el derecho se propone como salvación histórica de la sociedad la cual se expresa en civilización”. Paolo Grossi, *op. cit.*, pp. 199 y 200.

Las principales causas de los problemas que padecemos, las encontramos en la desarticulación de esfuerzos, la concentración de recursos, el descuido de la experiencia histórica y, sobre todo, en las deficiencias técnicas y metodológicas para el cultivo de las ciencias y las artes, como instrumentos para la convivencia humana, y medios para combatir los vicios reiterados en las estructuras sociales y culturales que hemos construido.

No obstante este escenario poco generoso y alentador, el Derecho no puede ni debe ignorar la legítima aspiración del individuo contemporáneo: la expansión global de los sentimientos de solidaridad y justicia, como cúspide del proceso civilizatorio, y el gran esfuerzo de la lucha de comunidades culturales por el reconocimiento de una forma de vida autónoma donde el poder no tenga una connotación de opresión sino de mecanismo para hacer cristalizar la libertad.<sup>89</sup>

El mundo se globaliza, y ello impacta en el papel que debe desempeñar el Derecho en el devenir de la humanidad, pues le corresponde, como reto y desafío, posibilitar la oportunidad de que todas las sociedades convivan en orden, compartan una civilización más madura y culturalmente enriquecida con el reconocimiento de: *a)* la diversidad; *b)* las autonomías, y *c)* la vulnerabilidad de algunos grupos sociales.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> “Una sociedad tiene poder si tiene capacidad de explayarse en el medio natural, dominarlo, y trazar en él sus fines. Poder [será entonces] dominación sobre el mundo entorno natural y social para alcanzar lo deseado. [Ya que] La sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder”. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 17.

<sup>90</sup> “La complejidad del actual paisaje jurídico obliga al jurista a una nueva puntualización y a nuevos instrumentos de observación. Él es el portador de un saber encarnado; se puede permitir filosofar sobre el asunto, pero no puede permitirse el lujo de arcaísmos que obstaculicen la continua encarnación. [...] *Estamos todos llamados a construir un nuevo edificio, tomando como piedra angular la verdad elemental pisoteada y ocultada en los últimos doscientos años, según la cual la referencia del*

Entonces, si el Derecho pretende mantener su legitimidad y no ser absorbido o neutralizado por economistas, políticos o científicos, debe ser una fuente permanente de invocación y de reclamo por la justicia y lo justo, no para proponer soluciones inviables sino para defenderlas incansable, inexcusable y eficazmente; lo contrario significa sacrificar el sentido último legitimador del Derecho; la opción es un humanismo jurídico que nos reivindique y enfrente al conflicto desde una causa de espectro global.

38

Repasemos algunos planteamientos que robustezcan la afirmación que antes hemos pronunciado: hoy, el Oriente Medio vive las peores atrocidades debidas, por un amplio margen, a que las potencias colonialistas han aposentado sus intereses en el petróleo de la zona; bajo un amañado discurso democratizador, han dejado un reguero de sangre y destrucción en territorios árabes, por vía de una ocupación militar<sup>91</sup> encabezada por los Estados Unidos que, con cinismo y descaro, ha violentado los más caros instrumentos de derecho internacional.

El sistema del *apartheid*, que entiende la total o parcial exclusión de una categoría o grupo de personas, segrega a estas regiones de la participación en las decisiones sociales, económicas y políticas trascendentales; de hecho, les niega diversos derechos, bajo argumentos ya religiosos o de seguridad nacional; y, a pesar de que el modelo de discriminación social sudafricano está oficialmente proscrito, podemos encontrarlo en diversas partes mundo, sea enmascarado o con algunas variantes, pero siempre con el mismo componente: el odio racial.

---

*derecho no está más en el Estado sino en la sociedad*". Paolo Grossi, *op. cit.*, pp. 214 y 215. Cursivas nuestras.

<sup>91</sup> "El poder sin control de las concentraciones tecnológicas, cuando penetra en las estructuras sociales y estatales, tiende a reproducir sus modos 'normales' de comportamiento aun a costa de resquebrajar los diafragmas constitucionales y jurídicos. Ejemplo de ello es la tendencia a buscar o reconocer inmediatamente las condiciones que justifican medidas de emergencia, ataques preventivos, represiones ejemplares, situaciones de leyes marciales y de código militar". Furio Colombo, "Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal", *La nueva Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 44.

Sin pena y con gran preocupación, hay que señalar las condiciones de marginación, explotación, ignorancia, pobreza y ausencia de servicios públicos a que han sido condenadas las comunidades indígenas a lo largo y ancho de nuestro país. Los indígenas, utilizados sólo para un discurso político hueco, han sido sometidos al frío olvido de la estadística, al desamparo y al mercadeo del folklore; eso, por supuesto, es discriminación.

39

Éstos son apenas algunos ejemplos de los conflictos más importantes que aún se tienen que resolver a través de un estudio transdisciplinario, pero, finalmente, tendrán que recaer en acciones jurídicas; por ello, el practicante del Derecho debe estar preparado, ya que los procesos vinculados con la globalización están marcados por una paulatina modificación no sólo de las estructuras sociales, políticas y económicas, sino también de los sistemas jurídicos y, fundamentalmente, de los del derecho internacional, en aras de la construcción del *espacio jurídico global* que se difunde como ideología en la medida en que los estados nacionales no sólo se han visto rebasados por tradicionales entidades supranacionales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial del Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE); sino que ahora, además, surgen nuevos sujetos de la ordenación jurídica internacional, como las uniones regionales, las alianzas político-militares como la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), las cortes penales internacionales, las corporaciones multinacionales, las organizaciones internacionales para la regulación financiera, así como las organizaciones no gubernamentales (ONG's), en general. De esta forma, a la par de los tratados, de las convenciones y de las costumbres, surgen nuevas fuentes del Derecho internacional, como las actas normativas de las autoridades regionales, la jurisprudencia de tribunales internacionales, los veredictos de colegios arbitrales y, con particular importancia, las elaboraciones normativas de las *transnational law*

*firms*; es decir, aquellos planteamientos que emiten grandes despachos de abogados y expertos legales que operan en importantes sectores del derecho mercantil, fiscal y financiero.

40

Es importante hacer, ahora, un alto, dejar la descripción y comenzar la reflexión para ir en la búsqueda de alicientes que nos permitan generar razonamientos encaminados a las acciones creativas gestadas en todo el mundo, pero, sobre todo, apegadas a la realidad,<sup>92</sup> y, en este trabajo, consideramos que la mejor forma de ser realistas es trabajar lo más apegado posible al estudio histórico y crítico del Derecho en su relación con la sociedad y con otras corrientes teóricas que expliquen el fenómeno que se pretende abordar.

41

Existe una sistemática violación de los derechos humanos que limita cada vez más la posibilidad de producir instrumentos que garanticen el respeto a la dignidad de la persona humana. Entonces, es primordial abordar cómo los derechos humanos pueden complementarse para ponerse al servicio de aquellas formas de vida separadas de la lógica neoliberal.

Ver las cosas desde una perspectiva funcionalista ya no es posible, creer que la historia transcurre al margen de los protagonistas ya no es un discurso viable; hoy en día, lo que se pretende es encontrar esas decisiones que construyen la historia en la humanidad a fin de generar soluciones que mejoren el panorama que presenciamos; por ello, hemos decidido enfocarnos en el estudio de las comunidades culturalmente

---

<sup>92</sup> Si la gente cobra conciencia de las opciones constructivas y al menos vislumbra los mecanismos para llevarlas a cabo, el cambio positivo obtendría mucho apoyo. Las tendencias actuales, muchas de las cuales son bastante perjudiciales, no parecen ser realmente sustanciales, y no hay nada inevitable en torno a ellas. Esto no significa que el cambio constructivo vaya a suceder, sino que las oportunidades definitivamente están a la mano.

diferentes a la hegemónica, al ser éstas las células que han luchado constantemente contra la homogenización económica, social, política y cultural.

Desde nuestra aportación, hemos repasado por nuestra limitada óptica la realidad como la percibimos; sin embargo, el quedarnos en la mera descripción de los hechos no nos da más mérito que el de ser buenos obviadores, así que lo importante para esta investigación es generar alguna aportación valiosa desde nuestro quehacer académico como investigadores del Derecho; de un Derecho, como ya lo habíamos mencionado, dinámico y transdisciplinario, que incluya diferentes teorías para enriquecer las soluciones que se están gestando.

Desde esta visión, consideramos prudente encontrar una vía de solución desde la globalización, ya que ésta es el soporte de la comunicación y la acción solidaria a nivel global, para generar espacios que nos permitan entender las consecuencias del neoliberalismo, principalmente las relacionadas con la desigualdad y la injusticia social, ya que consideramos que no es sólo el individuo el que hace los cambios importantes en la historia, sino que es la comunidad la que provoca circunstancias específicas para dicho cambio; por ello, volver a la vida en sociedad, donde existan lazos en común y se disuelvan las diferencias entre los especialistas y el hombre de a pie es fundamental.

Repasando las soluciones encontradas desde nuestra circunstancia, tiempo y espacio, consideramos que la teoría de los derechos humanos es el gran hito en las teorías de la justicia en la última parte del siglo XX y principios del XXI; por ello, pretendemos abordar el tema de los derechos humanos desde una visión del pluralismo cultural, en la que no se imponga, sino que se dialogue, a través de la razón. De esta manera, en el siguiente capítulo abordaremos el tema de los derechos humanos y su proceso evolutivo a través del tiempo para, así, analizar de manera más asertiva su relación con la diversidad cultural.

## **Primera parte**

### **Los derechos humanos en la ONU: papel y relevancia en el marco de la diversidad cultural**

## CAPÍTULO I

### DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD CULTURAL: MARCO HISTÓRICO Y JURÍDICO

#### 1

El presente capítulo brinda a grandes rasgos el contenido del discurso de los derechos humanos, bajo la perspectiva institucionalizada y difundida (como toda una cultura de los derechos humanos) por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), expone sus orígenes y transformaciones, así como la relación que éstos tienen con la diversidad cultural. De esta manera, se pretende que dicho panorama funja como base del marco histórico para, posteriormente, explicar el tema que concierne a la presente tesis: la relación de los derechos humanos con la diversidad cultural.

#### EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

#### 2

Es importante destacar que la expresión *derechos humanos* ha trascendido, de manera categórica, en los más diversos ámbitos del pensamiento y en el transcurso de las últimas décadas, por lo que la pretensión de hallar, entre el vasto catálogo de ideas que se han vertido en torno a dicha expresión, un concepto universalizador, que satisfaga las exigencias de las disciplinas en que ha incidido, representa el primer problema metodológico; es por ello que hemos realizado una selección que nos permite explicar los derechos humanos desde un plano general y, de este modo, plantear a lo largo de la presente obra la relación de estos derechos con el fenómeno de la diversidad cultural.

Primero, hablaremos sobre la institución internacional difusora y protectora de los derechos humanos, la ONU. Dicha organización fue creada el 26 de junio de 1945, cuando 50 estados se reunieron en la famosa Conferencia de San Francisco.<sup>1</sup>

La promoción de los derechos humanos por parte de ONU está constituida por tres grandes etapas: la primera, por la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH); la segunda, por la elaboración de pactos internacionales y la última, por el establecimiento de órganos jurisdiccionales.<sup>2</sup>

Ampliamente aceptada es la idea general —que aquí retomamos— del documento *Les dimensions internationales des droits de l'homme*,<sup>3</sup> de la UNESCO, que considera los *derechos humanos* una protección institucionalizada de los derechos de la persona humana contra los excesos del poder cometidos por los órganos del Estado y una forma de promover, paralelamente, el establecimiento de condiciones humanas de vida, así como el desarrollo multidimensional de la personalidad humana.<sup>4</sup> La necesidad de una protección internacional institucionalizada se hizo presente al término de la segunda guerra mundial; sin embargo, su sistematización sigue siendo un camino complicado, debido a que su instrumentación en las diferentes formas de

---

<sup>1</sup> Varios fueron los acontecimientos que precedieron a la Conferencia de San Francisco. En 1942, en Londres se llevó a efecto una reunión en la que se sentaron las bases de la UNESCO. Posteriormente en 1945, del 21 de febrero al 8 de marzo se reunió la “Conferencia Interamericana sobre problemas de la Guerra y la Paz” reunión llevada a efecto en Chapultepec (Ciudad de México) y en la que se adoptó la resolución XLI, que dice: “la Paz mundial no puede cimentarse sino en tanto que los hombres puedan hacer valer sus derechos esenciales sin distinción de raza o de religión”, *Cfr.* Margarita Herrera Ortiz, *Manual de derechos humanos*, México, Porrúa, 2011, p. 28.

<sup>2</sup> La primera etapa quedó cumplida el 10 de diciembre de 1948, cuando se aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Las etapas subsecuentes se empezaron a realizar a partir de 1966.

<sup>3</sup> Karel Vasak y Philip Alston, *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, UNESCO, 1982, p. 40.

<sup>4</sup> “El derecho internacional de los Derechos Humanos, no podría contemplarse sin referencia expresa a la Organización de las Naciones Unidas y sin ese gran documento internacional que es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que ha servido de base, fundamento y principio rector a la mayor parte de los documentos internacionales en esta materia que han surgido con posterioridad a él”. Margarita Herrera Ortiz, *op. cit.*, p. 27.

derecho dentro de los Estados funciona de manera irregular<sup>5</sup> y no existe un consenso claro de las facultades que tiene este derecho tanto en el ámbito nacional como en el internacional de cada Estado.<sup>6</sup>

Para explicar el tránsito de los derechos humanos como institución internacional, se describen tres generaciones que dan cuenta de las transformaciones y añadidos en el discurso de los derechos humanos. Cada una representa el tiempo histórico en el que se crearon; es por ello que hemos decidido hacer un repaso de cada generación para dar un mapa general de los derechos humanos como institución.<sup>7</sup>

### *Derechos humanos de la primera generación*

#### 4

En la primera generación se constituye la idea de derechos humanos para el mundo occidental, teniendo como precursores a dos grandes pensadores; por un lado, Montesquieu, en su *Espíritu de las leyes* (1748), elaboró una apología de la libertad y

---

<sup>5</sup> Pues, “debido a la tendencia hacia el reconocimiento e incorporación de las normas de tratados internacionales en el derecho interno, se ha presentado en los últimos años el planteamiento de numerosas cuestiones sobre el posible conflicto entre los preceptos internacionales y las normas de derecho interno, especialmente cuando éstas últimas poseen carácter constitucional [debido a que] la cuestión sobre cuál norma prevalece en caso de conflicto entre las reglas de derechos internacional y las de derecho interno, corresponde al derecho constitucional de cada país”. Héctor Fix-Zamudio, *Justicia constitucional, Ombudsman y derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 1993, p. 446.

<sup>6</sup> De los derechos humanos en sentido genérico se desprenden dos: 1) los derechos humanos internacionales, entre los cuales agrupamos los tratados, pactos, convenios, convenciones, etc. internacionales que consagran derechos humanos, reconocidos por organismos internacionales como son la ONU, OEA, etcétera, y 2) los derechos humanos nacionales; dentro de este rubro o título agrupamos a todos los derechos humanos, reconocidos y consolidados dentro de un orden jurídico positivo de un Estado en particular, independientemente del nombre que el Estado, particularmente les quiera dar. Así, por ejemplo podríamos llamarlos derechos del hombre, derechos fundamentales, libertades públicas, derechos humanos, etcétera.

<sup>7</sup> Si entendemos el término “generación” como tiempo en el cual nacen y viven los hombres, “es como se ha dado a llamar ahora a las diversas etapas de evolución de los derechos humanos, que no es otra cosa que un fenómeno histórico [...] que se ubica en el tiempo histórico, en el ámbito de la cultura, en la evolución de las ideas políticas, en el curso del derecho Constitucional, todo lo cual le da un contorno de fenómeno cultural, humano propio de la vida de los hombres, de lo que piensan, representan, son, aspiran, proyectan, ambicionan, hacen, valoran, esperan, necesitan, etcétera”. Margarita Herrera Ortiz, *op. cit.*, p.11.

formuló la teoría de los medios que garantizan dicha libertad contra la arbitrariedad de los gobernantes. Por su parte, Rousseau,<sup>8</sup> en el *Contrato Social* (1762), construyó el orden jurídico y político teniendo como base el principio de la libertad inalienable. La doctrina del pacto social reserva a los ciudadanos su derecho natural, pero es la ley, como expresión de la voluntad general, la que determina la aplicación de dicha reserva.

A manera de continuación de la Ilustración, la revolución inglesa, la de la independencia norteamericana y, sobre todo, la francesa, inspiraron los movimientos constitucionalistas que implantaron la democracia liberal.<sup>9</sup> Las concreciones constitucionales parten del postulado de que los derechos fundamentales del hombre están por encima del Estado, que tienen valor más alto que éste y entienden que uno de los fines principales del propio Estado consiste en garantizar la efectividad de tales derechos. Una burguesía emergente reclamó la supresión de los privilegios de la nobleza y obtuvo los derechos de la libertad y de la igualdad, derechos individuales, civiles y políticos.

## 5

Los derechos se plasmaron primero en declaraciones abstractas y programáticas y, posteriormente, se incluyeron en la norma jurídica fundamental como reglas jurídico-positivas de cada Estado nacional, una vez superado el absolutismo monárquico. Entonces, se consideró que la libertad e igualdad habían sido asumidas por los ordenamientos jurídicos, por lo que pareció razonable exigir el más absoluto y

---

<sup>8</sup> Las ideas que dieron forma a estos derechos de la primera generación son dadas al mundo por primera vez por Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás de Aquino, etc., y fueron retomadas posteriormente por Rousseau, Voltaire, Diderot, D'Alambert y otros personajes.

<sup>9</sup> Recordemos que la primera generación de los derechos humanos la podemos ubicar en la época en la que cae el absolutismo político junto con las monarquías que le daban sustento, cuando ya a finales del siglo XVIII surge el Constitucionalismo clásico; aquí el hombre comienza a tomar conciencia de que para poder tener la convivencia política, conforme a las ideas liberales, debía tener ciertos derechos que le permitieran ejercitar libremente las ideas de la época; tenemos que, en esta época, las colonias inglesas se independizan de Inglaterra; por el mismo tiempo surge la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La mayoría de los autores señala que en la Constitución de Estados Unidos de América del Norte y en la Constitución francesa surge la primera generación de los derechos humanos.

riguroso respeto a los procedimientos previstos en la norma para preservar la más adecuada realización de esos valores superiores y exigir el respeto a la Constitución como norma jurídica básica, fundamento de cualquier procedimiento jurídico. Con la positivación se incorporó la protección (una acción de tutela) de los derechos humanos, y éstos asumieron un carácter garantista al posibilitar la seguridad que requerían los intereses de la clase burguesa.

## 6

Los derechos humanos de la primera generación se pueden dividir en dos grupos: están los derechos y libertades fundamentales, que son los siguientes: derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad jurídica, la igualdad entre sexos, derecho a no ser torturado ni a sufrir penas físicas, al respeto a la vida privada, libertad de circulación, de residencia, derecho a nacionalidad, al asilo político, a casarse libremente y tener hijos, libertad de pensamiento y religión, de opinión y expresión, de reunión y asociación. Además están los derechos civiles y políticos: derecho a personalidad jurídica, a juicio de amparo, igualdad ante la ley, derecho a no ser detenido en forma arbitraria, a la imparcialidad de los tribunales, a la presunción de inocencia, a la participación política libre y a elecciones libres.

### *Derechos humanos de la segunda generación*

## 7

El liberalismo legitimó el dominio de la clase burguesa, pero las aspiraciones igualitarias se vieron cercadas por el individualismo y el mercantilismo que generaron un nuevo escenario. En este contexto, bajo los postulados de Marx,<sup>10</sup> inscritos en su *Manifiesto Comunista* (1848), se dieron los movimientos revolucionarios que obligaron al reconocimiento de derechos sociales y económicos.

---

<sup>10</sup> Los filósofos, ideólogos y pensadores que dan vida a los derechos humanos de la segunda generación son, entre otros, Karl Marx, Federico Engels, Lenin y Hegel, entre otros.

El Estado tuvo que mudar su posición de garante de la seguridad burguesa y asumió la propuesta y realización de objetivos sociales. Así, surgió el Estado social. También se incorporaron a algunas constituciones estos derechos, entre ellas, la Constitución francesa de 1848; ese mismo año, en Alemania, la Asamblea Nacional de Frankfurt proclamó los derechos fundamentales del pueblo alemán.

## 8

Posteriormente, a principios del siglo XX,<sup>11</sup> se produjeron movimientos sociales que originaron la adición de otros derechos que se plasmaron por primera vez en la Constitución mexicana de 1917 y la Constitución alemana de Weimar,<sup>12</sup> de 1919.<sup>13</sup>

Estos derechos surgieron como producto de una idea, según la cual el desarrollo integral del ser humano reclama que la comunidad organizada y el Estado actúen positivamente a fin de crear, mediante esa acción, las condiciones necesarias para el goce eficaz de estos derechos. Sin embargo, por su naturaleza, implican una mayor erogación por parte del Estado, por lo que su cristalización, luego de la incorporación en la legislación, resulta más difícil (acceso a la educación, trabajo, vivienda y salud), porque la obligación queda limitada por la necesidad de una importante inversión social.

---

<sup>11</sup> En este periodo “los derechos civiles y políticos ya consagrados reciben por parte de la sociedad, una ampliación acorde a las necesidades del tiempo, esto sucede por primera vez en México en 1917, en Rusia en 1918, Weimar Alemania en 1919; estos derechos [...] son básicamente de tres tipos: Derechos sociales y Derechos económicos, sumándole casi inmediatamente los derechos culturales”. Margarita Herrera Ortiz, *op. cit.*, p. 12.

<sup>12</sup> “Ya en la primera posguerra, la constitución alemana llamada de Weimar, de 11 de agosto de 1919, estableció en su artículo 4º que las reglas del derecho internacional que sean generalmente reconocidas obligan como si formaran parte integral del derecho alemán de Reich”. Héctor Fix-Zamudio, *op. cit.*, p. 447.

<sup>13</sup> “No existe duda que uno de los temas esenciales de nuestra época es el relativo a los Derechos Humanos, cuya protección quedó por muchos años únicamente en el ámbito interno de los Estados, especialmente por medio de las declaraciones de derechos, primero de carácter individual y posteriormente en el ámbito social, materia en la cual los constituyentes mexicanos, reunidos en Querétaro en los últimos meses de 1916 y los primeros de 1917 asumieron el papel protagónico, al iniciar el llamado “constitucionalismo social” que continuaron posteriormente otros ordenamientos europeos, como las Constituciones alemanas de 1919 y española republicana de 1931, entre otras”. *Ibidem*, pp. 445 y 446.

Este conjunto de derechos se conoce como económicos, sociales y culturales. Son de este grupo el derecho al trabajo y su seguridad en condiciones humanas; la ampliación del sufragio en la representación política (pasando del sufragio restringido al sufragio universal); la asociación sindical con sus derechos sindicales y la libertad de sindicación; el derecho a un nivel de vida digno (alimentación, vestido, vivienda y servicios sociales); derecho a la salud, a cuidados especiales para la maternidad y la infancia; el derecho a la educación gratuita y a decidir el tipo de educación de los hijos.

### *Derechos humanos de la tercera generación*

Las aspiraciones de la sociedad para obtener mejores condiciones de vida se incrementaron, pues surgieron nuevas amenazas contra el género humano, tales como el deterioro ecológico, la desnutrición, el hambre, la insalubridad, la discriminación y la amenaza de un holocausto nuclear; dichas condiciones provocaron que se tornara insuficiente el Estado social como expresión de la justicia. Esto dio origen a una nueva generación de derechos que parecen traducir la existencia de un consenso acerca de determinadas exigencias que se consideran inherentes a la propia condición humana.<sup>14</sup>

Es a partir de la década de 1960 cuando se promueve un nuevo grupo de derechos humanos: en 1966, las Naciones Unidas hace referencia al derecho al desarrollo y a la libre autodeterminación de los pueblos en sus pactos internacionales; en el preámbulo de la Carta de San Francisco se señala el compromiso de promover el progreso social y elevar el nivel de vida de todos los pueblos.

---

<sup>14</sup> Incluso entendemos aquí a los llamados “derechos de solidaridad”, como el derecho de los pueblos marginados y excluidos, para reclamar ciertas prestaciones de la sociedad internacional.

Así, los derechos de la tercera generación son: el derecho a la paz, a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad, al desarrollo y a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado; también están el derecho a la autodeterminación, a la independencia económica y política, a la identidad nacional y cultural, a la cooperación internacional y regional, a la justicia social internacional y al uso de los avances de la ciencia y la tecnología. Por sus características, la inclusión de estos derechos en normas jurídicas nacionales o internacionales es difícil, pero resulta aún más compleja su exigibilidad.

12

Se ha admitido que los derechos civiles o individuales y los políticos implican, en general, un deber de abstención por parte del Estado; los derechos económicos, sociales y culturales, denominados también derechos de igualdad, implican un deber de prestaciones positivas por parte del Estado y de otros grupos con responsabilidad social. Respecto a los derechos de solidaridad, como denominan algunos a los derechos de la tercera generación, se dice que requieren la concertación de todas las fuerzas sociales, incluyendo a los individuos, Estados, otras organizaciones públicas, privadas y la comunidad internacional.

13

Algunas de las críticas que se han expresado contra la posible incardinación de estos derechos como derechos humanos son las siguientes:

- i)* Que son simples aspiraciones, con un objeto impreciso y de difícil realización;
- ii)* Al ser derechos colectivos, implican el riesgo de un predominio sobre los derechos individuales;
- iii)* Los verdaderos derechos humanos son sólo aquéllos que pueden ser protegidos y reivindicados por la vía judicial, y

iv) Al admitir la adición de estos derechos a los existentes puede provocarse el debilitamiento de los derechos ya existentes.

14

En conclusión, no les reconocen el carácter de verdaderos derechos humanos, son simplemente normas programáticas. En respuesta a estas afirmaciones, podemos señalar que:<sup>15</sup>

- i) Los derechos humanos de la primera y segunda generación, en su momento, también representaron meras aspiraciones, y no es posible afirmar que a la fecha hayan recibido una plena y efectiva realización;
- ii) Es cuestionable concebir, en nuestros días, derechos humanos cuyo goce o ejercicio tengan sentido fuera de la vida en sociedad; y
- iii) Actualmente, existen diversos mecanismos no judiciales cuyo objetivo es la protección efectiva de los derechos humanos, como el *Ombudsman*,<sup>16</sup> o "defensor del pueblo", diferentes tipos de procuradurías comisiones de conciliación y otros órganos políticos de protección de los derechos humanos a nivel internacional.

15

---

<sup>15</sup> "Hay entre las tres grandes categorías de derechos humanos fundamentales una prelación que tiene un orden inverso al de su aparición en el tiempo, lo cual prueba que el conocimiento humano ha avanzado desde el fenómeno a la esencia desde lo superficial a lo profundo." Luis Ernesto Arévalo Álvarez, *El concepto jurídico y la génesis de los Derechos Humanos*, México, Universidad Iberoamericana de Puebla, 2000, p. 69.

<sup>16</sup>Sobre este concepto, Héctor Fix-Zamudio comenta: "a pesar del crecimiento acelerado de la institución del *Ombudsman* en numerosos ordenamientos contemporáneos a partir de la segunda posguerra, inclusive en las legislaciones de varios países que están en vías de desarrollo, y además a su consagración en las cartas fundamentales de Portugal y de España, que están próximas por tradición jurídica y cultural con nuestros países, ha sido muy reciente tanto la preocupación doctrinal como los intentos legislativos de introducir esta institución tutelar en el ámbito latinoamericano". Héctor Fix-Zamudio, *Justicia Constitucional, Ombudsman y Derechos Humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 1993, p. 421.

Diversos teóricos consideran primordial este último paquete de derechos, al ser el que se relaciona directamente con la capacidad de autodeterminación política, la libre y soberana disposición de los recursos naturales y ejercer la propia cultura, como lo afirma Luis Ernesto Arévalo Álvarez:

Los derechos humanos. [...] últimos en aparecer, son los primeros en cuanto a importancia. Estos derechos sirven de base a los demás y, por consiguiente, si no se puede alcanzar la vigencia plena de estos derechos es imposible alcanzar el cumplimiento de las obligaciones establecidas por las otras dos categorías de normas fundamentales. [...] la plena autodeterminación es la piedra basal de la vigencia de todos los derechos humanos fundamentales y todo lo que la restringe constituye violación a dichos derechos.<sup>17</sup>

#### PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL

### 16

Al finalizar la última conflagración mundial, la comunidad internacional se encontró ante la ineludible necesidad de enfrentar con urgencia, de forma colectiva, varios problemas fundamentales: el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional, el desarme, la reconstitución de la economía mundial, y el avance económico y social de los países menos desarrollados, lo cual fue el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).<sup>18</sup> Al mismo tiempo, se pusieron en evidencia dos situaciones que, hasta entonces, habían ocupado un lugar secundario en las tomas de decisión de los gobiernos, las cuales requerían también una urgente solución: el sometimiento de un buen número de pueblos y naciones, inmersos en esquemas coloniales, y la negación reiterada de los derechos fundamentales (básicos) y de la dignidad de un gran número de personas; por ello, los Estados miembros de las

---

<sup>17</sup> Luis Ernesto Arévalo Álvarez, *op. cit.*, p. 69.

<sup>18</sup> Así lo podemos notar en las consideraciones establecidas como preámbulo a esta Declaración, pues, como primera instancia, se considera que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.

Naciones Unidas se comprometieron, junto con la ONU, a respetar y hacer efectivos los derechos y libertades fundamentales del hombre,<sup>19</sup> mediante la creación de organismos regionales como la Organización de Estados Americanos (1948), el Consejo de Europa (1963) y la Organización de la Unidad Africana (1963).

17

Las Naciones Unidas registraron estas preocupaciones en 1945, reflejándolas en la Carta de San Francisco, con lo cual pusieron los cimientos para la pronta solución de estos problemas tan cruciales. Dichos esfuerzos fueron seguidos en el ámbito interamericano por el resto de los Estados del continente, que también inscribieron estos propósitos en 1948 en la Carta de Bogotá; los primeros frutos de este empeño vieron la luz y quedaron consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948.

18

Ahora bien, ante la existencia de un buen número de compilaciones de instrumentos internacionales, de documentos básicos y manuales de normas vigentes que reproducen el texto de los tratados y convenciones en materia de defensa de los derechos humanos, optamos sólo por presentar un breve catálogo, seleccionando con base en nuestro criterio, de aquellos instrumentos básicos de relevancia elegidos por su trascendencia como fuente inspiradora del Derecho internacional, el carácter general de sus normas, la susceptibilidad de aplicación universal y su importancia en el marco de los respectivos sistemas regionales de protección de los derechos y libertades fundamentales.

Cabe señalar que aun cuando varios de los instrumentos, tanto universales como regionales, tienen denominaciones diversas (carta, convención, convenio, pacto

---

<sup>19</sup> Basta reparar en que el artículo 56 de sus Estatutos establece que los Estados miembros se comprometieron a cooperar en el campo de los derechos humanos y, para tal efecto, tomaron medidas conjuntas y separadamente con la finalidad de lograr una protección efectiva para cumplir con dicho compromiso.

o protocolo), cualquiera que ésta sea, todos son instrumentos de orden vinculante, es decir, sus normas imponen obligaciones jurídicamente exigibles a los Estados que los ratifican; de esta forma, se convierten en Estados Partes. En cambio, los documentos declarativos, no obstante su importancia, trascendencia e incluso, fuerza moral, no imponen obligaciones de carácter jurídico.

## 19

Por lo anterior, hemos identificado estos instrumentos como declarativos, convencionales universales y convencionales regionales; además, para una mejor identificación de los documentos, se han acomodado de forma cronológica y se señalan el lugar y fecha de adopción.

Como instrumentos declarativos, podemos señalar la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Bogotá, 2 de mayo de 1948), la Declaración Universal de los Derechos Humanos (París, 10 de diciembre de 1948) y la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación, Fundadas en la Religión o las Convicciones (Nueva York, 25 de noviembre de 1981).

## 20

Tratándose de instrumentos convencionales universales, tenemos la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados y su Protocolo Adicional (Ginebra, 28 de julio de 1951), la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (Nueva York, 21 de diciembre de 1965), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Nueva York, 16 de diciembre de 1966), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su Protocolo Facultativo (Nueva York, 16 de diciembre de 1966), la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (Nueva York, 18 de diciembre de 1979), la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes (Nueva York, 10 de diciembre de 1984), la Convención sobre los Derechos del Niño (Nueva York, 20 de noviembre de 1989) y la Convención

Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y sus Familiares (Nueva York, 18 de diciembre de 1990).

De los instrumentos convencionales regionales, podemos destacar el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales y Protocolos Adicionales (Roma, 4 de noviembre de 1950), la Carta Social Europea (Turín, 18 de octubre de 1961) y la Convención Americana sobre Derechos Humanos y su Protocolo Adicional en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (San José, 22 de noviembre de 1969).

## 21

Una vez tocados los instrumentos básicos continentales de los principios filosóficos y formas de reconocimiento que sustentan la idea generalizada de los derechos humanos, es oportuno mencionar las dos modalidades o sistemas de protección de éstos existentes a nivel internacional: *i)* el tradicional de protección diplomática; y *ii)* el moderno de protección de la comunidad internacional:

- i)* Llamamos *protección diplomática* al sistema que protege a la persona nacional de violaciones de derechos fundamentales en el extranjero, derivadas del derecho interno del Estado en que reside o se encuentre; o bien, del derecho internacional y en concreto del derecho de extranjería, en cuanto a su admisión en calidad de extranjero y la situación del mismo en el país del que se trate.

Todo Estado al que se le impute un acto ilícito debe una reparación a quien se considere perjudicado. Estos ilícitos pueden constituir actos legislativos (tratándose de leyes fiscales para extranjeros, requisa o expropiación de bienes sin indemnización), actos administrativos (en cuanto a contratos celebrados en nombre del Estado, trato diferencial, sevicias, violencias y detenciones arbitrarias), actos judiciales (denegación de justicia y defectos en la administración de la misma), actos realizados por particulares y en caso de guerra civil.

El objeto de la protección diplomática es la reparación del daño causado, mediando reclamación entre los Estados, toda vez que el individuo afectado endosa a su propio gobierno el planteamiento de la reclamación. A su vez, para que dicho endoso sea admisible, son necesarias tres condiciones: en primer término, el vínculo jurídico o político entre el individuo afectado y el Estado que hace la reclamación; en segundo lugar, el agotamiento de los recursos internos por el particular reclamante y, por último, la conducta correcta del reclamante, es decir, que, a su vez, no haya observado una conducta irregular o ilegal. La forma de actuación entre los Estados es la convencional, a través de la negociación y el acuerdo mutuo, quedando a discreción del Estado protector de su nacional el ejercitar o no la protección diplomática.

*ii)* En relación con la *protección de la comunidad internacional* en materia de derechos humanos, dos aspectos relevantes saltan a la vista: en primer término, el concepto de *soberanía nacional*, que para algunos países representa álgidos puntos de conflicto y, el otro, el papel del individuo en tanto que es o no sujeto del derecho internacional.

22

Fuera de estos dos aspectos señalados, la protección de la comunidad internacional tiene un espectro de acción mucho más vasto y completo que la protección diplomática. Por un lado, no sólo protege al individuo en su calidad de extranjero, sino en su propio país y, por otro, amplía la relación negociadora entre Estados y la intervención de organismos internacionales en los conflictos.

En seguida, reflexionaremos en torno a los organismos internacionales que se erigen como entes tutelares de los derechos humanos a manera de que identifiquemos los de orden mundial y regional.

23

La ONU y sus organismos especializados son la máxima representación en el orden mundial y, para garantizar o proteger los derechos humanos, ha establecido, en una diversidad de sus pronunciamientos, que cualquier persona o grupo que considere marginado, o bien, a quien se haya coartado la posibilidad de ejercitar una libertad o derecho fundamental, puede remitir su queja a la División de Derechos Humanos correspondiente. La División, a su vez, envía un informe al Estado responsable, a fin de que devuelva una réplica. Anualmente, se confecciona una lista resumida y confidencial que se distribuye a la Comisión de Derechos Humanos y a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a la Minorías.

La ONU ejercita también el procedimiento según la Resolución 1503 (XLVIII) de 27 de mayo de 1970 del Consejo Económico y Social, sobre violaciones de derechos humanos; este procedimiento tiene por objeto el examen de las comunicaciones en cuatro fases: en la primera, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones designa anualmente a un grupo de análisis de las comunicaciones y réplicas recibidas para, luego de dictaminadas, regresar al seno de la Subcomisión. Posteriormente, la Comisión de Derechos Humanos examina la situación, para lo cual puede hacer un estudio, un informe y recomendaciones al Consejo Económico y Social, o bien, practicar una investigación mediante un comité designado por la propia Comisión, precisando el consentimiento del Estado implicado. Con base en esto, el Consejo Económico y Social está posibilitado para emitir recomendaciones, de conformidad con el artículo 62 de las Naciones Unidas,<sup>20</sup> a fin de promover y hacer efectivos los derechos humanos y las libertades fundamentales.

---

<sup>20</sup> Art. 62.- El Consejo Económico y Social podrá hacer o iniciar estudios e informes con respecto a asuntos internacionales de carácter económico, social, cultural, educativo y sanitario, y otros asuntos conexos, y hacer recomendaciones sobre tales asuntos a la Asamblea General, a los Miembros de las Naciones Unidas y a los organismos especializados enterados.

El Consejo Económico y Social podrá hacer recomendaciones con el objeto de promover el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, y la efectividad de tales derechos y libertades.

El Consejo Económico y Social podrá formular proyectos de convención con respecto a cuestiones de su competencia para someterlos a la Asamblea General.

El Consejo Económico y Social podrá convocar, conforme a las reglas que prescriba la Organización, conferencias internacionales sobre asuntos de su competencia. Carta de las Naciones

Mediante la acción que se promueve, de lo establecido en la resolución 8 (XXIII), de 16 de marzo de 1967 de la Comisión de Derechos Humanos, y la resolución 1235 (XLII), de 6 de junio de 1967 del Consejo Económico y Social, la Comisión de Derechos Humanos examina en cada período de sesiones las violaciones a los derechos humanos, no sólo con base en las comunicaciones recibidas, sino también en todas las fuentes e información disponibles. En una primera etapa, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías prepara un informe; en la segunda etapa, la Comisión de Derechos Humanos puede debatir públicamente la situación o adoptar las resoluciones que estime pertinentes.

La Comisión de Derechos Humanos puede presentar al pleno de la Asamblea General de las Naciones Unidas los informes para cuya realización medie nombramiento de grupos de trabajo *ad hoc* de expertos, o bien, relatores especiales, representantes y enviados especiales o, incluso, la encomienda que haya hecho al Secretario General de las Naciones Unidas para establecer contacto con los gobiernos implicados en dichas investigaciones.

Las resoluciones que emiten, tanto la Comisión de Derechos Humanos como la Asamblea General, por su naturaleza, no son obligatorias. Sin embargo, su fuerza radica en el valor de la publicidad como factor de presión política y moral que incluso es aprovechado por diversos sectores económicos y políticos dentro del propio país, o por otros Estados, con objeto de condicionar o reiterar cualquier ayuda.

A manera de colofón, apuntaremos que el tema es muy vasto; por ello, cabe mencionar tan sólo algunas de las medidas especiales, resultado de informes, que han quedado reguladas en diversas convenciones internacionales. Tenemos, así, la Convención para la prevención y represión del delito de genocidio, de 1948, la Convención para la reducción de los casos de apatridia, de 1961, la Convención sobre el estatuto de los apátridas, de 1954, la Convención y el Protocolo al estatuto de los refugiados, de 1951 y 1966, la Convención sobre los derechos políticos de la mujer, de

1952, la Convención sobre la nacionalidad de la mujer casada, de 1957, la Convención sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios, de 1962, el Convenio para la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena, de 1949, y la Convención sobre el derecho internacional de rectificación, de 1952.

### *El Ombudsman*

24

Desde el establecimiento del *Ombudsman*<sup>21</sup> en los países escandinavos y su difusión posterior en numerosos ordenamientos de diversas tradiciones o familias jurídicas como figura tutelar de los derechos humanos, se ha planteado una indeleble controversia sobre las relaciones de éste con los jueces y tribunales, pues todavía no se puede afirmar que se haya establecido un criterio generalmente aceptado para delimitar el puente de interacción con el poder jurisdiccional, sobre todo en los países latinoamericanos, donde la figura del *Ombudsman* es mucho más difusa.<sup>22</sup>

En sus orígenes fue denominado *Justitiae Ombudsman*; a partir de su creación, establecida en la Ley constitucional sobre la forma de gobierno, de 6 de junio de 1809, se instituyó como un organismo de fiscalización de los tribunales; sin embargo, paulatinamente su competencia se extendió hacia la vigilancia de la conducta de las autoridades administrativas, función que guarda hasta la actualidad.

---

<sup>21</sup> “El *Ombudsman* en su versión parlamentaria, se introdujo en el ordenamiento de Portugal con el nombre de proveedor de justicia. [...] También se incorporó en la Constitución española que entró en vigor en diciembre de 1978. [...] La consagración y la experiencia positiva de estas instituciones tutelares en los derechos de Portugal y España son importantes por su proximidad histórica y cultural con las legislaciones latinoamericanas”. Héctor Fix-Zamudio, *op. cit.*, pp. 403 y 404.

<sup>22</sup> Sobre esto, “puede parecer extraño que el Ombudsman tenga una recepción tardía y apenas incipiente en los ordenamientos de nuestra región, pero tal vez se pueda aventurar la explicación de que son escasos y recientes los estudios publicados en castellano sobre este instrumento de tutela de los derechos fundamentales de los administrados, y por ello es poco conocido entre los titulares de los poderes públicos latinoamericanos. Por otra parte, tampoco la denominación genérica de la institución facilita su comprensión, pues resulta extraña a la tradición y al lenguaje jurídico de nuestros países”. *Idem.*

En las instituciones de corte *Ombudsman*, establecidas para Finlandia en 1919, para Dinamarca en 1953 y para Noruega en 1952 y 1962, no se adoptó uniformidad en cuanto al criterio de las relaciones con los tribunales. En Finlandia se le permitió una fiscalización judicial amplia y en los otros ordenamientos escandinavos se le limitó el acceso a las actividades judiciales.

## 25

Se pueden distinguir tres criterios esenciales en cuanto a la vinculación de las funciones de fiscalización del *Ombudsman* respecto de los jueces y tribunales:

- i)* En una primera categoría, se establece una prohibición más o menos absoluta de intervención de esta institución en cuanto a los actos y resoluciones judiciales, con independencia de su naturaleza;
- ii)* En una segunda orientación, se acepta la intervención del *Ombudsman*, pero exclusivamente en cuanto a las actividades estrictamente administrativas de los propios órganos jurisdiccionales, y de manera excepcional en relación con algunas resoluciones de naturaleza procesal; y
- iii)* La tercera corriente le confiere a la institución legitimación procesal para interponer determinadas instancias judiciales, cuya extensión es variable.

Los planteamientos en los que estriba el debate de las tres posturas los distinguimos en relación con la independencia judicial, pues aún no se ha establecido un consenso general relativo a su alcance y naturaleza; además, porque tampoco existe un acuerdo sobre la división estricta entre la actividad administrativa y la jurisdiccional de los tribunales, aunado a que el *Ombudsman* no formula resoluciones de carácter imperativo, pues sólo emite recomendaciones.

Uno de los factores que inciden sobre la confusión que el tema ha producido es el relativo a la ambigüedad de la designación del *Ombudsman* judicial, ya que, a primera vista, puede producir la impresión de tratarse de un organismo tutelar especializado, situado en el interior o dependiente del poder judicial; pero tampoco se puede considerar al *Ombudsman* como organismo especializado en la vigilancia de las actividades de jueces y tribunales, por la diversidad de áreas en las que puede incidir.

Por lo tanto, el concepto general de *Ombudsman* le confiere el sentido de institución genérica de protección de los derechos e intereses legítimos de los gobernados frente a los actos y resoluciones de carácter administrativo, aunque con facultades para la fiscalización de las conductas que constituyan la grave violación de derechos fundamentales de una persona, por parte de los titulares de los órganos jurisdiccionales.

Para abundar en esto, haremos una breve disertación sobre la influencia en diversos ordenamientos iberoamericanos del atributo de legitimación procesal conferida al *Ombudsman*. Al “Promotor de Justicia” de origen portugués, se le faculta en el numeral 281 de su norma suprema, para acudir al consejo de la revolución, establecido en el texto original de la Constitución de 1976, ahora reemplazado por el Tribunal Constitucional, mediando la reforma del año de 1982; tiene la atribución para solicitar el estudio y, en su caso, la declaración de inconstitucionalidad de cualquier disposición legislativa que el organismo considere lesiva de los derechos fundamentales de los gobernados.

A la figura española del “Defensor del Pueblo”, el artículo 161.1, incisos *a)* y *b)* de la Constitución de 1978, el artículo 29 de su Ley Orgánica, de 7 de mayo de 1981, así como los artículos 32.1 y 46.1 de la Ley Orgánica del Tribunal Constitucional, de 3 de octubre de 1979, le han conferido una legitimación procesal más extensa, en cuanto

que está facultado para interponer tanto el recurso de amparo como el de inconstitucionalidad. Singular influencia ha resultado ser la institución española, en tanto que su estructura y funcionamiento, de carácter genérico, así como el amplio espectro que posee en la legitimación procesal, han servido de ejemplo para la implantación de sus correlativos en varios ordenamientos recientes de Latinoamérica.

28

Como ejemplo de ello, al procurador de los derechos humanos guatemalteco, el artículo 275 de su Constitución de 1985, en su inciso *t*), confiere la "facultad de promover acciones o recursos, judiciales o administrativos, en los casos que sea procedente". Sin embargo, su Ley Orgánica de 28 de mayo de 1987 no precisa los límites de la legitimación.

Para el caso de Colombia, la fracción tercera del artículo 262 de su Constitución, de julio de 1991, expresamente otorga al "Defensor del Pueblo" la facultad de invocar el derecho de *habeas corpus* e interponer las acciones de tutela, sin perjuicio del derecho que asiste a los interesados; asimismo, en la fracción quinta, permite interponer acciones populares en asuntos relacionados con su competencia.

Las acciones populares antes aludidas se encuentran contenidas en los artículos 88 y 89 de su carta fundamental y son de cardinal importancia para nuestro tema, toda vez que tienen por objeto la protección de los llamados intereses difusos<sup>23</sup> o transpersonales, o bien, derechos colectivos.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Sobre el concepto de dichos intereses, "podemos intentar una descripción provisional de los intereses difusos, como aquellos derechos subjetivos e intereses legítimos que corresponden a personas indeterminadas, pertenecientes a diversos grupos sociales, que se encuentran distribuidos en amplios sectores, de manera que no resulta fácil el establecimiento de los instrumentos adecuados para la tutela de los propios intereses". Héctor Fix-Zamudio, *op. cit.*, p. 425.

<sup>24</sup> "Este grupo humano del que hablamos se compone de individuos con diferentes características, de varios y distintos grupos sociales o clases; su composición es total de la población de un lugar determinado; por ello, los destinatarios de los derechos de la tercera generación, tienen un interés difuso, debido a que tiende a difundirse en todo grupo humano que puebla un región de la tierra; colectivo porque afecta a toda una colectividad; traspersonal porque rebasa al interés personal; supraindividual, porque va más allá del interés individual." Margarita Herrera Ortiz, *op. cit.*, México, Porrúa, p. 13.

La institución establecida en el artículo 13 de la Ley del Defensor de los Habitantes de Costa Rica, promulgada el 17 de noviembre y publicada el 10 de diciembre de 1992, otorga una legitimación muy amplia a su *Ombudsman*, en tanto que no precisa las pretensiones que puede promover, sino que refiere a todas las del espectro que establece el ordenamiento procesal.

En virtud de que el *Ombudsman* posee la función esencial de tutelar los derechos de los particulares por medio de un procedimiento informal, rápido y breve, la mayoría de las legislaciones que lo regulan no le confieren la aplicación directa de sanciones disciplinarias; sin embargo, han existido grandes esfuerzos por hacer cada vez más activa la participación de dicha figura, tanto en los países europeos como en los latinoamericanos.<sup>25</sup>

#### LOS DERECHOS HUMANOS Y SU RELACIÓN CON LA DIVERSIDAD CCULTURAL: MARCO HISTÓRICO

29

Una vez explicada la tarea de los derechos humanos en el ámbito internacional, y las atribuciones del *Ombudsman* como figura mediadora entre los Estados y las normas establecidas, es necesario, al ser nuestro tema de investigación, devolver la atención a la última etapa de los derechos humanos, en la que se enmarca el reconocimiento a la diversidad cultural y la formulación de documentos e instrumentos jurídicos que pretenden atender a las comunidades que reclaman derechos colectivos. En este sentido, conviene señalar los principales documentos en materia del Derecho internacional vigente que aluden al tema de la diversidad cultural.

30

---

<sup>25</sup> “Como un primer paso dirigido a la posibilidad de crear a la institución tutelar, podemos mencionar, por una parte la introducción de instrumentos paralelos, tales como las procuradurías de Consumidor [...] en los ordenamientos de Venezuela (1974), Costa Rica (1976), y en México (1976), aun cuando sus atribuciones se dirigen a proteger los derechos de los más débiles en el consumo frente a los proveedores de bienes y servicios. También se han conferido al ministerio público facultades limitadas de tutela de los administrados a través de recepción e investigación de reclamaciones, en su carácter de representante de los intereses sociales.” Héctor Fix-Zamudio, *op. cit.*, p. 421.

En la Carta de las Naciones Unidas de 1948 se reconocen los derechos de los pueblos a la autodeterminación. También está la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos firmada en Argelia en el año 1976 y la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos, firmada en 1981. Estos documentos establecían un nuevo sujeto de Derecho: el “pueblo”; sin embargo, en ninguno de ellos se definió este término (es difícil establecer si tal definición es posible y/o deseable en términos jurídicos), por lo que cobró el sentido de Estado nacional. La ambigüedad del término no se resolvió; por ejemplo, en la Carta de la ONU, de 1970, cuando se refiere al tema de las maneras en que un pueblo podía ejercer su derecho a la autodeterminación, por un lado era “la creación de un Estado soberano” y, por el otro, “su integración en un Estado Independiente” preexistente o incluso cualquier otro Estado político que fuese decidido por el pueblo.<sup>26</sup>

Gross Espiell y A. Critescu intentaron conformar una definición de “pueblo”, a partir de las declaraciones y para usos efectivos de ese término, como “cualquier forma de comunidad humana unida por la conciencia y la voluntad de construir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común”.<sup>27</sup> Esta definición coincide con la concepción antropológica tradicional de “pueblo”, en la que existen dos características fundamentales: por un lado, la histórica y social, referente a la unidad de una cultura en espacio y tiempo; la segunda característica tiene que ver con la cuestión subjetiva, es decir, con la conciencia y voluntad de pertenencia a una comunidad.

Las Naciones Unidas, históricamente, han tenido un papel indispensable en la vigilia y aplicación de acuerdos jurídicos vinculantes para los países, llevando a cabo diversos

---

<sup>26</sup>Cfr. Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General de Naciones Unidas, de 24 de octubre de 1970, que contiene la Declaración relativa a los principios de Derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas en: <http://www.aloj.us.es/eulalia/derecho%20internacional/materiales%20dpto/resolucion2625.htm>

<sup>27</sup> Cfr. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1999, p. 145 (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo).

instrumentos como el Convenio sobre Diversidad Biológica, el Protocolo de Cartagena sobre seguridad de la Biotecnología del Convenio sobre Diversidad Biológica,<sup>28</sup> el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos,<sup>29</sup> el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales,<sup>30</sup> la Convención Internacional para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial,<sup>31</sup> la Convención Americana sobre Derechos Humanos,<sup>32</sup> la Agenda 21,<sup>33</sup> etc., en los cuales se incluyen disposiciones concretas relacionadas con los pueblos indígenas, lo que deja ver la forma en la que el reconocimiento a la diversidad cultural ha adquirido una importancia y vigencia creciente; no obstante, cabe señalar que hasta aquí, el derecho indígena o de los pueblos originarios estaba ligado al derecho de un medio ambiente sano, es decir, se enlazaba el Derecho político de las comunidades culturales con el Derecho común de un medio ambiente sano.

---

<sup>28</sup> Este convenio regula lo relativo a los organismos vivos modificados. Aquellos organismos cuya composición genética ha sido modificada por un proceso ajeno a la naturaleza, es decir mediante un proceso en que ha intervenido el hombre. A este proceso se le llama "biotecnología". Un ejemplo de estos organismos es el maíz transgénico, cuya composición genética ha sido alterada y posee características distintas al maíz criollo. Este Protocolo reconoce la necesidad de que los países firmantes tengan en cuenta las consideraciones tanto sociales como económicas que resulten de los efectos de los organismos vivos modificados para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica, especialmente en lo que se refiere al reconocimiento del valor que la diversidad biológica tiene para las comunidades indígenas y locales. *Vid. Guía Sobre Derechos Humanos y Ambientales de los Pueblos Indígenas*, Cuaderno de trabajo, SEMARNAT, 2007, p. 18.

<sup>29</sup> Este pacto establece el derecho de los pueblos para disponer de sus riquezas y recursos naturales, estableciéndose la prohibición de privar a un pueblo de sus propios medios de subsistencia; así como el derecho de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas a tener su propia vida cultural, profesar y practicar su propia religión y/o emplear su propia lengua indígena. *Vid. idem*.

<sup>30</sup> Este pacto reconoce, además del derecho a la autodeterminación, el derecho a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluyendo la alimentación, el vestido, la vivienda adecuada y a una mejora continua de las condiciones de existencia. Así como el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental. *Vid. ibidem*, p. 20.

<sup>31</sup> Esta convención busca condenar, así como eliminar, la discriminación racial en todas sus formas, buscando que los Estados no incurran en prácticas discriminatorias. *Vid. idem*.

<sup>32</sup> Ésta protege el derecho a la integridad personal, como el derecho de toda persona a que se le respete su integridad física, psíquica y moral. Así mismo, reconoce el derecho a las garantías judiciales, así como a la protección judicial. *Vid. ibidem*, p.21.

<sup>33</sup> Éste es un instrumento internacional emanado de la Conferencia de Río, que se refiere a una serie de principios y acciones que los países firmantes debieran hacer cumplir con metas al siglo XXI y contiene un capítulo relativo a las "Poblaciones Indígenas y sus comunidades". *Vid. ibidem*, p. 22.

Tenemos como antecedente del reconocimiento a la diversidad cultural por la comunidad internacional se encuentra, en 1920, el hecho de que los indios americanos acudieran a Ginebra con la Sociedad de las Naciones, lo que generó grandes expectativas, sin embargo, no hubo alguna reacción concreta; tampoco hubo atención a la iniciativa presentada por el gobierno boliviano en 1948, en la que se pretendía crear una subcomisión encargada de los problemas sociales de los pueblos aborígenes.

La primera Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre Cuestiones Indígenas tuvo lugar en Ginebra en 1977. A ésta sucedió otra, también celebrada en Ginebra en 1981. Estas reuniones, y un estudio de las Naciones Unidas que estaba terminando en esos años, llevaron a la creación del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas en 1982.

En 1970, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías recomendó llevar a cabo un estudio con el objetivo de proponer medidas nacionales e internacionales para eliminar la discriminación. El informe final fue presentado a la subcomisión durante el periodo de 1981 a 1984.<sup>34</sup> En este estudio se abordó una amplia gama de aspectos relacionados con los derechos humanos: la definición de los pueblos indígenas, el papel de las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales, principios básicos y la eliminación de la discriminación. Además, se tocaron áreas especiales de acción en ámbitos de la salud, vivienda, educación, idioma, cultura, instituciones sociales y jurídicas, empleo, tierra y administración de justicia. Esto significó un importante avance para los estudios de las Naciones Unidas en torno a los problemas de derechos humanos a los que se enfrentan los pueblos indígenas.

---

<sup>34</sup> Se trata de un estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas, publicado en forma consolidada en cinco volúmenes como documento E/CN.4/SUB.22/1986/7 y aDD.1 a 4. Las conclusiones, propuestas y recomendaciones se publicaron por separado (núm. de venta de las Naciones Unidas: S.86. XIV.3).

Dicho estudio influyó en gran medida para que, en 1982, se creara el Consejo Económico y Social del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, el cual estaba abierto a todos los representantes de los pueblos y a los de sus organizaciones no gubernamentales. En 1985, este Grupo de Trabajo comenzó a preparar un proyecto para la declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas que incluiría la participación de los representantes indígenas y de los gobiernos. En 1993 se entregó una versión final del proyecto a la Subcomisión. El 26 de agosto de 1994, la Subcomisión aprobó el proyecto y lo presentó ante la Comisión de los Derechos Humanos.<sup>35</sup>

El proyecto de declaración consiste en 19 párrafos y en 45 artículos que abordan los derechos y libertades, el mantenimiento y desarrollo de las identidades étnicas y culturales, la protección contra el genocidio y el etnocidio, derechos relativos a las religiones, lenguas, instituciones educacionales, de propiedad, de uso y posesión de la tierra y el manejo de los recursos naturales, la protección de la propiedad cultural e intelectual, el mantenimiento de estructuras económicas y modos de vida tradicionales, incluyendo actividades como la pesca, la caza, el pastoreo, la cosecha, la explotación forestal, la libre determinación, el autogobierno y la autonomía.

El 3 de marzo de 1995, la Comisión de Derechos Humanos estableció un Grupo de Trabajo que se encargaría de revisar continuamente el proyecto presentado por la Subcomisión, con el objetivo de elaborar una declaración que fuese presentada ante la Asamblea General en el marco del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo.<sup>36</sup> (1995-2004). La Asamblea firmó la aprobación de esa declaración en sus objetivos del Decenio. En junio de 1993, se celebró en Viena la segunda Conferencia mundial de derechos humanos, a la que acudieron cientos de indígenas, cuyos

---

<sup>35</sup> Anexo de la resolución 1994/45 de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías.

<sup>36</sup> Proclamado por la Asamblea General en su resolución 48/163, el 21 de diciembre de 1993

representantes tomaron lugar en la plenaria. En la Declaración y Programa de Acción de Viena, aprobados por la Conferencia mundial, se resaltó el papel fundamental de las comunidades indígenas en la pluralidad de las sociedades y se determinó la responsabilidad de la comunidad internacional de garantizar el bienestar, social, económico y cultural (part. 1, párrafo 20). De igual forma, la Conferencia hizo un llamado a los Estados para que tomaran medidas que garantizaran el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de los pueblos indígenas. La Conferencia también recomendó que se proclamara un Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y que se considerara la creación de un foro permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas.

### 34

Durante la décadas de 1980 y 1990, hubo muchos otros organismos del Sistema de las Naciones Unidas que desde entonces han trabajado en la promoción de los derechos de los pueblos indígenas. Por ejemplo, en 1981, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), organizó un seminario internacional sobre el etnocidio y el desarrollo étnico en América Latina.

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en 1992, constituye un importante avance para los pueblos indígenas y su relación con las Naciones Unidas. En esta conferencia se reconoció el papel crucial de las comunidades en la gestión ambiental y en el desarrollo, además de sus prácticas y conocimientos tradicionales. De hecho, se dedicó un capítulo a los pueblos indígenas (Agenda 21).

Los pueblos indígenas se reunieron en el Foro de Organizaciones no gubernamentales, una de las más grandes asambleas que coincidió con la Cumbre de la Tierra. En este Foro, hicieron su propia Declaración sobre el medio ambiente y el desarrollo (Declaración Kari-oka). Uno de los resultados de la Cumbre de la Tierra fue la firma del Convenio sobre la Diversidad Biológica, donde se establece el derecho de los pueblos indígenas al respeto, la preservación y mantenimiento de sus

conocimientos, innovaciones y prácticas relacionadas con la conservación y utilización de recursos naturales.

35

Todas las conferencias posteriores de alto nivel, entre las que destacan la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (Celebrada en el Cairo en 1994), la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social (Celebrada en Copenhague en 1995), la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Celebrada en Beijing en 1995) y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos, (Hábitat II, celebrada en Estambul en 1996) se han formulado recomendaciones relativas a los derechos de los pueblos indígenas.

Sin embargo, pese al creciente interés por las culturas y conocimientos indígenas, los procesos de explotación, despojo y abusos en contra de las comunidades sigue siendo un problema vigente a nivel mundial, pues complejos turísticos se desarrollan sobre territorios ocupados por poblaciones indígenas; sus conocimientos medicinales, sus prácticas asociadas en el cuidado y cultivo de la tierra, así como sus prácticas culturales son generalmente aprovechadas por otros sectores y los beneficios que esto deja pocas veces son destinados o compartidos con los propios pueblos indígenas.

Por ende, los levantamientos indígenas han hecho eco en las instancias internacionales con el objetivo de que sus demandas sean atendidas y resueltas. Entre los convenios internacionales de mayor importancia, por ser sustento en las exigencias de los pueblos indígenas, está el Convenio 169 de la OIT,<sup>37</sup> cuyos principales contenidos, por la relevancia que representa, explicaremos.

---

<sup>37</sup> La Organización Internacional del Trabajo fue el primer organismo internacional que prestó atención a las cuestiones indígenas. Desde su creación, en 1919, la OIT ha defendido los derechos sociales y económicos de los grupos cuyas costumbres, tradiciones, instituciones o idiomas los separan de otros sectores de las comunidades nacionales. En 1953, la OIT publicó un estudio sobre comunidades indígenas y en 1957, adoptó el convenio núm. 107 y la recomendación núm. 104 sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales.

## *El Convenio 169 de la OIT*

36

El Convenio 169 fue adoptado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en 1989. Este tratado regula los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y establece una serie de políticas que los gobiernos están obligados a implementar para promover el reconocimiento y la defensa de los derechos indígenas. Este Convenio es resultado de la revisión del Convenio 107 sobre la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y otras Poblaciones Tribales y Semitribales en Países Independientes en 1957.<sup>38</sup> Las críticas a la política integracionista que se sustentaba en el convenio 107 suscitó polémica y una necesaria revisión.

En el Convenio 169 de la OIT, se halla una definición formal que hace referencia a la noción de “pueblos indígenas”, la cual contempla los siguientes factores:

- i)* Descender de pueblos anteriores a la colonización (factor histórico);
- ii)* Conservar su propia cultura (factor sociocultural); y
- iii)* Tener conciencia de su identidad (factor subjetivo).

37

Este Convenio define a los pueblos indígenas como descendientes de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece la nación en la época de la conquista, de la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias

---

<sup>38</sup>Este convenio se caracterizaba por postular una política indigenista y de integración nacional, es decir, *monocultural*, por lo que los pueblos indígenas eran concebidos como transitorios y destinados a formar parte de una cultura nacional.

instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas (Artículo 1b). A continuación, presentamos parte del articulado de este Convenio, en el cual consideramos están plasmadas las principales demandas de los pueblos indígenas:

En el *artículo 4º* se establece la necesidad de adoptar medidas especiales con el fin de salvaguardar a las personas, las instituciones, los bienes, las culturas, el trabajo y el medio ambiente de los pueblos interesados, siempre y cuando dichas medidas no sean contrarias a los deseos expresados libremente por los interesados.

El *artículo 6º* establece que los pueblos interesados deben ser consultados, preferentemente a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas que puedan afectarles directamente.

El *artículo 7º* reconoce que los pueblos tienen el derecho a decidir sus propias prioridades de acuerdo con su forma de vida, creencias, instituciones y bienestar espiritual y con las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.

Asimismo, algunos de los temas principales a los que se refiere el Convenio tienen que ver con el territorio y el aprovechamiento de los recursos naturales de los pueblos indígenas:

En el *artículo 13º* se establece la necesidad de que los gobiernos respeten la importancia que tiene para las culturas y valores espirituales de los pueblos su relación con las tierras y territorios, y sobre todo los aspectos colectivos de esta relación. Al igual, se reconoce el derecho de propiedad y posesión, no sólo sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, sino de aquéllas que no están exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para actividades ancestrales y de subsistencia.

Mientras que el *artículo 15º* se refiere al derecho que tienen los pueblos a los recursos naturales existentes en sus tierras. Se prevé la satisfacción necesaria del

derecho a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

Hasta aquí, cabe apuntar que la exposición de una serie de instrumentos jurídicos desde el ámbito internacional nos permite reconocer un avance en el reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas; sin embargo, ésta es una labor inacabada.

#### CONSIDERACIONES CRÍTICAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

38

Consideramos que, con lo expuesto en este segundo capítulo, es posible tener un panorama que dé cuenta de la manera y el devenir histórico en el que se ha constituido el discurso de los derechos humanos desde el ámbito internacional, teniendo a la ONU como máxima instancia representante. Como se ha visto, la configuración del discurso en materia de derechos humanos ha sido un proceso complejo y dinámico a lo largo de la historia.

39

En lo que respecta al fenómeno de la diversidad cultural, cabe decir que diversos autores coinciden en señalar que el proceso de elaboración de normas internacionales en este ámbito ha sido lento y desigual en el sistema internacional; sin embargo, es importante resaltar que referidos tratamientos, así como el convenio 169 de la OIT, representan un avance normativo en el reconocimiento de estas comunidades como sujetos políticos y merecedores de ser escuchados y atendidos en sus necesidades y el respeto a sus culturas; en este sentido, resulta fundamental hacer de las normas verdaderos instrumentos para revertir la situación de marginación y pobreza en que se encuentran muchos pueblos y comunidades como resultado del largo proceso histórico de explotación, despojo y discriminación.

El tema de los derechos humanos instaurados en la ONU ha sido objeto de múltiples debates y posiciones encontradas: existen aquéllos que consideran los derechos humanos una mera herramienta de dominio político e ideológico por parte de los Estados hegemónicos o bien de aquéllos que defienden el discurso institucional internacional a ultranza, pese a que esto implique eludir situaciones reales de descontento e injusticia social.

Consideramos que la discusión sobre los derechos humanos recae en parte en la confusión entre éstos como carácter ético y en su sentido legislativo a partir de la DUDH, aspecto que será abordado más adelante.

Existen varias contraposiciones entre las culturas que convierten el ambiente de aplicación de los derechos humanos en un campo de confrontación. Algunos han encontrado que los derechos humanos, en su manera de interpretación, procrean formas no siempre justas, incluso, muchas veces, se ven reducidos al plano de la insuficiencia, en otros, con limitaciones para llevarlos a cabo; pero probablemente el peor de los resultados sea la retórica en la que se les ha mantenido, por la anteposición de la ley a la justicia. En este sentido, la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) se ha convertido en un documento en el que muchos creen encontrar el fin último de protección de los derechos humanos.

Es preciso señalar que, contrario de lo que se cree comúnmente, los derechos humanos, de la manera en la que están inscritos en la DUDH y a menudo comúnmente entendidos, no son neutrales y no tienen garantía implícita de su cumplimiento, ni siquiera de sus formas de llevarlos a cabo. La violencia y la muerte no han sido superadas a pesar de los esfuerzos; aún vivimos en un mundo de injusticia. No se debe olvidar que, después de todo, los derechos siempre han significado una defensa de los

débiles en contra de los poderosos; sin embargo, separados de su contexto social e histórico, los derechos (en abstracto) son un arma de doble filo: pueden servir como vías para construir un camino de equidad y convivencia a nivel internacional, pero, así también, en las manos de los poderosos, pueden ser armas para la agresión y dominación.

43

Pese a la insuficiencia que pueda tener el discurso de los derechos humanos, es necesario insistir en la responsabilidad de la búsqueda de condiciones de justicia social que de manera plural dé cabida a un verdadero diálogo y posibilite los mínimos acuerdos entre diversas culturas del mundo, en pro de la lucha y en contra de los que violan y traspasan los derechos de otras personas. En pocas palabras, es necesario recordar que los derechos humanos se originaron como herramienta para modificar la desequilibrada capacidad de ostentación de poder.

Habiendo provisto del panorama sobre los derechos humanos a través de la historia, pasaremos, ahora, a exponer algunos de los retos que enfrenta el mundo contemporáneo ante la diversidad cultural, que si bien no fue reconocida durante mucho tiempo, es una realidad latente que vale la pena analizar.

## CAPÍTULO II

### EL RESPETO A LA DIVERSIDAD CULTURAL: RETOS Y PERSPECTIVAS DE LOS DERECHOS HUMANOS ANTE EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

#### 1

En el capítulo anterior, abordamos a los derechos humanos desde una perspectiva histórica y puntualizamos algunas consideraciones críticas sobre cada una de sus etapas evolutivas relacionándolos con el tema de la diversidad cultural. Sin embargo, la *multiculturalidad* nos plantea un importante desafío que cuestiona e incluso duda sobre la legitimidad de los derechos humanos como preceptos “universales” *per se*.

#### 2

Con base en esta perspectiva, el presente capítulo tiene como objetivo ahondar en la problemática que se desprende de dicha situación, y, en este sentido, abordar el conflicto de la diversidad cultural y los derechos humanos (impulsados desde la ONU) dividiendo nuestro análisis en dos niveles de investigación.

Por un lado, describiremos la perspectiva de los Estados nacionales que rechazan la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), con el argumento de que dicha declaración es opuesta a sus valores, articulando y justificando prácticas de intervencionismo que pueden llegar incluso a un imperialismo sin escrúpulos por parte de los países hegemónicos; por otro, abordaremos la problemática de los Estados nacionales adscritos a la DUDH que enfrentan serios problemas en el reconocimiento y respeto efectivo de la diversidad cultural al interior de sus países; es decir, pese a reconocer los lineamientos internacionales en materia de derechos humanos, al interior de sus territorios las

condiciones de justicia para las minorías o grupos subalternos son altamente cuestionables.

## DIVERSIDAD CULTURAL

### 3

Cabe destacar que el tema de la diversidad cultural y su relación con los Derechos humanos es amplio, complejo y sin duda cada caso requiere un tratamiento específico. No obstante, para fines prácticos de esta investigación, nos aproximaremos a la problemática a partir de dos estudios de caso; por una parte, el sistema de castas de la India, relacionado intrínsecamente con su sistema político-económico que representa la primera perspectiva expuesta y, en segundo caso, la problemática de la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos y la reciente emancipación de diversos pueblos indígenas que han hecho de la DUDH una problemática de primer orden, a pesar de que la mayoría de los Estados han aceptado la Declaración y han pasado a ser Estados parte de la Organización de las Naciones Unidas.

#### LA CONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS ESTABLECIDA POR LA ONU: SOCIEDADES OPUESTAS

En este primer apartado, abordaremos aquellos casos de sociedades y culturas que rechazan categóricamente los preceptos de los derechos humanos difundidos por la ONU. Para esto, partiremos desde el análisis del sistema de castas de la India, el cual rige las relaciones sociales actualmente en el país, además de mencionar la Declaración de Bangkok realizada por aquellos Estados detractores de los derechos humanos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre estos dos casos, mencionamos que “la entrada plena a la escena mundial de China y de la India, que juntos congregaran un tercio de la población mundial, provocará casi con seguridad nuevas tensiones de este tipo que ya han aflorado, por ejemplo, en la cumbre mundial sobre Derechos Humanos en Viena en 1993, donde especialmente los representantes gubernamentales del primer país mencionado rechazaron el concepto de los Derechos Humanos como ‘occidental’ y lo calificaron como inaplicable en Asia”. Esteban Krotz, “Diversidades diversas: el análisis de los tipos de diferencia”, en

India es un país con una amplia diversidad cultural; se trata de una ancestral civilización en la que la religión tiene un papel fundamental en todas las dimensiones de la vida de sus habitantes, es decir, el hinduismo<sup>2</sup> es la fuente no sólo de los valores morales e intelectuales, sino también de conceptos e ideas que definen y legitiman la estructura o sistema social y hasta el orden político y económico. En la India, la religión desempeña una función abierta y directa no sólo en las áreas de espiritualidad o de la ética, sino también en ámbitos que hoy en día se consideran seculares en el orden social. Un ejemplo claro de esto es el sistema de castas.

Para poder comprender la estrecha relación del hinduismo con el sistema de castas en la India y de qué modo este fenómeno puede estar contrapuesto al discurso internacional de los derechos humanos, resulta necesario, en un primer momento, aproximarnos a conocer algunos de los antecedentes filosóficos del hinduismo (también llamado brahmanismo), debido a que la filosofía perteneciente a esta corriente religiosa es la que determina el sistema de castas.

Reconociendo nuestras limitaciones en la comprensión de una cultura totalmente diferente a la propia, buscamos un acercamiento a la filosofía hindú partiendo de una somera pero ilustrativa revisión de algunos textos emblemáticos de la literatura antigua.

Dentro de las obras de la literatura hindú difundidas con mayor amplitud se encuentran los *Vedas*, himnos transmitidos oralmente, surgidos por el hecho de que

---

Raúl Alcalá Campos (comp.), *Reconocimiento y Exclusión*, México, UNAM/FES Acatlán/Plaza y Valdés, 2008, p. 209.

<sup>2</sup> Es necesario definir dos conceptos fundamentales: hindú: que practica el hinduismo o brahmanismo; e indio: que es ciudadano de la India.

los maestros y poetas exponían sus doctrinas a sus discípulos y familiares; éstos, a su vez, transmitían estas enseñanzas de generación en generación; muchos años más tarde, aquéllas fueron escritas. Los *Vedas* se dividen en cuatro libros: el *Rig Veda*, el *Yajur Veda*, el *Sama Veda* y el *Atharva Veda*.<sup>3</sup> El término “Veda” no sólo incluye himnos como el *Rig Veda*, *Yajur*, *Sama* o *Atharva*; también se trata de una composición en prosa llamada *Brahmana*; estas obras fueron escritas justo después de los cuatro *Vedas*. Dentro del *Brahmana* se encuentran los *Aranyakas* y los *Upanishads*.<sup>4</sup>

## 6

Dentro de los conceptos más importantes de esta cosmovisión se encuentran:

*Brahmán*: El concepto más importante de los *Upanishads* es el de *Brahmán*, el cual es concebido como lo *Absoluto*, totalmente heterogéneo y trascendente, distinto y diferente de todo lo que el hombre puede conocer e imaginar. *Brahmán* es el *Ser*, la *Conciencia* y la *Felicidad*. En este sentido, los *Upanishads* pueden ser interpretados como muestra del monismo filosófico y teológico-religioso, puesto que defienden un modo de vida buena, un concepto intangible que es supremo; el alcanzar la unión con *Brahmán* como único propósito de vida.

Dentro de los *Upanishads* existen otros tres conceptos importantes: el *Atman*, la reencarnación y la liberación:<sup>5</sup>

*El Atman (alma)*: Es concebida como la esencia del individuo, esa *esencia* también es *Brahmán*. Los *Upanishads* insisten en la identidad de *Atman* como espíritu individual; con *Brahmán*, el espíritu universal. Esta identidad es un postulado básico de la filosofía upanishádica. El *Atman*, lo mismo que *Brahmán*, es conciencia pura, un principio libre de limitaciones y condiciones. El *Atman* es encarnado en algún ser vivo, el hombre principalmente, pues, entonces, esa encarnación no lo deja ver su

---

<sup>3</sup> De éstos, en nuestra investigación, se aludirá al *Rig Veda*, ya que hace referencia al tema de las castas.

<sup>4</sup> Información obtenida de David Lorenzen y Benjamín Preciado Solís, *Atadura y liberación: Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 2003, p. 50.

<sup>5</sup> Cfr. *idem*.

verdadera esencia. El *Atman* aparece como lo que no es en realidad, se manifiesta bajo procesos mentales y el cuerpo físico; ignora lo que verdaderamente es, se identifica con lo otro, con lo que no es. El individuo no reconoce a *Brahmán* que vive dentro de él, que es él.<sup>6</sup>

*La Reencarnación:* constituye una de las consecuencias más graves. Es la ignorancia que tiene el individuo sobre su propio *Atman*, pues es la que lo somete al ciclo de las reencarnaciones y no permite que éste se pueda liberar. También dependerá del *karma*, la retribución de los actos. Supuestamente, aquél que se comporta bien reencarnará en una casta alta y aquél que no se comporta bien reencarnará en una baja.<sup>7</sup>

*La liberación:* El hombre tiene como principal objetivo la liberación, *mukti* o *moksha*, es decir, *liberarse a sí mismo*. La liberación consiste en que el hombre pone fin a su identificación con lo otro, con lo que no es, encuentra su verdadera naturaleza, se realiza; convierte en una realidad su identidad con *Brahman* y pone fin a su encadenamiento del ciclo de las reencarnaciones, es aquel estado en el cual el *Atman* se libera de todo lo que le es extraño, recobra su propia naturaleza, se vuelve *Brahman*. Para estar en unión con *Brahman*, se cree que es necesario entrar en trance, un momento en el que la mente se calma por completo, y éste es el fin del *Yoga*, la supresión de la actividad mental. De este modo, el *Atman* se logra identificar con *Brahman*. En realidad, el propósito del hinduismo es no renacer ya, pues de esta forma, la unión con *Brahman* será cumplida.

## 7

Como ya se mencionó anteriormente, el *Rig Veda*, al igual que los *Upanishads*, es fundamental y da lugar al Brahmanismo, también llamado Hinduismo, que es la actual religión oficial de India. El Hinduismo como fruto de estas corrientes filosóficas no

---

<sup>6</sup> De acuerdo con Fernando Tola Mendoza, *Doctrinas secretas de la India: Upanishads*, Barcelona, Barral, 1973, p. 207.

<sup>7</sup> Cfr. *idem*.

sólo ha creado un monismo religioso, sino también social, pues está basado en los ideales védicos. Dichos ideales establecen que hay un orden social y ritual de las cosas; la organización de la sociedad y los deberes rituales están adecuados a ese orden natural “que subyace en toda manifestación cósmica”.

8

Dentro de los ideales, se toma como concepto preeminente al *dharma*, que significa la “acción correcta”, pero también hay un sistema clasificatorio de los fines legítimos de la vida (propósitos de la vida), dentro de los cuales el *dharma* ocupa el lugar principal, como acatamiento del orden universal establecido. Además de sus implicaciones cósmicas y universales, el *dharma* se refiere al orden de la ley y de la justicia: tanto la civil, como la penal y la religiosa, sobre la religiosa más que nada, pues tiende a incluir a las otras dos y todos los aspectos éticos y morales. El *dharma* es la base del funcionamiento de la sociedad, abarca todos los aspectos de la vida humana, desde la procreación hasta la muerte del individuo, pasando por su nacimiento, crianza, educación, matrimonio y vida productiva. El abordar este concepto del *dharma* nos resulta fundamental ya que el orden social, basado en el sistema de castas presente en la mayoría de las sociedades hindúes, está fundado sobre el *dharma*, por lo tanto, cualquier perturbación del orden social es también un atentado contra el orden universal establecido.<sup>8</sup>

*Los ideales védicos*<sup>9</sup>

9

*Las cuatro etapas de la vida.* De acuerdo con el *dharma* (la acción correcta) hindú, la vida del hombre debe dividirse en cuatro etapas (*ashrama*): *brahamacharya* (celibato), el *grahsta* (jefe de familia), *vranaprastha* (habitante del bosque) y *sannyasa* (el asceta, es decir, el liberado de los deseos y ataduras mundanas). La primera etapa

---

<sup>8</sup> Cfr. J.A. Abbé, *Hindu manners, customs and ceremonias*, Canadá, Dover, 2002, p. 9.

<sup>9</sup> *idem*.

es la del estudiante, el célibe; la segunda etapa cumple con los deberes de jefe de familia; la tercera etapa consiste en retirarse en el bosque a meditar y la última etapa es la del renunciante del mundo.

10

*Los cuatro propósitos.* Los vedantas hablan de los propósitos que se persiguen en la vida de todo hombre: *dharma* (rectitud, acción correcta), *artha* (riqueza), *kama* (placer sensual) y *moksha* (liberación final). El *dharma* comprende los deberes morales, éticos y religiosos; el *artha* sirve para sobrevivir, ya que la riqueza se obtiene de acuerdo con el *dharma*; luego, *kama* es la satisfacción de los deseos sexuales, éstos representan la felicidad efímera; *moksha* es el fin más elevado, pues la dicha es imperecedera.

11

*Las cuatro castas.* Un pasaje del *Rig Veda* pretende describir el origen de las cuatro castas. Éste dice así: “Cuando dividieron Purursa, ¿cuántas porciones hicieron? ¿A qué llamaron su boca? ¿A qué sus brazos? ¿Y a qué sus muslos y pies? El brahmán era su boca; sus brazos, el hombre que gobierna; sus muslos eran el Vaishya y de sus pies surgió el Shudra”.<sup>10</sup> El *brahmán*, hombre espiritual e intelectual, era la boca del Dios universal; el *chatria*, el guerrero, hombre de voluntad dinámica, de gobierno y de poder, era sus dos brazos; el *vaishya*, el comerciante, economista u hombre de negocios vital era sus muslos; de sus pies nació el *shudra*, la clase servil, el hombre material. Se supone que de este modo nacen las cuatro castas de la India, representan la imagen completa del Ser cósmico creador. Se esperaba que las castas cumplieran con sus obligaciones para que así, la idea de una sociedad espiritualizada surgiera de la naturaleza esencial de cada individuo. Se piensa que cada uno nace en el lugar que le corresponde, dentro del despliegue divino del poder creador que es el mundo, y su primera obligación es desempeñar el papel asignado y hacer conocer por sus actos la parte del plan divino que ese individuo representa.

---

<sup>10</sup> *Rig Veda*, X 90, 11 y 12.

Para Lorenzen, la casta es, en realidad, una institución religiosa y social; sin embargo, es conveniente preguntarnos qué es una casta. En el contexto de la India, la palabra “casta” viene del portugués, pues cuando llegaron colonizadores portugueses a la India, a fines del siglo XV, denominaron castas a las estrictas divisiones sociales que encontraron en la población. Sin embargo, esta palabra se refiere a dos instituciones indias que son funcional y conceptualmente distintas: el *varna*, que significa “el color”, y el *jati*, que quiere decir “el nacimiento”. Por lo tanto, cabe preguntarnos por el significado de estos conceptos.<sup>11</sup>

El *varna* es una división social más o menos equivalente a “la clase”, mientras que el *jati* es “la casta”. Como ya mencionamos antes, las cuatro castas tradicionales, los *brahmanes*, los *kshatriya*, los *vaishya* y los *shudra*, se mencionan en el texto hinduista más antiguo que se posee, el *Rig Veda*, en el que esta división social recibe una legitimación religiosa. Se dice que cada clase surge de diferentes miembros del hombre primordial, que se sacrifica para crear el mundo: los *brahmanes*, de su cabeza (boca), los *kshatriya* de sus brazos, los *vaishya*, de sus muslos y los *shudra*, de sus pies.<sup>12</sup>

De esta forma, estas cuatro clases forman claramente una jerarquía, con los *brahmanes* en la clase superior y los *sudra* en la más baja; también constituyen una forma de división del trabajo, según la cual los *brahmanes* son los pensadores y los sacerdotes, los *kshatriya* los guerreros y gobernantes, los *vaishya* los agricultores y comerciantes y los *shudra* los obreros y sirvientes. Desde una fecha bastante antigua,

---

<sup>11</sup> Sobre estos conceptos, *cfr.* David Lorenzen y Benjamín Preciado Solís, *Atadura y liberación: Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 2003, p. 45.

<sup>12</sup> *Cfr. idem.*

se agrega a esta división una quinta clase, la de los *intocables*, que son los que tradicionalmente se ocupan de las profesiones consideradas ritualmente impuras.<sup>13</sup>

14

Según Lorenzen, hoy en día esta división de la sociedad en cuatro o cinco grandes clases (o *varna*) cumple una función principalmente conceptual y no práctica. Es decir, sólo sirve para ubicar, a grandes rasgos, la casta o *jati* de cada individuo en un escalón socialmente válido para toda la India. Sin embargo, las castas son grupos sociales mucho más pequeños y numerosos, pero que controlan las vidas de sus miembros de una manera directa. Se calcula que probablemente haya 4,000 castas en la India actual, que, en su mayoría, tienen una distribución básicamente limitada a una de las muchas regiones culturales y lingüísticas de la India. Por lo tanto, en cada región, el número de castas no supera las 200 ó 300. En cada aldea (dentro de las regiones) el número de castas no supera las 15 ó 20.<sup>14</sup>

Siguiendo a este autor, la casta, como institución, tiene tres parámetros tradicionales básicos: es endogámica, es comensal y se asocia con una profesión en particular. Ser “endogámica” significa que los miembros de cada casta se casan solamente entre ellos y no con personas de diferentes castas.<sup>15</sup> La práctica de comensalidad tiene que ver con que los miembros de una casta deben comer

---

<sup>13</sup> Cfr. *idem*.

<sup>14</sup> Cfr. *idem*.

<sup>15</sup> El *jati* es literalmente un “nacimiento” (significado literal de la palabra), pues la casta es heredada de los padres, quienes deben pertenecer a la misma casta. En la actualidad, la gente sigue desenvolviéndose en la sociedad (generalmente) bajo la regla de la endogamia y el matrimonio entre personas de diferentes castas no es frecuente. Como mencionamos antes, estos códigos clásicos distinguen dos tipos de unión entre personas de distintas clases: la unión en la que el hombre es de una clase superior a la de la mujer, y la unión en la que la mujer es de una clase más alta que la del hombre. En el primer caso, los niños nacidos de esa unión generalmente forman una casta cuyo prestigio social es inferior al de los padres. En este sentido, es aún “peor” la unión que se produce entre una mujer de la clase de los *brahmanes* y un hombre de la clase de los *shudra*. Se supone que fueron los hijos producto de esta unión (la que acabamos de mencionar) los que formaron la casta de los *chandala*, arquetípica de los intocables. Se dice que, al igual que este ejemplo, las otras castas de la India surgieron de la misma manera: subsecuentes uniones entre personas de castas ya formadas por diferentes clases. Así, por ejemplo, la unión de un *kshattri*, el hijo de un padre *shudra* y una madre *kshatriya*, con una *ugra*, la hija de un padre *kshatriya* y una madre *shudra*, produce un hijo de otra casta de intocables, los *shvapaka* o “comedores de perros”.

solamente con personas de su misma casta.<sup>16</sup> La asociación con una profesión o trabajo en particular es un aspecto clave para el rol que desempeña la casta en la sociedad hindú tradicional, aunque se dice que hoy en día esta asociación está perdiendo su vigencia. Tradicionalmente, la exclusividad de ciertas profesiones y empleos para cada casta aseguró una división laboral cooperativa y no competitiva en la sociedad, aunque el estatus y los beneficios económicos de cada empleo siempre han estado muy bien diferenciados.<sup>17</sup>

Los códigos clásicos de la ley hinduista intentan relacionar las instituciones *varna* y *jati*, o sea, de clase y casta, por medio de una teoría que explica los orígenes de las numerosas castas en términos de mezclas de personas de diferentes clases. Así, las castas comparten una división desigual de prestigio del sistema de las cuatro clases,

---

<sup>16</sup> Es importante que el cocinero sea de la misma casta o superior a la de los que comen. Sin embargo, aun entre la gente que todavía piensa tradicionalmente, se considera que las personas de diferentes castas no comen juntas, con tal de no comer en la misma línea, o sea que no se sientan una al lado de otra. Esta regla hace que, en ocasiones especiales, gente de castas diferentes pueda asistir a la misma comida. Hoy en día esta regla no se cumple estrictamente, porque hay ciudades donde gente de variados orígenes (tomando en cuenta la diversidad cultural de la India) come junta en un mismo restorán.

<sup>17</sup> Se dice que en una aldea siempre habría personas de una casta de alfareros, de barberos, otras de carpinteros, de escribas, de terratenientes, de herreros, otras de limpiadores, tejedores, sacerdotes o *brahmanes*; que si el número de personas de cualquiera de estas castas excedía los requerimientos de la aldea (en términos de sus profesiones tradicionales), entonces las otras personas pertenecientes a ellas siempre tenían la opción de trabajar de agricultores. Esta última profesión estaba abierta para todos, aunque la costumbre prohibió que los *intocables* fueran dueños de sus propias tierras; por otro lado, prohibió que los *brahmanes* se involucraran directamente con actividades de trabajo manual, ya que, por ejemplo, el arado podría resultar una matanza de seres vivos para animales pequeños.

Tradicionalmente, las personas que trabajaban en las profesiones no agrícolas recibían un pequeño porcentaje anual de la cosecha de la aldea por sus servicios, en vez de recibir un pago directo por cada trabajo. En la India contemporánea este sistema está desapareciendo, a favor de un pago efectivo por objeto o trabajo hecho. Este cambio ha conducido a un deterioro de la posición económica de los artesanos y, por lo tanto, ha llevado a la migración de los artesanos aldeanos a buscar trabajo en las ciudades industriales modernas. Las personas de las castas que se asocian en forma particular con una profesión heredan, en forma innata, el grado de pureza o impureza asociada con dicha profesión. De esta forma, las castas de los curtidores, de los cazadores, de los carniceros, de los que trabajan en lugares de cremación, de los barrenderos, lavaderos, jornaleros (las castas que pertenecen a los *varna* de los *shudra* e *intocables*) tienen un estatus social muy bajo. Por otra parte, las castas de soldados y hacendados (pertenecientes al *varna* de los *kshatriya*) aunque están asociados a la muerte, tienen un estatus social bastante alto, por la obvia razón de que generalmente sus miembros han sido gobernantes del país, es decir, han controlado el poder político.

Las diversas castas de comerciantes, artesanos y agricultores (con riqueza, pero sin poder político) normalmente se distribuyen en los escalones de prestigio de las castas bajas y castas de soldados. En la cúspide de la jerarquía, en términos de estatus social, están varias castas de los sacerdotes, educadores, abogados y funcionarios, aquéllas que pertenecen al *varna* de los *brahmanes*.

que se basa, como ya mencionamos, en la imagen védica del sacrificio divino de un hombre primordial.

15

En la India contemporánea, la asociación de las diferentes castas con profesiones particulares está desapareciendo poco a poco, aunque estadísticamente sigue siendo notable. El gobierno de India está tratando de eliminar el monopolio de las castas altas sobre las profesiones más deseables por medio de una *discriminación positiva*<sup>18</sup> a favor de las castas bajas en cuanto a la entrada a las universidades y la adquisición de puestos burocráticos. Sin embargo, las castas existentes también han adquirido nuevas funciones sociales, por ejemplo, la de servir como grupos de presión política y hermandades de ayuda mutua.

El sistema de castas se está transformando en términos de su carácter y sus funciones (laborales, por ejemplo), pero todavía no se puede decir que haya desaparecido.<sup>19</sup> El sistema de castas ha adquirido, a lo largo de los siglos, una legitimación religiosa que rige la vida de los hindúes; el sistema de castas es algo que pertenece al orden universal y es acatado sin ningún cuestionamiento por todas las personas, no existe dicho cuestionamiento porque aceptan su religión y aceptan los propósitos de la vida, esto quiere decir que se asimilan dentro de alguna casta sin ningún problema y con el único propósito de desenvolverse dentro de ella de la mejor manera posible.

---

<sup>18</sup> Entendemos por “discriminación positiva”, la protección de carácter extraordinario que se da a un grupo históricamente discriminado, especialmente por razón de sexo, raza, lengua o religión, para lograr su plena integración social.

<sup>19</sup> La lucha contra las castas y sus legados todavía figura en el centro de la batalla por los derechos humanos de la India, pero debemos tener cuidado de no equiparar ambas cosas, particularmente en la medida en que “casta”, “clase” y “poder político” se han vuelto bases independientes de dominación. Por ardua y trascendental que sea, la lucha contra las castas no pondrá fin a la lucha de los derechos humanos en este país. *Cfr.* Jack Donnelly, *Derechos Humanos universales: en teoría y en la práctica*, México, Gernika, 1998, p. 212.

La teoría de la creación de castas por la vía de uniones entre personas de diferentes clases y castas no corresponde a hechos históricos, sino a la necesidad de explicar y justificar las diferencias entre las distintas castas, o sea, la jerarquía de estatus existente entre ellas. Históricamente, se sabe que las castas surgieron de los variados grupos étnicos y profesionales que se integraron en la sociedad hindú. Así, actualmente, muchas castas llevan un nombre asociado a una tribu, grupo étnico o el nombre de su profesión tradicional. Muchas otras surgieron de las divisiones entre las ya establecidas.

Para algunos, las castas en realidad son eslabones de un estatus social, de clases sociales; éstos, llamados también “escalones de la jerarquía social”, manejan no sólo una discriminación legitimada por la religión y cultura hindús, sino que, a su vez, cuando se habla de división laboral, nos podemos dar cuenta de que es algo muy parecido a la “solución natural”, pues dicha división significa que los grupos dominados aceptan los estándares de lo que se debe hacer y de su labor; por lo tanto, se elimina la competencia y surge una cooperativa laboral.

Estando o no de acuerdo con los preceptos hindús y de manera específica con el tema de las castas sociales, para los fines de la presente investigación es fundamental reconocer que la religión y la filosofía hindús constituyen un modo de vida, un orden social, una cosmovisión en la que creer en la reencarnación o en el *dharma* no es objeto de cuestionamiento por parte de estas sociedades. Con base en la problemática anteriormente expuesta, abordaremos el caso de la discriminación que se hace a estas culturas y la forma en que la DUDH establece mecanismos de exclusión que desfavorecen el diálogo intercultural.

Encaminados a reflexionar en torno al cuestionamiento que formulamos al cierre del apartado anterior, resulta necesario retomar algunos de los fundamentos de la DUDH. Bronkhorst señala que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos se pueden destacar siete principales categorías de suma importancia: *a) Derechos generales y de integridad; b) Libertades; c) Derechos de participación; d) Derechos de personas en custodia; e) Derechos de grupos vulnerables; f) Derechos de extranjeros y refugiados; y g) Derechos sociales, económicos y culturales.*<sup>20</sup>

Para establecer el contraste de los principios de los derechos humanos con el sistema de castas de la India, resulta necesario hacer referencia a las primeras tres categorías:

*a) Derechos generales y de integridad.* Son los conceptos más aceptados en las leyes de los derechos humanos, y muy probablemente dentro de todo el ámbito internacional; la mayoría de estos conceptos se encuentran dentro de las dos convenciones de las Naciones Unidas de 1966, así como en los tratados regionales de derechos humanos de Europa, América y África; estos derechos incluyen tres que son no derogables: garantía de vida, reconocimiento como individuo ante la ley y protección de la tortura (también incluyen el derecho de igualdad ante la ley, protección de privacidad y la protección contra la discriminación).

*b) Libertades.* Las hipótesis que configuran “la libertad del hombre” en la DUDH son las libertades de conciencia, religión y pensamiento; estos derechos no son derogables. El derecho a la libertad de expresión abarca el derecho a reunirse, y a

---

<sup>20</sup> De acuerdo con la propuesta de Daan Bronkhorst, “The Universal Declaration of Human Rights: origins, significance, and future” en Martha Meijer (coord.), *Dealing with Human Rights. Asian and Western views on the value of human rights*, Holanda, Bloomfield, 2001, p. 18.

recibir y transmitir información e ideas, sin importar qué barreras territoriales puedan cruzar. Aunque hay restricciones, las cuales tienen que ver con la transmisión de ideas con contenido racista o violento. El derecho de asociación y asamblea son otros de los derechos de libertad.

*c) Derechos sociales, económicos y culturales.* Los derechos sociales y económicos son derechos que básicamente tratan sobre el bienestar socioeconómico y aparecen en los artículos 22 al 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Estos artículos incluyen aproximadamente veinte diferentes derechos, tomando en consideración aquéllos que se refieren al empleo, remuneración, seguridad social, educación y hogar. Los derechos sociales fundamentales fueron elaborados en la Convención Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en 1966. La mayoría de estos derechos fundamentales contienen formulaciones y condiciones que se supone deberían materializarse gradualmente. Los derechos culturales incluyen el derecho a participar en una vida cultural y el conocimiento científico, así como a la propiedad intelectual.

## 20

Si a partir de lo anterior, reflexionamos sobre el fenómeno del sistema de castas de la India (en el que los individuos ocupan un lugar predeterminado en la escala social, correspondiente a la casta a la que pertenecen por nacimiento, lo cual los obliga desde su cultura a desarrollar su vida de acuerdo con los preceptos filosófico-religiosos hindúes), no cabría la menor duda que el sistema de castas representa una muestra clara de discriminación social.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> La discriminación es un medio que utiliza la dominación, la cual no es otra cosa que el maltrato y la apropiación del libre albedrío del otro. No es casualidad que los puestos burocráticos y políticos sean utilizados sólo por castas de la clase alta, nos haría pensar que en realidad toda la jerarquización ha sido siempre una manera de poder y de manipulación, el cual la religión utiliza como carnada para tomar ventaja de la fe de las personas. Liliana Kaplan dice: “En este intento de contribuir a desentrañar los mecanismos del mal, la discriminación: nos encontramos con un verdadero enigma, negado siempre por el Poder, ‘aquello de lo que no se habla’: que son la impostura de las mistificaciones y las confusiones culturales dogmáticas y religiosas, que anudaron casi inextricablemente el entendimiento del ‘horror cultural discriminatorio’ en que sigue viviendo aún los dos tercios del mundo, a pesar del

Y es que, según Bronkhorst, un importante derecho humano es aquél que garantiza la igualdad y la dignidad, que corresponden a la categorización de derechos humanos generales y de libertad. Ante eso, dice que la discriminación, desde su raíz psicológica, significa “distinción”. Sin embargo, en la práctica, ha adquirido una connotación que se asocia con la distinción negativa y el rechazo. La prohibición de las formas de discriminación es uno de los principales conceptos de los derechos humanos. La Declaración Universal y las convenciones de los derechos humanos prohíben la discriminación por cuestiones de nacimiento, color de piel, lenguaje, raza, convicción personal, religión y creencias, género, origen social y estatus económico.<sup>22</sup>

Empero, si como establecíamos en el caso de la India, la persona presa de dicha “discriminación” considera que no está siendo afectada, e incluso que dejar de ser parte de esa subordinación afectaría su evolución espiritual,<sup>23</sup> entonces, ¿es deber de un tercero que no comprende ni comprenderá por completo esta cultura, porque no ha nacido en ella, trabajar para eliminar esta “discriminación”, utilizando incluso la fuerza armada? Y, por otra parte, ¿la intervención de un tercero no atentaría o violentaría los derechos sociales y culturales de las sociedades hindús?

Lo que se ha buscado al traer a colación el caso del sistema de castas de la India y la contraposición que esto puede tener con los principios básicos de la DUDH, es vislumbrar la complejidad que el tema de la diversidad cultural representa para la pretendida validez universal de los derechos humanos gestados desde la ONU, sobre todo tomando en cuenta que la India alberga una séptima parte de los habitantes del mundo, es decir, una población mayor a la de Estados Unidos, y Europa Occidental o Latinoamérica y África, tomadas en conjunto.

---

Progreso”. Liliana Kaplan, *Del fin de la inercia a la nueva alianza amorosa*, Argentina, Lugar, 1996, p. 115.

<sup>22</sup> Cfr. Daan Bronkhorst, “The Universal Declaration of Human Rights: origins, significance, and future”, en Martha Meijer (coord.), *op. cit.*, p. 29..

<sup>23</sup> “El preámbulo de la Declaración proclama un ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse. Esto tiene resonancias extrañas para el oído hindú. No sólo porque un ideal común no existe en nuestro mundo actual sino también porque no pueden darse los mismos derechos a aquéllos que trabajan para obtenerlos que a los que no lo hacen”. R.C. Pandeya, “Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos. Perspectiva hindú” en Alwin Diemes *et al.*, *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985, p. 299.

21

Hasta este punto de la investigación, hemos hablado del tipo de problemas que tienen los derechos humanos en la ONU, el cual tiene que ver con aquellas sociedades que rechazan o no son conmensurables con esta institución. El estudio de esta problemática es mucho más amplio, pero no primordial para los fines de esta investigación; sin embargo, consideramos importante observar este fenómeno como parte de los problemas que existen entre la relación de los derechos humanos en la ONU y la diversidad cultural.

22

El segundo problema que hemos identificado en la creación de los derechos humanos y su relación con el fenómeno de la diversidad cultural lo encontramos en aquellos “Estados democráticos” que forman parte de las Naciones Unidas, los cuales han firmado pactos, tratados, convenios e incluso han instaurado y modificado normas en sus diferentes Constituciones; y que, sin embargo, tienen serias dificultades para instrumentar mecanismos eficaces que garanticen el cumplimiento de los derechos humanos, al mismo tiempo que no respetan de forma directa el fenómeno de la diversidad cultural, la cual es producto de las comunidades establecidas en esos territorios antes de la creación de los Estados y de aquellas poblaciones resultado de la migración.

23

Ejemplo de lo anterior es la mayor parte de los Estados latinoamericanos con asentamientos de culturas originarias anteriores a la instauración del Estado-nación, aunque con sus distinciones por el tipo de gobierno, de economía y de pluralidad cultural que han experimentado a lo largo de la historia. Hoy en día, tenemos Estados —como el argentino— en los que, por un lado, la presencia de grupos indígenas es casi nula y aún no existe una modificación en su Constitución y, por el otro lado,

tenemos países con población indígena mayoritaria, como el caso de Bolivia, en los que incluso su presidente es de origen indígena.

El proceso de reivindicaciones indígenas se da en este momento por diversos factores, el principal tiene que ver con la globalización y el capital transnacional que ha visibilizado a culturas que antes no estaban conectadas con el resto de la sociedad, como el caso de las comunidades *Wai-wai* o *Zoe* en Brasil, obligadas en los años setenta a interactuar con la sociedad “civilizatoria” que tenía planeado construir una hidroeléctrica y pozos petroleros en sus territorios.

Aunque con sus diferencias, en toda América Latina se instauraron regímenes indigenistas<sup>24</sup> para regular las cuestiones étnicas que, en la década de los cuarenta, consistió básicamente en acciones de integracionismo, es decir, acciones más o menos agresivas que pretendían integrar al indígena a la sociedad. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado, dichas políticas no tuvieron el mismo impacto en toda la región y, así, en el área de Mesoamérica, éstas tuvieron más impacto que en la llamada *olla amazónica* (Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Brasil); dichas formas de integración por parte del Estado consistían principalmente en tener el control de la educación y mantener buenas relaciones con la iglesia para regular el cambio social y así introducir sistemáticamente el modelo capitalista en el imaginario colectivo, evitando levantamientos o migraciones que afectaran a la creciente sociedad mestiza.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Por “indigenismo” nos referimos a las políticas instauradas desde los *no indios* hacia los *indios*; el Instituto Indigenista Latino Americano (IILA), instaurado en el año de 1940 y sin críticas hasta los años sesenta, era la institución encargada de “regular” dichas propuestas.

<sup>25</sup> Pues “el Estado confió a la Iglesia Católica la ‘civilización’ de los indígenas, para convertir su compromiso social con esta parte de la nación en un tema relativo a la evangelización, por eso los indígenas no estuvieron presentes en las agendas políticas de liberales y conservadores, más que el tema económico, como objeto de comercio y rendimiento laboral favorable al nuevo sistema mundial capitalista”. Jacqueline Blanco Blanco, *La jurisdicción especial indígena, más allá del mandato constitucional*, Bogotá, Universidad Libre/Facultad de Derecho/Centro de Investigaciones socio jurídicas, 2008, p. 19.

Las ideas de ese momento histórico consistían en un progreso basado en la producción del capital y la transformación de una sociedad organizada por comunidades a una individualista, en la que todos los mayores de edad eran ciudadanos que, actuando con democracia y trabajo, formaban Estados más fuertes y justos; en el caso de México, ya Aguirre Beltrán menciona que si el Estado le quitaba el calzón de manta y le ponía un casco, el indio pasaría a un nivel superior y se “haría mexicano”.<sup>26</sup> Incluso, para este tiempo, seguían en pie leyes que clasificaban a las sociedades entre “menos indios” y “civilizados”, como en el caso colombiano.<sup>27</sup> Son también conocidos los casos en los que los extranjeros de “primera” eran bien recibidos, con la intención de seguir un proceso de mestizaje europeo; ejemplo de ello, los niños de Puebla, en México, o las sociedades menonitas instaladas en Paraguay a principio de los años treinta.<sup>28</sup>

En dichos procesos de interacción cultural obligada, la mayoría de las comunidades se mantuvieron cerradas y la población mestiza tenía la idea de ocultar sus raíces indígenas y resaltar las europeas; sin embargo, siempre existieron, aunque en menor número, agrupaciones inconformes por este tipo de discriminación; un ejemplo de

---

<sup>26</sup> Aguirre Beltrán considera el *integracionismo* como el proceso de campo que emerge de la conjunción de grupos que participan de las estructuras sociales distintas y que se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición. *Cfr.* Gonzalo Beltrán Aguirre, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Comunidad Instituto de Ciencias Sociales/Universidad Iberoamericana, 1970, p. 119.

<sup>27</sup> Sobre esto, “la ley del 89 de 1890 clasificó a los indígenas en tres grupos: los ‘salvajes’ o no integrados a la cultura nacional y que no se encontraban organizados en resguardos; los que estaban en vías de civilización, o sea, los habitantes de los pocos resguardos que quedaban para entonces, y los ‘civilizados’, que ya no vivían en resguardos sino en parroquias. Como el Estado le había devuelto a la Iglesia Católica su derecho sobre la educación de los nacionales, también se le implicó que se le confiara a ella la misión religiosa de evangelizar, educar y lograr la progresiva incorporación de estos indígenas a la cultura nacional”. Jacqueline Blanco Blanco, *op. cit.*, p. 19.

<sup>28</sup> Las tierras que poblaron estos menonitas estaban habitadas anteriormente por indígenas que fueron perdiendo terreno en lo que hoy es la mayor industria lechera de ese país, la cual no hubiera sido posible sin la mano de obra esclavizante proveniente de los indígenas de la región.

ello fue el levantamiento de los *michimalonkos*,<sup>29</sup> en Chile, quienes, por cierto, hasta la fecha no han sido reconocidos constitucionalmente, a pesar de representar el 4.6% de la población total.<sup>30</sup>

27

Si bien el reconocimiento identitario es fundamental para las culturas originarias con organizaciones distintas a las del Estado-nación, la problemática es aún más compleja, pues en Mesoamérica y en la *olla amazónica*, las poblaciones indígenas ocupan más de un territorio nacional, o, mejor dicho, cuando se pusieron los límites de los Estados, las comunidades originarias fueron ignoradas para dicha división geográfica. En el primer caso, las comunidades mayas no sólo están alojadas en México, sino en la mayor parte de los países de Centroamérica, de igual forma que los *aimaras*, *quichuas* y *mapuches*, instalados en Chile, Perú, Bolivia, Argentina y Brasil.

28

No es raro encontrar algunos indígenas con diferentes nacionalidades y que son censados en diferentes países, teniendo así el Estado serias dificultades para regular la migración, no sólo entre poblaciones indígenas, sino también en el caso de la migración de poblaciones indígenas a la ciudad, las cuales comenzaron a principios de los años cuarenta.

---

<sup>29</sup> *Michimalonko* fue un antiguo jefe mapuche que destruyó Santiago en los albores de la ocupación hispana en Chile; es decir, con este ejemplo, hacemos referencia a los campesinos despojados de sus raíces indígenas que hoy pelean por su reivindicación.

<sup>30</sup> Sobre esta situación, “un intento [de incluir a los pueblos indígenas en la constitución] fue en diciembre del año 2005, en pleno debate electoral se planteó nuevamente la necesidad del reconocimiento de los pueblos originarios y la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Luego de arduas discusiones en las que en un principio todas las facciones políticas estuvieron de acuerdo, se optó por rechazar la propuesta, no sin antes que el consenso aparente concordara en la modificación de un artículo en especial: se reafirmó en la Carta Fundamental que la Nación de Chile era ‘única e indivisible’”. Luis Campos Muñoz, “Descubriendo la multiculturalidad: El caso Chileno”, *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y a la interculturalidad en América Latina*, Suplemento del boletín Diario de Campo, octubre de 2006, Universidad Intercultural de Chiapas, p. 31.

De 1940 a 1970, hubo un fuerte cambio geográfico de lo rural a lo urbano, por motivos principalmente relacionados con un modelo progresista que consolidó a los diferentes Estados, generando, en cada uno, una sola nación: la nación mexicana, guatemalteca, etcétera; para ello, en toda América Latina se trató de invisibilizar la cuestión étnica, cambiando la idea de “indígena” por la de “campesino”.<sup>31</sup>

Sin embargo, estos modelos integracionistas o de aculturación no funcionaron como se había previsto; así, al final de la década de 1960, el modelo capitalista en América Latina tuvo un descalabro, principalmente porque las naciones de la región habían dejado de ser países en vías de desarrollo y se convertían en países periféricos, es decir, sin posibilidades de aspirar a un mejor nivel de vida para todos; por consiguiente, a partir de los años setenta, cada país tuvo que tomar sus propias medidas.

## 29

Es importante notar que en todo el proceso indigenista a partir de los años cuarenta y hasta hoy se han perdido más lenguas y culturas indígenas que en los procesos de independencia; es decir, en 70 años se perdió más diversidad cultural que en 300 años de conquista; así, podemos observar que, históricamente, no se puede entender el origen de América Latina sin entender sus orígenes étnicos y ya no es posible ocultar nuestra condición plural que incluye, por supuesto, a la población afrodescendiente, la cual ha sido recientemente estudiada.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Sobre esto, cabe decir que “el mercado mundial en expansión modeló la relación entre unidades políticas, poblaciones y territorios. En este proceso se relocalizó la fuerza de trabajo, se exterminó a poblaciones en función de las demandas del mercado, el cual está segmentado étnica y jerárquicamente ordenado. Este Estado-nación forjado por las élites de fines del siglo XIX, osciló entre variaciones populistas y autoritarias que tenían en común el motor de un futuro compartido con la población, invocada como país. Un pueblo, una nación y una comunidad orientados desde el poderoso aparato administrativo del Estado, sin evitar derramamientos de sangre. Las identidades tradicionales fueron aplastadas con poderosos rituales patrios, fueron encubiertas por los símbolos nacionales que invisibilizaron la condición de minoría étnica a la que fueron sometidas las poblaciones nativas y los descendientes de los trabajadores esclavos”. Gabriel O. Álvarez, “Indios, negros y ciudadanos, luchas multiculturales por el reconocimiento”, *Diversidad y reconocimiento...*, op. cit., p. 44.

<sup>32</sup> “El tráfico de esclavos trasladó más de cuatro millones de esclavos para Brasil y aproximadamente seis millones para el resto de América”. *Ibidem*, p. 45.

El tema de la discriminación creció de forma exponencial en esos años; la idea de “indio” fue tema de burlas y exclusión de servicios. Palabras como *naco*, en México, o *caboclo*, en Brasil, hacen referencia al indígena que aspira a ser un mestizo o *quilombo*<sup>33</sup> en el caso de los negros en Brasil; este asunto no es menor, ya que actualmente, en las ciudades, los migrantes, los indígenas, pierden su identidad por un asunto de sobrevivencia y oportunidades.

30

Hoy podemos notar que las contradicciones son grandes: mientras que, por un lado, aparecen nuevas comunidades como los *diaguitas* en Chile,<sup>34</sup> (quienes, por cierto, han tenido que demostrar su existencia legal a través de sus antecedentes históricos, políticos, jurídicos, demográficos y parentales), por el otro, las condiciones de servicios básicos para los indígenas en América Latina son lamentables. Difícilmente podemos encontrar culturas monolingües, los servicios y trato que se les brindan a las comunidades indígenas son racistas, las tierras a las que son desplazados son las zonas menos productivas de las regiones, como el caso colombiano,<sup>35</sup> en el que, a pesar de tener una sofisticada constitución, modificada en los últimos diez años, no ha tenido el impacto deseado.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> “El término inicialmente fue utilizado para referirse a la población de esclavos fugitivos que se agruparon en tierras del interior lejos del alcance de las expediciones punitivas. Estos quilombos clásicos o de resistencia coexisten con otras comunidades rurales, algunas de ellas fruto de la decadencia de grandes plantaciones o la explotación de oro”. *Ibidem*, p. 44.

<sup>34</sup> Sobre esta comunidad, Liliana Tamagno afirma: “Los *diaguitas* han entrado sólo en el último tiempo al catastro de los pueblos vivos. Si bien el informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Tratado los incluyó, no habían sido reconocidos sino hasta el presente año (2006) [...] se ha reconocido a los descendientes de *diaguitas* del Huasteco Alto, precisamente cuando éstos se ven enfrentados al capital transnacional y nacional que busca realizar emprendimientos mineros en lo alto de sus tierras”. Liliana Tamagno, “Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas”, *ibidem*, p. 34.

<sup>35</sup> En esta región existen 710 resguardos indígenas donde viven los 104 pueblos que abarcan el 30% de la superficie del país, empujados a las periferias o, en el mejor de los casos, centros de explotación minera, afectando no sólo a indígenas, sino a comunidades afrodescendientes y campesinos pobres.

<sup>36</sup> Sobre este asunto, es necesario explicar que “La Constitución de 1991 advierte que la Jurisdicción Especial Indígena no puede transgredir los límites constitucionales establecidos para la totalidad de la nación, de las cuales forman parte todas las minorías étnicas que habitan en el territorio colombiano [...] es claro que las comunidades indígenas colombianas son autónomas, según la Constitución, mas no tienen una autodeterminación”. Jacqueline Blanco Blanco, *op. cit.*, pp. 5 y 8.

Y aunque a partir de los años ochenta los movimientos sociales indígenas en Latinoamérica han tenido logros, la injusticia social y la incertidumbre jurídica siguen siendo temas insuperables, lo cual vulnera los elementos identitarios más valiosos dentro de las comunidades, elementos que les habían permitido tener el control propio del proceso cultural (incluyendo los procesos políticos y económicos o de control de sus recursos).

31

Aunque, como ya lo hemos dicho, a partir de los setenta, cada país latinoamericano tuvo sus propias formas de administración de la diversidad cultural, el camino de todas las comunidades indígenas asentadas en dicho territorio para conseguir el reconocimiento político que reclaman, ha sido largo y difícil en todos los casos. Excepciones todavía son las políticas e instancias estatales como la CDI en México, o la CEPI<sup>37</sup> en Chile, que tratan de mejorar la convivencia en Estados multiculturales. Estas políticas, sin embargo, no han sido efectivas en su aplicación; por ejemplo, el hecho de que Paraguay esté reconocido constitucionalmente como un país bilingüe (español y *guaraní*) no repercute en un sistema educativo nacional intercultural, pero es un paso al reconocimiento, lo mismo que Colombia al adoptar el pluralismo constitucional.<sup>38</sup>

32

Estos casos de éxito también conviven con episodios que reproducen toma de decisiones injustas, tal es el caso de las políticas en Argentina, por ejemplo, donde el pueblo *Toba* ha sido un imaginario negado hasta el día de hoy, recordando que esta población no fue negada por conveniente olvido, sino por campañas militares en los años ochenta.<sup>39</sup> Sin embargo, en dicho país todavía hay movimientos de reivindicación

---

<sup>37</sup> Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Comisión Especial de Pueblos Indígenas respectivamente.

<sup>38</sup> Colombia fue uno de los primeros países de América en adoptar el pluralismo constitucionalmente como una forma de responder a la diversidad cultural de su nación, de la que forman parte 785,365 indígenas, organizados en 82 pueblos y 638 resguardos legalmente constituidos, que ocupan el 27% del territorio nacional, es decir, 31.3 millones de hectáreas tituladas a su favor.

<sup>39</sup> "Las primeras familias que conocimos en 1986 habitaban una de las tantas 'villas miseria' de la

que exigen analizar el modo en que fue reprimida esta comunidad desde los años veinte.<sup>40</sup>

33

Cabe recordar que aún más desafortunadas han sido las poblaciones afrolatinas que, aunque son aceptadas como pueblos originarios por estar instalados antes de la creación de los Estados, han tenido todavía más vicisitudes para lograr un reconocimiento en principio identitario, como es el movimiento afromexicano en la Costa Chica de Veracruz o la constante lucha del reconocimiento de sus territorios en Brasil. En casi todos los casos, el fin de la esclavitud no significó la eliminación de la discriminación racial. Volviendo al caso de Brasil, si bien en este país la aceptación de una tercera raíz ha sido evidente por la cantidad de población negra asentada, ésta no ha sido reconocida en las estructuras sociales; es decir, un negro que asciende a mejores condiciones de vida es tratado como blanco.<sup>41</sup>

34

Un último factor importante que tomar en cuenta al hablar de la vulnerabilidad de las comunidades indígenas es el de la seguridad. En distintas partes de Latinoamérica son comunes las intervenciones militares y paramilitares que se instalan alrededor de

---

periferia de la ciudad de Buenos Aires, las cuales resultaron ser parte del pueblo *Toba* que a pesar de las transformaciones y reconfiguraciones sufridas en el proceso de migración, no han perdido su identidad. [...] En la actualidad quienes integran el pueblo Toba se debaten cotidianamente en contextos disímiles como las periferias de las ciudades [...] así como en barrios de menor porte y localidades rurales del interior de las provincias de origen". Liliana Tamagno, "Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas", *Diversidad y reconocimiento...*, op. cit., p. 16.

<sup>40</sup> "La matanza de Napalpí de 1924 significó más de 200 víctimas y la matanza de Rincón Bomba de 1947 se analiza actualmente a partir del hallazgo de cadáveres que dan cuenta de una feroz represión mientras que un grupo significativo de ellos realizó una huelga de hambre en la ciudad de Resistencia, Chaco, durante más de 30 días, para reclamar por el derecho a la tierra y en contra de las empresas sojeras, otros se organizaron para solicitar la reparación histórica de las víctimas de las matanzas de Napalpí y Rincón Bomba, ya que la jurisprudencia argentina negó todo apoyo económico para continuar con las investigaciones". *Ibidem*, p. 18.

<sup>41</sup> "Mientras que en los Estados Unidos basta una gota de sangre negra para ser considerado como negro, en Brasil, acontece la mudanza de categorías de color a medida que se asciende en la estratificación social. Los que acceden a estratos superiores experimentan un blanqueamiento en el trato interpersonal y los pobres son cada vez más negros". Gabriel O. Álvarez, "Indios, negros y ciudadanos, luchas multiculturales por el reconocimiento", *ibidem*, p. 51.

diferentes comunidades indígenas, así como la presencia de asociaciones delictivas (frecuentemente narcotraficantes que despojan de sus tierras a través de la fuerza no sólo a las poblaciones indígenas, sino también a los campesinos más pobres), por ejemplo, en México y en Colombia.<sup>42</sup>

#### EL DILEMA DE LA JUSTICIA EN LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

### 35

Recordemos entonces estas dos problemáticas: por un lado, los regímenes que rechazan categóricamente los derechos humanos de la ONU, por creer injustos sus principios y por creer que funcionan como una herramienta que justifica la intervención; por el otro, los Estados que, teniendo compromisos para con las culturas diferentes, en la realidad no cumplen con una reivindicación política, sino que únicamente generan parafernalias folklóricas con discursos ramplones, y en los que las comunidades culturales no pueden tener un respaldo total en los derechos humanos debido a que sus principios ontológicos no coinciden con las bases que construyeron tanto los Estados-nación como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) y la institución de los derechos humanos en su totalidad. Debemos recordar que estas dos problemáticas pueden ser motivo de conflictos locales e incluso globales.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Sobre el caso de Colombia, es necesario citar lo siguiente: “El conflicto armado se ha concentrado en la Colombia rural, lugar de habitación de los indígenas. Hasta allí ha llegado la violencia política expresada en las innumerables formas de violación a los derechos humanos, incluidas las que tienen que ver con el narcotráfico y la fumigación con glifosato, esto último es la misma fumigación indiscriminada del campo ‘pulmón colombiano’, es el mismo envenenamiento”. Jacqueline Blanco Blanco, *op. cit.*, p. 33.

<sup>43</sup> “Es previsible que al interior de estas civilizaciones se agudicen y amplíen los enfrentamientos por motivos de tipo religioso-cultural-nacional que son, al mismo tiempo, conflictos sobre cuál debe ser calificada como la interpretación auténtica de la tradición civilizatoria respectiva”. Esteban Krotz, “Diversidades diversas: el análisis de los tipos de diferencia”, en Raúl Alcalá Campos (comp.), *Reconocimiento y Exclusión*, México, UNAM/FES Acatlán/Plaza y Valdés, 2008, p. 216.

Todas estas complicaciones que atañen a la diversidad cultural tienen un denominador común: la injusticia. En la teoría, las soluciones, hasta ahora, implican tres posiciones:

- a) Los sujetos pertenecientes a una comunidad cultural que no se adapten a los principios jurídicos de los derechos humanos deben hacer su mejor esfuerzo para modelar sus percepciones del mundo a fin de insertarse en la normatividad jurídica internacional y así generar una mejor convivencia social;
- b) Los principios que regulan los derechos humanos no pueden ser válidos en sociedades culturales en cuyos principios ontológicos haya concepciones diferentes del mundo, ya que los derechos humanos son un pacto entre aquellas sociedades que comparten los mismos códigos éticos; y
- c) El conflicto que existe entre el marco jurídico de los derechos humanos y diferentes comunidades culturales, en cada caso, tiene motivos y relaciones distintas; por lo tanto, es necesario llegar a negociaciones entre los diversos poderes para generar condiciones favorables de convivencia intercultural.

Como podemos observar, la primera hipótesis es parecida al discurso imperante en la construcción de los Estados a mediados del siglo pasado, en los que se pretendía formar un solo crisol que uniera a un solo Estado en una sola nación; para ello se necesitaban rasgos que identificaran a una sociedad para generar lazos de solidaridad; el problema radica en que, a pesar de los procesos de aculturación que existieron, jamás se pudieron eliminar por completo y a la fecha existen problemas de resistencia, lo que comprueba que no ha sido una solución eficaz, es decir, que la posibilidad de generar a un solo individuo para una sociedad mundial es simplemente utópica, al existir en la gama de culturas unas que serán opuestas a otras.

La hipótesis *b)* no permite generar una convivencia armónica, ya que la vida no se da entre sociedades aisladas; esta corriente se ha identificado con el nombre de *relativismo*, que va desde un relativismo mesurado hasta uno extremo, en el que los acuerdos y el diálogo se hacen extremadamente complejos y poco viables para la realidad global en la que vivimos, la cual, consideramos, necesita acciones inmediatas.

Nuestro discurso está inserto en la hipótesis *c)*, ya que consideramos que en un mundo diversísimo no podemos darnos el lujo de cerrar las vías de diálogo real para la construcción de un mundo más justo en condiciones y libre en capacidades, esto no desde una visión relativista en la que todo se vale, sino encontrando herramientas eficaces a nivel teórico y práctico que permitan, en principio, entender cuáles son las causas reales de estas problemáticas, las cuales, muchas veces, no tienen que ver con una reivindicación cultural-identitaria, sino cultural-política, es decir, de relaciones de poder. Para esta labor, es necesario encontrar el origen real de esos conflictos; para ello, consideramos prudente hacer un ejercicio reflexivo, estableciendo la siguiente pregunta: ¿cómo se puede explicar el conflicto entre la reglamentación de los derechos humanos y las sociedades que no las cumplen? Este tipo de problemática, en términos reales, no tiene que ver con contradicciones en la norma o en el imaginario colectivo de las sociedades, pues el conflicto ideológico se hace palpable.<sup>44</sup> Podemos interpretar que éste comienza cuando se contraponen los dos poderes, específicamente porque la norma (reglamentación de los derechos humanos) es injusta con la comunidad culturalmente distinta. Aquí comprendemos la esencia de

---

<sup>44</sup> Ser trata de “la dimensión trascendental de la cultura, es decir, en las condiciones de posibilidad de la personalidad moral, inconcebible sin los atributos de autonomía, responsabilidad y capacidad de discernimiento que proporcionan las experiencias de socialización en el seno de unas estructuras culturales concretas. Someter las referencias de nuestra identidad a un escrutinio moral constituye en cualquier caso una tarea muy distinta de la de asignar recursos y oportunidades de acuerdo con unos determinados criterios de justicia”. Francisco Colom González, “Justicia intercultural reflexiones sobre la traducción cultural de las normas morales”, en *ibidem*, p.60.

esta investigación, la cual es dar aportaciones teóricas para mejorar las condiciones de justicia en momentos específicos y manifiestos en el mundo material. La propuesta de este trabajo pretende, entonces, estar sustentada en un pragmatismo epistémico.<sup>45</sup>

41

En este sentido, notamos que si la semilla del conflicto es la injusticia, el estudio de ésta nos permitirá comprender el problema de fondo, ya que, como lo hemos mencionado anteriormente, no se trata sólo de hacer cambios superficiales en las hojas y ramas de la estructura, sino de identificar la dinámica que tiene este conflicto en sus raíces, las cuales dejan de ser perceptibles en el exterior por sus características *intangibles* (es decir, sentimientos, deseos y creencias).

Cuando estudiamos la justicia, en realidad, lo que aparece es su aspecto negativo, la injusticia, es decir, sólo cuando notamos la ausencia de la justicia somos conscientes de ella, y es en ese momento cuando aparece una gama de posibilidades de actuación, algunas que llegan a ser incluso más dañinas que la injusticia principal;<sup>46</sup> luego entonces, surge el juego del poder.<sup>47</sup>

42

Este último término, el de poder, ha sido exhaustivamente estudiado por la filosofía y otro tanto por la antropología y la sociología; sin embargo, pareciera que para los estudios juristas en temas sobre la dinámica eficaz de la norma, la variable del poder queda fuera, al ser de naturaleza irregular. Hasta aquí es nuestro deber observar que

---

<sup>45</sup> Es decir, “en vez de pasar la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarlo [...] En lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales, libres e iguales, intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real”. Luis Villoro, *Los retos de una sociedad por venir*, p. 16.

<sup>46</sup> “Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia es un mal justificado, gratuito”. *Idem*.

<sup>47</sup> Sobre esto, comentamos: “poder es la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad [...] Poder es dominación sobre el mundo en entorno, natural y social, para alcanzar lo deseado. La sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder”. *Ibidem*, p. 17.

si a lo largo de la historia se ha hecho un constante trabajo por generar vías que nos lleven a un mayor nivel de justicia, no se ha hecho la misma labor por comprender el papel que juega el poder en el momento de aplicarse la norma a la realidad,<sup>48</sup> factor que la filosofía ya había contemplado al hablar de política.<sup>49</sup>

Lo que pretendemos, entonces, es hacer notar que el problema del conflicto entre la diversidad cultural y los derechos humanos no tiene que ver, en el fondo, con una dimensión espiritual, en la que éstos últimos tienen la obligación de “emancipar” a las personas insertas en culturas represoras, sino más bien el conflicto tiene de fondo una dimensión política, en el que el diálogo no se hace posible porque, en la realidad, la pugna por el poder está de por medio; un poder que se encuentra tanto en regímenes radicales o totalitarios como en Estados que aparentan ser democráticos pero se benefician de los oprimidos, donde la labor de los derechos humanos a nivel internacional deberá, entre otras cosas, evidenciar esta realidad, es decir, en el fondo existen Estados radicales que no aceptan los derechos humanos por considerarlos una máscara de los Estados occidentales, principalmente de los Estados Unidos, que cubre objetivos políticos de fondo, y otros Estados que pareciera no han comprendido que el reclamo de culturas minoritarias es político y no cultural, donde el conflicto con los derechos humanos, es que éstos, al parecer, siguen sosteniendo los derechos culturales como derechos subordinados a los económicos y políticos.

---

<sup>48</sup> Pues, como señala Luis Villoro, “la realización paulatina que condujera a un mundo liberado en todos sus resquicios del afán universal de poder sería una idea regulativa que daría un sentido ético a nuestras acciones. Esta idea regulativa da sentido al discurso histórico. La historia entera puede verse como un camino a la realización, constantemente interrumpida y desviada, de una sociedad humana liberada del ansia de dominación”. *Ibidem*, p. 18.

<sup>49</sup> Por ejemplo, “Thomas Hobbes, comprendió [...] el móvil que nos impulsa en la vida: el deseo [...] su faceta negativa es el temor a la muerte [...] de ahí el afán de poder, poder para asegurar la preservación de la vida, poder para protegernos de la muerte. Una ciudad bien ordenada sería la que pudiera prescindir del deseo de poder. Si estuviera gobernada por hombres de bien —advierte Sócrates— maniobraría por escapar del poder como ahora se manobra para alcanzarlo”. *Ibidem*, p. 17.

Podemos concluir este apartado mencionando que, al ser derechos, los derechos humanos comprometen el papel de la justicia y, por lo tanto, del poder. La forma como se manejan estas dos variables en la diversidad cultural es el reto que tratamos de explicar aquí. Por ello, anticipamos que, en la última parte del trabajo presentaremos algunas formas de abordar esta problemática como parte de nuestras justificaciones al defender una nueva forma de abordar los derechos humanos para lograr la interculturalidad.<sup>50</sup>

Hasta aquí, hemos expuesto el reto de los derechos humanos y la ONU (como organismo encargado de protegerlos) ante un panorama sociocultural contemporáneo que se diversifica en el núcleo de los Estados-nación y, además, que exige un reconocimiento, el cual si bien ha sido la lucha de diversas culturas desde hace varios siglos, hoy se emancipa como una realidad desenfrenada.

Es así que, a partir de esta problemática, en la segunda parte de la presente tesis, trataremos de abordar el caso de la diversidad cultural desde diversos enfoques, en aras de contribuir a la academia con un marco teórico que aporte bases epistemológicas para los problemas contemporáneos surgidos de la diversidad cultural y el Derecho.

---

<sup>50</sup> Pues “[el reconocimiento] se trata de una perspectiva guiada por los principios de la justicia compensatoria e interesada en la reparación moral y material de la dignidad herida [...] una forma de identidad tan sólo se torna normativamente relevante cuando es humillada o deja de darse por supuesta [...] nuestra identidad, por difusa o compleja que sea, no es algo que tengamos, sino lo que somos, y lo que entendemos que somos, podríamos añadir, necesariamente lo construimos mediante narraciones”. Francisco Colom González, “Justicia intercultural reflexiones sobre la traducción cultural de las normas morales”, en Raúl Alcalá Campos, *op. cit.*, p. 61.

## **Segunda parte**

### **Derechos humanos y diversidad cultural: enfoques de aproximación**

CAPITULO I  
FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

1

En esta segunda parte de la tesis nos aproximaremos a los fundamentos teóricos de los derechos humanos y la diversidad cultural. Para ello, es preciso realizar algunas aclaraciones previas en torno a dichos conceptos; por ende, en el presente capítulo nos enfocaremos en dos cuestiones fundamentales: la primera, el análisis de tal aproximación a partir del concepto de “derechos humanos” y la forma en que los entendemos en el presente trabajo, así como, los aspectos elementales que los conforman; en segundo término, expondremos un planteamiento crítico de estos derechos para una interpretación más relacionada con nuestro tema de estudio.

La relevancia de dichas aproximaciones se centra en que diversos trabajos académicos sobre derechos humanos se han visto limitados en la discusión de la postura difundida por la Organización de las Naciones Unidas. Por tal motivo, nos interesa describir los derechos humanos como una teoría más amplia, ya que el paradigma que fue impulsado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) acota el área de observación a la hora de encontrar respuestas a la problemática de una convivencia intercultural justa.

De esta manera, el capítulo se ha estructurado en cuatro apartados. En el primero planteamos algunos rasgos generales de la historia de los derechos humanos. En segundo término, abordamos la concepción de “Derecho” dentro de los derechos humanos, para así generar un concepto claro de la forma en que se trata desde la ONU. En tercer lugar, exponemos la concepción jurídica de los derechos humanos establecida como un concepto. Por último, recalamos algunas consideraciones críticas que tienen como objetivo repensar y *remodelar* el concepto a la sociedad contemporánea.

2

El esfuerzo del ser humano por plantear reglas que regulen la convivencia social no es nuevo, y se vislumbra en documentos antiquísimos, aunque éstos no contengan las características que actualmente podemos encontrar en la DUDH, ya que fueron resultado de un momento histórico determinado, por lo que tienen objetivos específicos como, principalmente, evitar el peligro que representaría otra guerra mundial.<sup>1</sup>

En la actualidad, existe una concepción de derechos humanos (según la DUDH) que ha proclamado cierto tipo de derechos como fundamentales, pero no por ello se ha cumplido con el objetivo de encontrar aquellos postulados de justicia que convengan a todas las formas de vida humana.

3

En principio, nos atrevemos a decir que el esfuerzo que la Organización de las Naciones Unidas ha tenido para hacer válidos los derechos que ha promulgado deja fuera una discusión racional sobre los principios morales que los validan como únicos y universales para la diversidad de culturas existentes.

La DUDH está permeada por el liberalismo en sus normas, al concebir al ser humano como individuo. Pese a que los Estados que no participaron en la DUDH hayan tenido la oportunidad de colaborar en la codificación de los derechos y contenidos de la misma, la ideología liberal sigue imperando.

4

Ya Virginia A. Leary señala que la poca influencia de las culturas no occidentales (occidental entendido como un término ambiguo para referirse a Europa Occidental y a América Anglosajona) en la creación del régimen internacional de los

---

<sup>1</sup> Abordaremos este tema en el capítulo sobre la fundamentación de los derechos humanos.

derechos humanos, sin duda es una deficiencia, lo que ha generado que para muchas culturas el sistema internacional de derechos humanos sea un concepto ajeno y un ejemplo de imperialismo cultural.<sup>2</sup> Asimismo, afirma que el grupo de redactores de la DUDH se caracterizó por tener educación occidental (la mayor parte de los integrantes eran de Europa Occidental o de América), y los no europeos eran educados en universidades occidentales.<sup>3</sup>

Aunado a lo dicho por la autora, basamos la premisa anterior en que la formulación y puesta en marcha de los derechos humanos en su origen y fundamentos no han sido establecidos desde una óptica que contemple el fenómeno de la diversidad cultural, por lo cual, los intentos por plasmar su reconocimiento, si bien representan un avance, son insuficientes para garantizar el respeto y protección real de las identidades colectivas y sus maneras de entender el mundo. Y es que en los derechos humanos continúa imperando una visión monista, *eurocéntrica* y universalista de la impartición de justicia.

Estos derechos humanos fueron concebidos como estándares mundiales en la calidad de vida de todo ser humano y se fundaron en la posibilidad de asegurar el respeto y dignidad humana, por eso su discurso sostiene que son derechos que el ser humano posee por el hecho mismo de ser humano, pero el hecho de que funcionen conforme a este ideal, no significa que desde el principio sean claramente planteados.

## 5

Como hemos visto, la noción de derechos humanos como la conocemos ahora es relativamente reciente, su origen emana desde el discurso político moderno de la rebelión europea contra el absolutismo y en pro de la democracia liberal en el siglo XVIII. Por otro lado, se identifica un segundo momento en la evolución de estos derechos, en el que se trasciende el mero establecimiento de límites y se llega al ejercicio del poder (de los gobernantes sobre los gobernados), extendiéndose a la

---

<sup>2</sup> Cfr. Virginia A. Leary, "The Effect of Western Perspectives on International Human Rights", en Abdullahi An-na'im y Francis M. Deng (eds.), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 15.

<sup>3</sup> Cfr. *idem*.

participación en su ejercicio y generación por parte de toda la sociedad. Finalmente, se identifica un tercer momento en el que surgen las categorías de derechos económicos, sociales y culturales.<sup>4</sup>

Es necesario regresar a la fundamentación ética de los derechos humanos, ya que la socialización en la globalización debe ser regulada con derechos a nivel internacional, los cuales deben estar al servicio de toda la humanidad, y no sólo de algunos círculos de poder; sin embargo, estos intereses incluso resultan contraproducentes al bienestar social, al hablar especialmente del amplio desarrollo en innovaciones tecnológicas en el ámbito militar.<sup>5</sup>

Cabe aclarar que los sobreentendidos que se generan a partir de estudiar los derechos humanos como una sola teoría válida e indiscutible en la sociedad contemporánea (la promovida por la ONU) no son una característica natural de los estudios sobre este tema, pues nos atrevemos a decir que el problema de esta común aceptación comienza en la concepción misma del término “derecho”, ya que es con este concepto donde nacen los malos entendidos o, más bien, los *malos sobreentendidos*.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. César Sepúlveda, *El derecho de gentes y la organización internacional en los umbrales del siglo XX*, 1ª reimp., México, UNAM/FCE, 1997, pp. 191-195.

<sup>5</sup> Sobre esto, Jesús Ballesteros comenta: “Esta exigencia de una sociedad abierta vuelve a aparecer especialmente urgente en nuestra época, en que las posibilidades destructivas de los Estados se han transformado y ampliado de modo notable, tanto para aherrojar las conciencias –negando la libertad en el interior de los mismos– como para destruir los cuerpos– afirmando la guerra en el exterior”, Jesús Ballesteros, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 116.

<sup>6</sup> Pues “la cultura jurídica moderna [...] está ampliamente dominada por aquella variante ingenua del positivismo jurídico que define el derecho como el conjunto de las leyes emanadas de un legislador soberano, es decir, el derecho se concibe como una entidad que los juristas encuentran establecida de antemano”. Giovanni Tarello, *Cultura jurídica y política del derecho*, México, FCE, 1995, p. 16.

Sobre la concepción del término “derecho”, consideramos que el significado conocido se da como consecuencia natural de la carga teórica que solemos otorgarle en el lenguaje común. Usualmente escuchamos frases como “exigir ‘X’ es su *derecho*”, y se usa el concepto *derecho* para expresar no solamente lo que es razonable, sino también lo que es justo. Lo ocupamos como una máxima; por ejemplo, al decir: “siempre se debe actuar *conforme a derecho*”, se da una atribución de legitimidad a nuestras acciones, atribuyéndole al derecho certeza. Incluso, la frase “se levantó con *el pie derecho*”, en la que esta palabra se asocia popularmente con lo azarosamente “bueno”. Pero, también ocupamos esta palabra como facultad para exigir lo legítimamente establecido o incluso como una acción que se tiene sobre algo y más controversialmente sobre alguien, entre otras acepciones.

Entonces, hablar del “Derecho” se vuelve un paradigma que no se apela, que no se discute más porque se establece en el lenguaje común, pero también en el ámbito de los “especialistas” del Derecho;<sup>7</sup> es en este sobreentendido en el que consideramos que recae la excusa de aceptar el derecho como algo dado.

Debemos partir explicando que, para una visión crítica al abordar la problemática de los derechos humanos, es fundamental aceptar que el concepto “derecho” no es sinónimo de “establecimiento de lo justo”, defendiendo que un derecho positivo que forma parte del *ser* en la norma, no necesariamente se ajusta a lo que *debe ser* en el ideal.<sup>8</sup> Es decir, no por ser un derecho establecido y legitimado en instituciones, es un

---

<sup>7</sup> “Dentro de este universo conceptual, el término ‘derecho’, igual que el término ‘norma,’ se usa para referirse a aquello que es objeto, no producto de interpretación”. *Idem*.

<sup>8</sup> Sobre esto, González Amuchástegui menciona: “Estoy asumiendo que es perfectamente razonable – desde un punto de vista conceptual- admitir la existencia de un Derecho injusto [...] En definitiva, estoy proponiendo la necesidad de diferenciar con claridad entre dos mundos, el mundo del ser, y el mundo del deber ser”. Jesús González Amuchástegui, *Autonomía dignidad y ciudadanía: una teoría de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004, p. 54.

derecho que cumple con las facultades de justicia y de razón que idealmente debería tener.<sup>9</sup> Entonces, consideramos que para una participación democrática y abierta en la construcción de los derechos humanos es indispensable que cualquier persona pueda comprender que éstos, al positivarse, no son inapelablemente válidos, sino que son una guía sujeta a interpretación, la cual nace de la necesidad en la sociedad.<sup>10</sup>

Pues bien, el universo jurídico es tan amplio y con tantos matices que podríamos hablar sobre cientos de temas relacionados con el concepto de derecho; pero, abordaremos el aspecto imprescindible para nuestro tema referente al análisis de cómo pasamos de la noción de derecho a su institucionalidad. Lo creemos así conveniente porque el Derecho, como lo conocemos ahora, usa signos concretos para regular la realidad; sin embargo, esto no quiere decir que no exista un marco inmaterial anterior a los reglamentos y de no comprender el Derecho en estas dos dimensiones no se estará comprendiendo su esencia en su totalidad.<sup>11</sup>

La consecuencia de no comprender el Derecho en su parte sensible y solamente ensoberbecerse en los reglamentos y las normas es que, con más frecuencia de lo que desearíamos, el jurista aprende a manejar éstas —que son la parte material—, y hace ver al Derecho como una empresa autoritaria y alejada de la vida cotidiana del hombre común.<sup>12</sup> Consecuentemente, el Derecho se vuelve ajeno al ciudadano común y provoca que el teórico se separe de la realidad que lo envuelve.

---

<sup>9</sup> Ello también tiene que ver con su conexión epistemológica, como lo menciona Ballesteros: "resulta de extraordinario interés destacar la conexión epistemológica entre la palabra derecho y orden. En efecto la expresión latina *ordo* es la traducción de la griega *orthós* que significa precisamente 'recto', 'derecho'. Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 92.

<sup>10</sup> "El derecho no es objeto sino fruto de la interpretación [...] es una variable dependiente no sólo y no tanto de la legislación, sino sobre todo de la actividad doctrinal y jurisdiccional". Giovanni Tarello, *op. cit.*, p. 16.

<sup>11</sup> "Esta inmaterialidad le concede una dimensión misteriosa para el hombre corriente y de ahí procede el primero de los motivos que hacen que el Derecho aparezca rodeado por una tupida red de incomprensiones". Paolo Grossi, *La primera lección de derecho*, trad. Clara Álvarez Alonso, Madrid, Ediciones jurídicas y sociales, 2006, p. 17 (Politopías, 9).

<sup>12</sup> "Para el hombre de la calle, el Derecho se convierte en una realidad hostil, extraña y enormemente distante de sí y de su vida [...] se corre el riesgo de una separación entre el Derecho y la sociedad". *Ibidem*, p. 18.

Podemos decir que existen razones históricas para estos malentendidos e incomprendiones, pues, en el transcurso de la Edad Moderna, el poder político se convirtió en una entidad totalizadora que controla todas las manifestaciones sociales; a este organismo se le llamó “Estado”,<sup>13</sup> el cual reconoció el Derecho como un pilar de su estructura. Al terminar el Antiguo Régimen (terminado en Francia antes de la revolución en 1789), la dimensión jurídica pasó a ser pleno monopolio del Estado; fue así como la Ley<sup>14</sup> se convirtió en el único instrumento productor de Derecho merecedor de validez.

Es así cómo, a través de estos dos siglos, el Derecho ha sido sometido a una operación reductora y su sustancia se ha violentado al desplazarlo de la sociedad, la que ha deformado su imagen en la conciencia colectiva.<sup>15</sup> A partir de ello, podemos decir que un Derecho justo y razonado no está necesariamente asociado con instituciones políticas o más específicamente con las reglas establecidas en un Estado, pero depende necesariamente de la compleja dinámica en la que se articula la sociedad, la cual, en un territorio democrático, tendría la posibilidad de gestionar hasta llegar a posicionar este Derecho en la norma.

Con lo anterior, podemos ir comprendiendo el tipo de Derecho al que se hace referencia en una teoría a disposición de los seres humanos en el ámbito internacional, ya que, “en una naturaleza fenoménica carente de hombre no existe espacio para el Derecho”,<sup>16</sup> y mucho menos para los derechos humanos. Es así como notamos que el Derecho no está en el universo de las ideas abstractas esperando ser

---

<sup>13</sup> Para Grossi, el Estado, aunque sea democrático, siempre es un aparato de poder, una organización autoritaria y una forja de mandatos, donde el Derecho esta obviamente predeterminado.

<sup>14</sup> “Como expresión de la voluntad del soberano que se identifica axiomáticamente con la expresión de la voluntad general. Al respecto el autor menciona que la ley se ha arrastrado hasta hoy mismo sostenida, por un lado, por la astuta estrategia del poder político [...] y por el otro por la molición intelectual de los mismos juristas”. Paolo Grossi, *op. cit.*, p. 19.

<sup>15</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 18-30.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.22.

recuperado por alguien, sino que está en la historia pasada, actual y la que se hará con el tiempo, la que con grandes esfuerzos han construido los hombres y que no ha sido escrita por una cultura determinada, sino que está inserta en una realidad plural.<sup>17</sup>

Este tipo de Derecho es también el que tiene que ver con el hacer en el mundo, ya que creemos que para ser un Derecho con el poder de incidir en el individuo de todo el orbe debe tener un orden jurídico de la praxis humana y ser útil en cualquier encuentro entre distintos marcos interpretativos.<sup>18</sup> Entonces, la posición que creemos debe tener este Derecho no estaría dividida por corrientes teóricas —llámese natural o positiva— sino que la realidad dinámica y plural no da espacio para tal división y creemos que, independientemente de las honrosas y claras vías por las que dichas teorías nos hacen reflexionar, existe una realidad que no puede ser encajonada en una sola óptica sobre *lo verdadero*.<sup>19</sup>

## 10

En resumen, el Derecho a defender en las teorías de los derechos humanos es el que contempla al ser humano en su concepción holística, es decir, que contempla un ser humano con una identidad social y con conciencia individual en el plano de una ética amplia y no una ética neoliberal, en la cual sólo importan los hombres por la producción que generan en las relaciones de poder; ya que, de ser así, caeríamos en lo que Ballesteros llama el “mundo de lo inauténtico”;<sup>20</sup> por lo tanto, para ir por el camino de la moral genuina, es necesario que el Derecho prescriba la no discriminación y la no violencia hacia identidades culturales diferentes a la nuestra.

---

<sup>17</sup> Pues “el referente necesario del Derecho es únicamente la sociedad, la sociedad como realidad compleja articuladísima y con la posibilidad de que cada una de sus articulaciones produzca Derecho”. *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> Es importante aclarar que el Derecho se da en la sociedad, pero no por ello todas las manifestaciones sociales son jurídicas, ya que existe un claro límite entre los estudios jurídicos y los sociológicos.

<sup>19</sup> “No hay por tanto dos órdenes jurídicos –el natural y el positivo–, sino exclusivamente un único orden. De ahí que las notas señaladas como rasgos de lo jurídico [...] sean rasgos que afectan a la totalidad de dicho orden; sin embargo, dentro de ese único orden jurídico cabe distinguir la raíz y el tronco, lo implícito y lo explícito, lo originario y permanentemente y lo derivado y contingente, lo natural y lo positivo, lo dado y lo puesto”. Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 107.

<sup>20</sup> Para Ballesteros, es rechazable la concepción de una ética positivista: “este carácter cerrado de los usos y costumbres, derivado de su procedencia del pequeño grupo, tiende a marginar a los extraños”. *Ibidem*, p. 94.

Por ello, los derechos humanos serán, como lo menciona también este autor, “un medio de la adecuada convivencia entre los hombres”.<sup>21</sup>

Entonces, la principal función que tiene el Derecho es la de poner las reglas del juego en la dinámica social, pero sin olvidarse del ser humano, de sus necesidades y de sus aspiraciones tanto en el imaginario colectivo como en su vida individual;<sup>22</sup> en cuanto a los derechos humanos se refiere, este ordenamiento debe aplicarse respetando las diferencias entre los sujetos, superando las particularidades que los hacen diferentes y conservando el deseo de una vida digna, aunque este derecho no sea del todo cómodo y agradable.

## 11

Si concebimos al Derecho como un orden necesario para la vida en sociedad, y no como un mandato autoritario, podrá tener una mayor eficacia al tratar de ser aceptado por las distintas concepciones de vida libre. Por lo tanto, el Derecho de los derechos humanos debe ser conservado, observado y negociado por todas las personas que participan de él, para evitar deformarlo en aquel espacio al que sólo tiene acceso el jurista que comprende el complejo funcionamiento y lenguaje de un orden jurídico internacional al parecer único y absoluto.<sup>23</sup> Es así como el Derecho debe estar asociado a la tradición y ser dependiente de la acción de los humanos en el mundo, ya que se genera a partir de las representaciones y construcciones simbólicas de la vida en sociedad, por lo tanto, debe entenderse tan dinámico como la misma construcción de la historia.<sup>24</sup>

El Derecho que aquí nos interesa estudiar es el que tiene una concepción que cubre la misión de dar a cada cual lo suyo y de no dañar a otro, esto *a partir de la*

---

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, p. 129.

<sup>22</sup> “El Derecho organiza lo social, pone orden en la desordenada reyerta que bulle en el seno de la sociedad, y es antes que nada, ordenamiento”. Paolo Grossi, *op. cit.*, p. 25.

<sup>23</sup> “El derecho no es mandato de una manera inmediata y directa, pues emana de ese mundo objetivo de posiciones, relaciones y coordinaciones encerrado en sí mismo por unos valores”. *Ibidem*, p. 31.

<sup>24</sup> “Jamás es el Derecho una nube que se desplaza sobre un paisaje histórico. Es el paisaje mismo o, si se quiere su componente típico y fundamental. Esta es la razón por la que debe saldar cuentas con tiempos y espacios muy diversos que, a su vez, tendrán diversas manifestaciones en conformidad a las diversas exigencias de los climas históricos en los que se sumerge”. *Ibidem*, p. 43.

valoración positiva de la solidaridad que excluye el afán de lucro, y de la universalidad, que excluye el narcisismo colectivo;<sup>25</sup> por ello, debemos describir la esencia de los derechos humanos en una concepción más amplia que la difundida institucionalmente, con fines contrarios a los aquí establecidos.

## LOS DERECHOS HUMANOS COMO CONCEPTO

### 12

La idea de los derechos humanos como un derecho universal no es propia del siglo que acaba de transcurrir; es anterior al mundo moderno. Existen ya diversas teorías sobre su origen; Ballesteros, por ejemplo, lo encuentra en el estoicismo medio, principalmente en la obra de Panecio de Rodas, donde se encuentra *por primera vez la conciencia de igualdad de los hombres y la necesidad de un idéntico respeto a todos ellos*.<sup>26</sup>

### 13

Buergenthal, por otra parte, encuentra sus antecedentes históricos en las instituciones de legislación internacional *tradicional*,<sup>27</sup> anterior a la segunda Guerra Mundial, basada en la *intervención humanitaria*,<sup>28</sup> la responsabilidad del Estado por prejuicios a extranjeros,<sup>29</sup> el sistema de Mandatos<sup>30</sup> y el de Minorías<sup>31</sup> de la Liga de las Naciones,<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> Cfr. Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 146.

<sup>26</sup> El autor continúa diciendo: "esta dimensión será conocida con el nombre de *humanitas* y pasará al pensamiento de Cicerón en su libro *De Legibus*". *Ibidem*, p. 112.

<sup>27</sup> Dicha legislación "se definía como la ley que gobernaba los Estado-nación exclusivamente [...] la definición tradicional se amplió algún tiempo después de la Primera Guerra Mundial para que abarcara a diversas organizaciones inter-gubernamentales de reciente creación [...] No se creía que los seres humanos a nivel individual tuvieran derechos legales". Thomas Buergenthal, *Derechos Humanos Internacionales*, México, Gernika, 1996, p. 32.

<sup>28</sup> Ésta: "reconocía como legítimo que uno o más Estados hiciera uso de la fuerza para detener el maltrato que un Estado infringiera a sus propios ciudadanos cuando esa conducta fuese tan brutal y a tan gran escala que sacudiera la conciencia de la comunidad de las naciones. [...] Esta doctrina [...] sirvió como pretexto para invadir países más débiles". *Ibidem*, p. 33.

<sup>29</sup> "La ficción de derecho de que el perjuicio sufrido en el extranjero era un perjuicio del Estado, cuya nacionalidad poseía el ciudadano, preservó la idea de que sólo los Estados estaban sujetos al Derecho internacional". *Ibidem*, p. 41.

y, siguiendo al autor, el primer tratado de derechos humanos se localiza en el siglo XIX con la firma de tratados que proscribían el comercio de esclavos, y de acuerdos internacionales que protegían a las minorías cristianas en el imperio Otomano.<sup>33</sup>

Pero hasta este momento, los derechos humanos no se concebían como derechos fundamentales para los individuos en la norma internacional, sino que fue hasta la creación de las Naciones Unidas cuando existió una integración mucho más enriquecida de las teorías de la justicia que aportaron justificaciones para crear una versión de los derechos humanos y posteriormente plasmar algunas de estas ideas en lo que hoy conocemos por Declaración Universal de los Derechos Humanos.

#### 14

Lo que nos ocupa entonces no es hacer una rebuscada historia de los derechos humanos para encontrar su justificación en el mundo actual, sino darle una reivindicación ética a la DUDH, a través de la búsqueda de las características sociales y jurídicas que tiene en un mundo cada vez más conectado. Dentro de esta justificación ética, tampoco pretendemos encontrar la verdad filosófica que dé validez a esta reivindicación hallando un valor de certeza irrefutable al estilo metafísico cartesiano, ya que, a diferencia de lo que ocurre con los *principios metafísicos* que pueden valer en cualquier situación, los *principios éticos y jurídicos* presuponen determinadas condiciones.<sup>34</sup> Luego entonces, tal sentido ético estará delimitado por un marco jurídico sustentado en justificaciones razonables.

---

<sup>30</sup> “Esta disposición se aplicaba sólo a las excolonias de los Estados que habían perdido la Primera Guerra Mundial. Ésta transformaba las colonias en Mandatos de la Liga a fin de ser administrados como tales por las potencias victoriosas”. *Ibidem*, p. 36.

<sup>31</sup> El primer tratado que estableció este régimen de protección fue el Tratado entre los Aliados Principales y Potencias Asociadas y Polonia, firmado en Versalles el 29 de junio de 1919. *Cfr. ibidem*, p. 38.

<sup>32</sup> El Pacto de la Liga de las Naciones, aquel tratado que en 1920 fundó la Liga y fue su constitución, no contenía disposiciones generales que abordaran los Derechos Humanos. *Cfr. ibidem*, p. 36.

<sup>33</sup> *Cfr. ibidem*, p. 35.

<sup>34</sup> Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 105.

Cabe aclarar que la discusión sobre la fundamentación de los derechos humanos continúa, pues es una teoría de reciente y extraordinaria difusión; por ello, explicamos que los derechos humanos son una vertiente de las teorías de justicia, y dentro de la teoría de los derechos humanos existen diferentes posturas, entre ellas, la liberal conservadora y las socialistas liberales;<sup>35</sup> pero, todas ellas, hasta donde hemos podido detectar, tienen cuatro puntos en común:

- i) Los individuos son concebidos como agentes morales racionales. En este sentido, las teorías de los derechos humanos siempre apelan a la *dignidad*<sup>36</sup> de los humanos, llamándolos “agentes autónomos”,<sup>37</sup> los cuales tienen dos características: por un lado, sentido de la justicia y, por otro, capacidad para decidir sobre sus planes de vida; en este sentido, no son los fines ni los valores, sino la capacidad de elegirlos la que los hace igualmente dignos.<sup>38</sup> Es decir, los seres humanos son autónomos; sin embargo, si la teoría de los derechos humanos contempla a los individuos como autónomos, el Derecho debe dar matices a esta teoría echando mano de la prudencia;<sup>39</sup>
- ii) los individuos son la unidad moral básica y los titulares de los bienes básicos. En este sentido, Jesús González refiere *que el individuo es la fuente de la moralidad, de los valores y principios morales, es él —intersubjetivamente, dialógicamente— la suprema instancia moral, el creador de los criterios de evaluación moral*.<sup>40</sup> Esto tendrá dos consecuencias: la primera es que serán

---

<sup>35</sup> Cfr. Jesús González Amuchiastegui, *op. cit.*, p. 105.

<sup>36</sup> La dignidad “es la singularidad e irrepetibilidad de todos y cada uno de los seres humanos [...] y que les hará poseedores de características intrínsecamente valiosas y por ello titulares del derecho”. *Ibidem*, p. 112.

<sup>37</sup> “La consideración de los individuos como agentes autónomos implica necesariamente concebirles de manera independiente de sus experiencias, pues de lo contrario formarían parte del flujo causal al que pertenecen éstas”. *Ibidem*, p. 121.

<sup>38</sup> Cfr. *idem*.

<sup>39</sup> Al respecto, Ballesteros menciona: “la fronesis es la encargada de encontrar la verdad práctica, la regla y la excepción. Es ella por lo tanto la que permite superar a un tiempo toda visión utópica y ucrónica del derecho, sin caer por ello en el escepticismo o el relativismo”. Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 105.

<sup>40</sup> Cfr. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 142.

derechos de titularidad individual, es decir, las colectividades no tendrán este tipo particular de derecho; por ello, son *derechos humanos*.<sup>41</sup> La segunda tiene que ver con el carácter distributivo de las teorías de la justicia basadas en derechos (y es que no se trata de saber cuánta riqueza o nivel de bienestar tiene un pueblo o un país, sino saber cómo están distribuidas esas características entre los individuos);<sup>42</sup>

- iii) todos los individuos deben ser tratados como iguales, toda vez que defienden su igual valor como agentes morales; es decir, “si una teoría de la justicia no es igualitaria, no puede ser considerada una teoría de los derechos humanos”.<sup>43</sup> Consideramos que la igualdad de los seres humanos se relaciona con la semejanza primera que existe entre los hombres como una misma materia, ya que sería bastante complejo encontrar la igualdad en las diferenciaciones que van haciendo a cada ser humano según sus costumbres,<sup>44</sup> y
- iv) su ámbito de validez es universal. Esto en el sentido de plantear un paradigma moral universal en el que todos quieran participar en la creación y disfrute de los derechos humanos<sup>45</sup> (en la parte final de este apartado, nos detendremos a explicar este punto).

Vistas estas amplias características, podemos entender con más claridad que los derechos humanos como teoría no se ajustan a un solo modelo, sino que han sido trabajados por diferentes corrientes bajo diferentes interpretaciones; pero siempre respondiendo a los cuatro principios antes mencionados.

---

<sup>41</sup> Cabe destacar que cada enfoque teórico sobre los derechos humanos tendrá sus propias características para abordar el individualismo, lo anterior quiere decir que no por ello gran parte de las teorías sobre Derechos Humanos hacen referencia a un individualismo ético, las cuales le dan un lugar específico a la comunidad. *Cfr. ibidem*, pp. 139-143.

<sup>42</sup> En este sentido, “lo que quiere el teórico de los derechos humanos es que los individuos —todos los individuos— disfruten de los bienes básicos para poder llevar a cabo un proyecto de vida autónomo”, *ibidem*, p. 146.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>44</sup> “Esta idea de igualdad se relaciona directísimamente con la posibilidad idéntica de los hombres de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto”. Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 113.

<sup>45</sup> *Cfr.* Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 260.

Es así como podemos aclarar —y esto es primordial para comprender esta investigación en su totalidad— que los derechos humanos (como parte de una teoría de la justicia) no existen debido a que haya ordenamientos jurídicos insertos en un Derecho positivo internacional, sino, más bien, el conocimiento e implementación del Derecho positivo en materia de derechos humanos es resultado de los derechos que tienen, de hecho, todas las personas que conviven en una sociedad.

Ahora bien, necesitamos hacer una distinción conceptual entre *derechos fundamentales* y *derechos humanos*: los primeros son aquéllos inscritos en una norma positiva que se ve regulada por instituciones políticas (por ejemplo, los derechos humanos y sus garantías estipuladas en la constitución política de nuestro país); mientras que la definición de derechos humanos, al menos para los fines de este trabajo, será aquella que responde al universo ético, es decir, a los que son intrínsecos al hombre y son estudiados principalmente por la filosofía del derecho.

Este trabajo de justificación ética, como ya lo veíamos, debe ser dinámico; en él no se conciben reglas inamovibles, sino que entiende la concepción plural de la humanidad en un mundo cambiante,<sup>46</sup> donde estos derechos requieren adaptarse sin desistir nunca del objetivo de paz y respeto que se ha planteado para esta teoría. Entendemos, por ende, que no hay definiciones absolutas sobre el concepto de derechos humanos, pero es útil mencionar cómo funcionará dicha definición para los fines de este trabajo.

Para nuestra investigación, rescatamos la definición de González Amuchástegui, quien define los derechos humanos como “una determinada propuesta ideal de ordenación

---

<sup>46</sup> Al respecto, Ballesteros menciona: “la permanencia de la voluntad, propia de la actividad ética, está patente igualmente en la experiencia del orden jurídico”. Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 99.

social que ofrece respuestas a las principales cuestiones relacionadas con la vida humana en sociedad";<sup>47</sup> es decir, no hay una sola forma de construir los derechos humanos, sino, más bien, existen mejores aproximaciones para un funcionamiento óptimo de esta propuesta en la realidad; asimismo, la negociación en derechos humanos será tan constante como la dinámica de la vida en sociedad, por lo tanto, no será siempre una propuesta única y absoluta sino mientras se acople con las formas de justicia<sup>48</sup> pactadas en el tiempo y el espacio de diferentes momentos en la historia humana. Siguiendo con la definición de González Amuchástegui, más adelante explica: "son derechos que los seres humanos tienen atribuidos a un sistema normativo ideal (moral) construido por las teorías de los derechos humanos".<sup>49</sup> Es decir, son el resultado de la elección de los mejores mecanismos para el funcionamiento de los derechos humanos dentro de dicha teoría.

## 20

Ahora bien, sería ideal que se adecuaran derechos positivos que tracen los límites de la acción individual o colectiva en el mundo y que condicionen las prácticas de cada Estado para generar una red de justicia que proteja la dignidad del ser humano por sobre todos los demás intereses basados en el sistema normativo ideal. En este sentido, podemos decir que los derechos humanos son intrínsecos al hombre, pero no a las normas que los regulan, y los Estados deben apearse a ellos para su respeto y garantía, ya que, en la actualidad, esos derechos, en muchos casos, no han sido reconocidos.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 55.

<sup>48</sup> Sobre este punto, Villoro critica: "las teorías más en boga para fundamentar la justicia salen a partir de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales, que se relacionan entre sí, en términos que producen los rasgos que tendría una democracia bien ordenada [...] en nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyente de todos los sujetos". Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010, p. 15.

<sup>49</sup> Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 56.

<sup>50</sup> En este sentido, González Amuchástegui, señala: "Afirmar que los seres humanos tienen derechos humanos significa no que los seres humanos tienen reconocidos en un ordenamiento jurídico-positivado determinados derechos, ni que éstos están plenamente protegidos y garantizados por los diferentes operadores jurídicos, ni siquiera que los seres humanos disfrutan de los mismos, sino que en un sistema normativo ideal —que se considera en buena lógica plenamente justificado— los individuos

Por lo anterior, nos interesa la complementación que más adelante González Amuchástegui hace a esta definición, al decir que son aquellos derechos que las normas fundamentales de los sistemas morales propuestos por las teorías de los derechos humanos reconocen a los seres humanos.<sup>51</sup> Es decir, los derechos humanos existen sobre cualquier norma positiva, pero no sobreviven en el abstracto, sino que se encuentran en los sistemas morales de teorías que los estudian.

Luego entonces, se comprenderá que en esta investigación sobre los derechos humanos no se pretende mostrar la forma en la que se deben regir en la vida práctica los sujetos de una comunidad, ni cuáles deben ser las formas de comportamiento del Estado,<sup>52</sup> ya que implementar una forma de vida *verdadera* sería una imposición intransigente en manifestaciones y tradiciones culturales, tanto o más antiguas que la concepción del Derecho en el mundo occidental.

Lo que nos interesa en este trabajo es generar, en materia de diversidad cultural, aportaciones valiosas para la *reconcepción* de los derechos fundamentales, los cuales, hasta ahora, han imperado como parte de los trabajos de la ONU, siguiendo siempre los cuatro principios descritos anteriormente, para no desviarnos de esta corriente teórica, recalcando que los derechos humanos no son una verdad que por evolución llegarán a la perfección, sino que son los seres humanos quienes tienen en las manos las posibilidades de mejorar las condiciones de tales derechos.<sup>53</sup>

---

cuentan con esos Derechos Humanos [...] es un error identificar los Derechos Humanos con los derechos legales, jurídicos o positivados". *Idem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>52</sup> Esto debido a que "las teorías de los Derechos Humanos, por un lado no se van a preocupar de elaborar una teoría de la vida buena ni un determinado modelo de individuo virtuoso [...] y por otro lado van a rechazar la restricción obsesiva de la reflexión sobre la justicia al ámbito estrictamente jurídico". *Ibidem*, pp. 37-62.

<sup>53</sup> Estamos de acuerdo con la declaración de González Amuchástegui: "la estrategia que estoy defendiendo descansa precisamente en la necesidad de garantizar permanentemente la posibilidad de crítica a los acuerdos que se hayan alcanzado, aunque haya podido presuponerse en algún momento

Si comenzamos a mirar los derechos humanos desde esta óptica, comprenderemos que es al estudio transdisciplinario<sup>54</sup> del Derecho al que debemos acercarnos al querer trabajar el espíritu dialéctico generado entre el Derecho y las diferentes concepciones de justicia para cualquier tradición, ya que en incontables casos, no contemplan como parte de su cosmovisión la estructura del derecho positivo, el cual ha sido impuesto, en algunas ocasiones, con repercusiones inhumanas.<sup>55</sup>

Para esta justificación, hacemos nuestras las palabras de Ballesteros: “el tema ontológico del derecho requiere a su vez la superación del positivismo en su otra dimensión más estrictamente jurídica, aquélla que reduce el derecho al ordenamiento jurídico estatal, ya que difícilmente puede ser planteando el tema del origen del derecho como realidad autónoma, si a éste se le niega toda independencia respecto a la realidad del poder político”.<sup>56</sup>

Es con estas consideraciones como podemos defender que en el debate de los derechos humanos instaurados en el marco jurídico internacional no sólo deben participar especialistas en derechos positivos, ya que los derechos humanos deben ser compatibles con las concepciones de justicia que cada sociedad convenga dentro de sus marcos conceptuales.

---

que dichos acuerdos eran acreedores de ser asumidos por todos los participantes en el diálogo conducente a fijar consensuadamente un sistema de moralidad crítica o ideal”. *Ibidem*, p. 79.

<sup>54</sup> Tratamos de hacer notar que *no* es el estudio del Derecho “natural”, incluso no sólo tiene que ver con el universo político, ya que, de ser así, la aplicación de los derechos humanos sólo se podría dar en contextos similares al nuestro y dejaría de ser plural. Estamos diciendo que se necesita incluso conocer nuevos marcos conceptuales que amplíen nuestra concepción de justicia y nos permitan reflexionar sobre nuestros pasos.

<sup>55</sup> “El derecho positivo ha sido reducido a ser espejo de fanatismos racistas y religiosos, de nacionalismos políticos, de tiranías repugnantes o, en el mejor de los casos, de legisladores miopes o partidistas”. Paolo Grossi, *op. cit.*, p. 74.

<sup>56</sup> Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 91.

Ya hemos visto el concepto de derechos humanos del que partiremos en dicha investigación, así como sus elementos básicos. En este apartado contemplaremos las características mínimas para que tales derechos funcionen como un ideal de ordenación social a nivel global. Aquí, revisaremos algunos presupuestos primordiales, entre los que destacan los aspectos universal y el inalienable, enmarcando el sentido que tienen y delimitando sus facultades, ya que, en muchos casos, estas características son usadas por ciertos individuos con tintes indiscriminados que “justifican” acciones dañinas hacia otros seres humanos. Por ejemplo, cuando escuchamos que en nombre de la universalidad de los derechos humanos algún jefe de Estado decide ejercer acciones que transgreden ciertas prácticas culturales sin dar oportunidad al diálogo.<sup>57</sup>

*Son universalizables*

En principio, defendemos que la universalidad en derechos humanos es necesaria, pero cabe la importancia de hacer algunas aclaraciones. La primera pregunta a resolver será: son universales, ¿para quién?, pues bien, si los derechos humanos son una teoría generada por seres humanos para seres humanos en todo el mundo,<sup>58</sup> la exclusión de alguna comunidad o persona a ultranza sería inconcebible y, en este sentido, sería obvio aceptar su universalidad. Empero, para que fueran concebidos de esta forma hemos detectado que son necesarias al menos tres cosas:

---

<sup>57</sup> Como, por ejemplo, la guerra de Estados Unidos en contra de Irak.

<sup>58</sup> Al respecto, González Amuchástegui señala: “Estamos reivindicando el protagonismo de los seres humanos en la creación de los Derechos Humanos, estamos diciendo que son los seres humanos los que han inventado los Derechos Humanos”. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 62.

i) Primero, es necesario dar por hecho que existe una moral universal que reclama a los seres humanos como titulares de esos derechos.<sup>59</sup> Es decir, para poder imponer la idea de derechos humanos a todos, todos deben estar de acuerdo con la necesidad de regular las relaciones interculturales para mantener la paz y vivir en la armonía del respeto mutuo.

Esta consideración será más real si tomamos en cuenta que no son solamente los individuos quienes exigen estos derechos, sino comunidades culturales que pretenden dignidad, respeto y autonomía hacia las formas de vida en las cuales han decidido estar.<sup>60</sup> Lo decimos así, porque a veces el discurso neoliberal utiliza la individualidad de los derechos humanos para justificar su falta de responsabilidad y la acumulación de riqueza que genera contaminación de una forma indiscriminada, apelando a que aquel sujeto que desee puede acceder a los “beneficios” que ellos han alcanzado —repetimos— sin responsabilizarse de las consecuencias que han traído sus prácticas, las cuales no sólo afectan a ellos, sino a las comunidades que, de buenas a primeras, tienen que cambiar su forma de vida por la necesidad de acoplarse a ciertos estatutos para sobrevivir en condiciones deplorables.

---

<sup>59</sup> González Amuchástegui escribe: “...asumir que los Derechos Humanos son universales significa reconocer que las moralidades sociales existentes no constituyen un obstáculo insalvable para la construcción de un estándar moral de validez universal que descansa en la idea de que los seres humanos son titulares de derechos [...] los Derechos Humanos son universales en un doble sentido, por un lado, constituyen un paradigma moral válido en todo el mundo, y por el otro, reconocen a todos los seres humanos su condición de sujetos de esos sistemas normativos morales de validez universal”. *Ibidem*, pp. 367 y 368.

<sup>60</sup> Pues, como lo afirma Villoro, “cualquier cultura, por singular que sea, cumple varias funciones; expresa emociones, deseos, modos de sentir el mundo; toda cultura también señala valores, permite preferencias y elección de fines, da sentido a actitudes y comportamientos; al hacerla presta unidad a un grupo, integra a las personas en un todo colectivo; toda cultura por último determina criterios para la elección de los medios adecuados para realizar esos fines y valores”. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 139.

Si los seres humanos quedan reducidos únicamente a su mera dimensión de útil económico, de objeto de dominación política o sexual tanto en la forma de hacer teoría como en la de abordar los estudios sobre derechos, aquéllos que no resulten efectivos para comprobar teorías o instaurar políticas estatales serán automáticamente marginados. Asimismo, el autor continúa diciendo: “Esto es lo que ha pasado en la Antigüedad y en la Edad Moderna [...] con las minorías étnicas”.<sup>61</sup>

Con esto, queremos decir que no son *algunos* individuos los que quieren mejores condiciones de vida, sino *pueblos enteros* que no tienen por qué ser obligados a cambiar los usos y costumbres que les dan identidad para acceder a una mejor calidad de vida. No estamos descartando el derecho que tiene cada individuo de cierta comunidad a elegir si quiere o no participar de las prácticas que se han establecido en el lugar donde radica (de lo que hablaremos más adelante, cuando abordemos el tema de derechos individuales y colectivos).

Ballesteros menciona que la universalidad deriva del respeto al otro, en todo caso, viniendo de la vieja idea de *humanitas*, que reaparece con Kant en su conocida postura de incluir al hombre siempre como fin y nunca como medio, y menciona que esto supone que “el derecho no puede alcanzar el nivel de la caridad, de la donación de sí mismo y el perdón”;<sup>62</sup> sin embargo, para el autor, este derecho impide todo intento de marginación o exclusión.<sup>63</sup> Siguiendo con Ballesteros, esta protección a nivel universal sobre los derechos universales impone necesariamente dos elementos: primero, la erradicación de la discriminación en lo que se refiere al mismo valor entre

---

<sup>61</sup> Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 128.

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> El autor justifica esta idea argumentando que el derecho establece como principio la presunción de inocencia de todo individuo mientras no se compruebe lo contrario, en un juicio dotado de las condiciones mínimas de objetividad, así como para establecer la reciprocidad de derechos entre yo y el otro. *Cfr. ibidem*, p. 128.

seres humanos; la segunda tiene que ver con abatir la violencia para dominar a su congéneres.<sup>64</sup>

26

De esta manera, los derechos humanos tienen razones suficientes para ser pactados por aquellas comunidades que están menos relacionadas con las que han logrado acordar la necesidad de responder a ellos. Consecuentemente, la tarea que tiene el Derecho de esta naturaleza es tomar en cuenta la existencia de las características típicas, las cuales tienen réplicas incluso fuera de los límites de una determinada época o cultura.<sup>65</sup> Es decir, hay que atender las estructuras básicas en la naturaleza humana y generar, con la interpretación del derecho, una mediación entre cada caso.

27

Consecuentemente, como segundo punto, señalamos que para lograr que los derechos humanos sean *universales*, se necesita que sean una abstracción que permita identificar aquellas necesidades que tienen todos los seres humanos,<sup>66</sup> No debemos olvidar que la característica de universal sólo se la podemos dar a este tipo de derechos, ya que son éstos los derechos núcleo (básicos) y no otros.

Si hablamos de los derechos básicos como aquéllos que pretenden ser derechos humanos, de éstos necesariamente se tendrían que derivar todos los demás derechos positivos de los Estados. Ahora bien, quedaría desechada la idea de que los derechos humanos han existido de una sola forma siempre y, por suerte de sentido común, se debe creer en ellos. En este sentido, estamos de acuerdo con Álvarez del Cubillo

---

<sup>64</sup> *Cfr. idem.*

<sup>65</sup> Por otro lado, González Amuchástegui menciona: “la universalidad exige [...] que la posición, situación, aspecto, estado de cosas, etc., que el sistema normativo considera un bien, sea universalizable, sea predicable de todos los seres humanos [...] por ello debemos diseñar los derechos en términos de gran abstracción”. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 371.

<sup>66</sup> *Cfr. idem.*

cuando apunta: “si su universalidad tiene que depender de que todas las personas a lo largo de los tiempos hayan creído en ellos, entonces está claro que no lo son”.<sup>67</sup>

Siguiendo con la idea del autor, podemos decir que son *universales* en tanto todos los creamos necesarios para una mejor convivencia en un mundo lleno de interacciones culturales; pero necesariamente respetando las diferentes formas de vida y sus manifestaciones, siempre y cuando cumplan también con los derechos humanos acordados.<sup>68</sup>

Podemos deducir, entonces, que son universales en tanto que todos gozan de ellos, pero también en tanto que todos tengan el derecho de ser representados para participar en la creación de tales derechos. Al hablar de representación, no sólo nos referimos a los encargados institucionales de los Estados, sino también a las organizaciones civiles que velan por la protección de dichos derechos.

## 28

Es aquí cuando la complejidad de la pluralidad comienza, como lo menciona Masaji Chiba, “nadie puede negar el valor esencial de los derechos humanos ni su aplicabilidad universal, pero de la misma forma, no puede ignorarse la complejidad de la aplicación de estos derechos en países que no tengan la misma idea de justicia”;<sup>69</sup> es decir, si la noción de derechos humanos que se quiere acordar es la propuesta de una cultura, tendrá que estar dispuesta a negociar con todas las demás civilizaciones.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Antonio Álvarez del Cubillo, “Los Derechos Humanos ¿universales?”, *Tiempos interesantes*, 14 de diciembre de 2006, Publicación seriada irregular, en: <http://tiempos-interesantes.blogspot.com/2006/12/los-derechos-humanos-son-universales.html> (consultado el 22 de junio del 2012).

<sup>68</sup> Podemos concebirlos, entonces, como universales en el sentido del progreso de la cultura humana como un todo; pero, una vez más, debemos recordar que es imposible valorar positiva o negativamente la evolución cultural al margen de nuestros propios valores culturalmente condicionados.

<sup>69</sup> Masaji Chiba, “Seeking for the Intermediate Variable of Human Rights”, *International Journal of Humanities and Peace*, vol. XVI, núm. 1, Arizona, 2000, p. 2.

<sup>70</sup> El autor, en este estricto sentido, se refiere a que los Derechos Humanos y la DUDH, son un producto respetable de la sabiduría occidental, mas no por eso resultan necesariamente compatible con la noción de derechos humanos que tengan otros pueblos. *Cfr. idem.*

Entonces, no podemos hablar de derechos humanos si no los consideramos universales en un sentido plural; es decir, son universales porque todas las formas de vida tienen cierta concepción de la justicia, que existe dentro de la vida cotidiana de los sujetos inmersos en sociedades; por otro lado, cualquier comunidad tiene derecho a negociar la forma de justicia que será impartida en el caso que le concierna; para eso, se necesita comprender el derecho, en los aspectos intangibles que nos muestra la comunidad que tenga frente a sus ojos.<sup>71</sup>

29

En resumen, podemos decir que los derechos humanos tienen razones suficientes para ser universales en los siguientes sentidos:

- i) En el sentido de que son para todos los seres humanos, siempre y cuando ninguna comunidad cultural se oponga a gozar de derechos fundamentales para regular la convivencia social. Esto incluiría que tampoco se oponga a que otra comunidad cultural goce de estos mismos derechos; y
- ii) En el sentido que estos derechos fundamentales puedan ser entendidos según el concepto de justicia que cada comunidad cultural presente. Dicho concepto debe ser negociable con cualquier otra noción de justicia que pueda ser perjudicada en determinado contacto intercultural.

Lo anterior quiere decir que si los derechos humanos son una teoría monista que protege sólo los intereses de ciertos mecanismos de poder, entonces no pueden declararse como universales, porque la idea de dar un carácter de universal a los derechos humanos es responsabilizar a los Estados para que cumplan con brindar a

---

<sup>71</sup> Pues, como señala Villoro, “el primer paso en el conocimiento de una cultura es comprenderla, tanto en los valores que comprende como en las formas de poder con que se ejerce. Quien comprende se abstiene de aceptar o rechazar. Quien comprende no hace acepción de personas o de situaciones. No juzga, se limita a entender”. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 142.

las distintas comunidades que regulan las capacidades necesarias para que éstas puedan tener una vida digna.

Es así como se podrá apelar siempre a que los derechos secundarios que se pacten en un Estado deben obedecer a los derechos humanos;<sup>72</sup> en caso contrario, las personas que se vean atacadas de alguna forma por los derechos secundarios podrán recurrir siempre a los derechos fundamentales.

### 30

El último sentido en el que tomamos la palabra “universalidad” es en lo referente al carácter cosmopolita; es decir, aquél en el que se quiere romper la línea imaginaria entre fronteras y se quiere formar parte de una misma humanidad.<sup>73</sup>

Ahora bien, no ignoramos que una de las mayores contradicciones que tiene esta característica en el establecimiento de los actuales derechos humanos se ubica en el tema de la ciudadanía (por ello, este tema será tratado en el apartado titulado “Retos y desafíos para la protección de la diversidad cultural hoy, en materia de derechos humanos”).

Así, nos encontramos la primera demanda que reclamaría una alternativa para los derechos humanos. Ésta tiene que ver con la forma como pueden ser universales, es decir, ser gozados por cualquier sistema de creencia, pero sin contradecir los principios ontológicos que sostienen a dichas comunidades. Ya que, como lo apunta Ballesteros, “el momento cultural recupera hoy su protagonismo [...] bajo el sentido de antinomicidad y de las más opuestas interpretaciones acerca de su sentido”.<sup>74</sup> De este asunto depende el sentido del hombre contemporáneo y su derecho.

---

<sup>72</sup> Coincidimos con Amuchástegui cuando escribe: “los derechos humanos constituyen el canon de justicia de los derechos positivos y, por tanto, el criterio de justificación de la crítica, desobediencia o rebelión frente a esos derechos. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 376.

<sup>73</sup> Ballesteros explica el carácter universal de los derechos humanos al mencionar: “en el fondo esta conciencia de universalidad esta igualmente presente en las generaciones más jóvenes, en cuanto que aborrecen el narcisismo colectivo, como origen de la guerra y aspiran a formar una sola tierra” Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 111.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 146.

Otra característica de la teoría de los derechos humanos es su carácter inalienable, y es que, como lo menciona González Amuchástegui, existen bienes de tanta importancia que poseen los seres humanos, que no es posible que se transfieran o se renuncie e ellos.<sup>75</sup>

Como hemos visto, los derechos humanos no pretenden generar una guía de acción en la vida práctica, ya que uno de sus primordiales objetivos es generar libertad. Sin embargo, no sustentan una libertad arbitraria, sino que disponen las reglas del juego en la convivencia entre comunidades diversas. Luego entonces, los derechos humanos deben alcanzar abstraerse a un nivel en el que el ejercicio de todos ellos, los cuales se han aceptado, se puedan ejercer de formas distintas, según la concepción cultural que cada sujeto presente.

La inalienabilidad tiene que ver entonces con la libertad de escoger, dentro de los derechos del individuo, cómo se quieren ejercer, pero no se tiene la libertad de desprenderse de ellos, ya que se entra en un pacto universal que traerá consigo el respeto mutuo. Como lo menciona Beuchot al citar la máxima jurídica *la necesidad engendra derecho*, es decir, lo que el hombre necesita en su vida cotidiana y que se relaciona con todos los demás hombres constituye objeto de uno de sus derechos naturales y primigenios.<sup>76</sup>

Si los derechos humanos pueden lograr lo anterior, sería ilógico entonces que sólo se quisieran respetar unos y se despreciaran otros, ya que en ese cúmulo de

---

<sup>75</sup> Cfr. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 383.

<sup>76</sup> "... sólo si se estudia, analiza e interpreta la naturaleza humana se podrá tipificar las exigencias y aspiraciones que tiene sus necesidades y deseos pues la máxima necesidad es la que surge de la esencia". Mauricio Beuchot, "Educación en Derechos Humanos: sus bases filosóficas", en Virginia Aspe Armella (coord.), *Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Filosofía política y Derechos Humanos en el México contemporáneo*, México, 2008, p. 183

derechos se está protegiendo la dignidad de los individuos, pues, como lo menciona Ballesteros, “la dignidad radical del hombre como algo previo a su pertenencia a cualesquiera grupos”;<sup>77</sup> por ello, también se descartarán derechos que aunque creamos positivos para nuestro sistema de creencias no se contemplen por no ser indispensables para otros.<sup>78</sup>

Es importante recordar que, en la teoría de los derechos humanos hay, por tanto, como lo nota Ballesteros, “frente a mi deber de cumplimiento de una obligación, un derecho a exigirla por parte de otras personas, y al mismo tiempo frente al deber de los otros de cumplimiento de una obligación, un derecho mío a exigirla de los otros”.<sup>79</sup> Más adelante, el autor resume esta idea: “el derecho aparece, por tanto, como el campo de la reciprocidad, de la identidad de derechos entre el yo y el otro”.<sup>80</sup>

### *Son indivisibles*

## 33

La ONU no cuenta con una definición de este principio de los derechos humanos y diversos autores tratan el punto con significados desiguales y contradictorios que oscilan entre la interdependencia y la unidad. Lo que la indivisibilidad refiere es la negación de cualquier jerarquización, separación o categorización que suponga priorizar a algunos derechos sobre otros. El principio apunta a que los Estados deben proteger los derechos en conjunto, sin destacar ninguno, pues todos ellos son igualmente importantes y de atención urgente e inmediata.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 111.

<sup>78</sup> Al respecto, González menciona: “las teorías de los Derechos Humanos asumen que la autonomía es un bien y por ello van a perseguir su disfrute universal y para ello van a perseguir garantizar a todos los individuos un conjunto de bienes básicos [...] cabe la posibilidad de que tengamos derechos que no “hemos solicitado” tener y cabe que no tengamos derechos que nos gustaría tener”. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 385.

<sup>79</sup> Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 101.

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> *Cfr.* Sandra Serrano y Luis Vázquez, “Los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad”, en M. Carbonell y P. Salazar (coords.), *La reforma Constitucional de Derechos Humanos: Un nuevo paradigma*, México, UNAM, 2011, pp. 135-165.

En primer lugar, la interdependencia refiere a que el disfrute de un derecho o grupo de derechos requiere la realización de otro u otros sin el cual o los cuales no es posible el goce del primero. Como ejemplo, tenemos el derecho a la salud, que supone que se disfruta del derecho a la alimentación como punto de partida básico, sin el cual no es posible atender el primero. La interdependencia comprende dos relaciones básicas: un derecho depende de otro(s) para existir, y un derecho o grupo de derechos son mutuamente dependientes para su realización. Lo anterior tiene relevancia en materia de políticas públicas, al obligar la atención de modo integral, no concibiendo ni tratando los derechos de modo aislado, sino vinculándolos en sus relaciones condicionantes. Además, la interdependencia supone que los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales comparten una misma naturaleza y sus obligaciones son igualmente exigibles.

El principio de indivisibilidad establece que para que un derecho pueda ser plenamente garantizado y disfrutado deben, a su vez, garantizarse y protegerse los demás derechos, pues la violación de uno impacta en el resto, independientemente de que tengan o no una relación directa de interdependencia. La trascendencia fundamental de este principio radica en que no se permite hacer una política particular sobre derechos humanos, sino que, para garantizarlos, los Estados deben permear de manera transversal el diseño y aplicación de todas sus políticas con el tema de los derechos humanos. Esta idea tiene el peligro de que puede permitir tal nivel de generalidad y abstracción que el tema quede disuelto en el discurso y con pocas posibilidades de concreción.

Es importante diferenciar entre la inconveniencia de jerarquizar y la necesidad de priorizar. Derivado de la propia indivisibilidad, la atención de ciertos derechos que pueden considerarse como de mayor urgencia puede estar detonando una cadena de

impactos que produzcan la construcción de las bases para el respeto a un conjunto de derechos a partir de la garantía de uno o de unos pocos.

#### HACIA UN PENSAMIENTO CRÍTICO DE LOS DERECHOS HUMANOS

36

Concluimos este apartado mencionando que las características de universalidad, inalienabilidad e indivisibilidad deben tener un proceso de especificación que empate la universalidad y la especificidad<sup>82</sup> en la aplicación de los derechos fundamentales, adaptándose al tiempo, lugar y circunstancia específicos de cada pueblo y someterse a un proceso de interpretación de los derechos fundamentales en contactos interculturales o de sujeto-comunidad, donde tales derechos se encuentren en la necesidad de ser negociables para garantizar el bienestar de las partes involucradas; ya que, como bien lo dice Ballesteros, “la valoración positiva del derecho aparece sólo donde se reconoce la paridad ontológica entre el yo y el otro, y no ahí donde se potencia unilateralmente”.<sup>83</sup>

37

No es utopía creer que hay otras posibilidades para elaborar interpretaciones sobre los derechos humanos con un carácter ético más plural. Lo urgente, es superar las imposiciones totalitaristas propias de los modelos imperialistas, que esgrimen como actitud constante la marginación a todo espacio crítico, donde se escuchen todas las voces que tienen algo que decir sobre los derechos humanos. En la medida en que más grupos entiendan las implicaciones de los derechos humanos y puedan participar en su formación, existirá mayor pretensión de universalidad: “los derechos humanos son

---

<sup>82</sup> Ya que “los derechos sociales son el resultado, entre otras causas, de lo que se ha llamado el proceso de especificación consistente en el paso paulatino pero constante hacia una ulterior determinación de los sujetos titulares de los Derechos Humanos, una vez que se produce el tránsito del hombre abstracto al hombre concreto, contextualizado a través de un proceso gradual de diferenciación o especificación de las necesidades y de los intereses de los que exige su reconocimiento y protección”. Jesús González Amuchástegui, *op. cit.*, p. 370.

<sup>83</sup> Jesús Ballesteros, *op. cit.*, p. 129.

dinámicos, no estáticos, y mucho menos no deben aclamar universalidad. Y si son universales, como Occidente argumenta, el debate debería estar abierto a la crítica y el discurso abierto a la expansión de otras fuentes y tradiciones”.<sup>84</sup>

El carácter que me parece debe ser reconocido es el de la capacidad de un tipo de *derechos performativos*; en otras palabras, unos derechos que también impliquen deberes. Esto se explica en una observación muy notable de algunas personas como R. C. Pandeya, quien marca: “el preámbulo de la Declaración proclama —un ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse—. Esto tiene resonancias extrañas para el oído hindú. No sólo porque un ideal común no existe en nuestro mundo actual sino también porque no pueden darse los mismos derechos a aquéllos que trabajan para obtenerlos que a los que no lo hacen”.<sup>85</sup> Puede resultar, para muchos, que esta caracterización hace perder el carácter de mayor cobertura de los derechos humanos, pero esto los hace mucho más viables. Recordemos: grandes organismos internacionales y transnacionales no tienen ningún tipo de deber hacia los derechos y son los principales victimarios en su inaplicación. El reconocer, entonces, que el deber como parte del derecho es compromiso mutuo: “la libertad, la paz, la prosperidad y los demás valores similares sólo podían alcanzarse a través de la honesta realización de los deberes”.<sup>86</sup>

### 38

En lo que respecta a la conformación de unos derechos humanos plurales, es necesario entender que el papel del aprendizaje es invaluable. Si por algo se actúa, en muchos casos, es por la falta de conocimiento de la diversidad. Las personas pueden aprender mucho las unas de las otras. Esto significa que las diferentes culturas deben ser un poco más asertivas en el diálogo activo, con el que se aprende a reconocer los

---

<sup>84</sup> Nikhil Aziz, “The Human Rights debate in and era of globalization: Hegemony of discourse”, en Ness Van, *Debating Human Rights. Critical essays from The United Estatic and Asia*, London, Routledge, 1999, p. 39.

<sup>85</sup> R. C. Pandeya, “Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos. Perspectiva hindú”, en Alwin Digmer *et al.*, *Los fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985, p. 299.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 302.

puntos de convergencia. Es muy cierto que no en todo va ser posible estar de acuerdo, pero existen puntos donde se supone hay gran divergencia y, donde lo que existe en realidad es desconocimiento. Este es el caso de la eterna anteposición que ven algunos liberales sobre los derechos comunitarios, cuando ésta no existe como tal. Lo anterior puede notarse en una de las posturas de los que se consideran “comunitaristas”: “La inspiración y orientación de nuestra filosofía espiritual y moral no es selectiva, no es sólo la familia y la comunidad las que son importantes. Sabemos que el individuo que se expresa a sí mismo a través de la comunidad también tiene un papel crucial en la mayoría de nuestras filosofías”.<sup>87</sup>

### 39

Los derechos humanos pueden ser una entidad ética que persiga cada vez con mayor brío sus fines y conceda mayor alcance para construir *justicias en diálogo*. Estos derechos, en un pleno trabajo de recopilación de valores y tradiciones, pueden ser una de las mayores empresas que el humano haya hecho, empero, sin dejar de lado su eminente compromiso de trabajo permanente. Cada persona o grupo debe entender los derechos humanos como un medio y un fin juntos, pero también deben tener la posibilidad de interpretarlos, sin entrar en contradicción con sus culturas —lo que no inhabilita la necesidad de ejercer una poderosa autocritica—: “El discurso de los derechos humanos debe tener en cuenta que existen visiones muy distintas sobre lo que constituye la buena vida, que la occidental es una entre otras y que, en el supuesto de que los agentes disfruten de un mínimo grado de libertad a la hora de elegir la vida que desean llevar, deben decidir por sí mismos cómo dotarla de un contenido que se ajuste de su historia y sus tradiciones”.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Chandra Mouzaffer, *Rights, religion and reform: Enhancing human dignity through, spiritual and moral transformation*, London, Routledge Curzon, 2002, p. 30.

<sup>88</sup> Michael Ignatieff, *Los Derechos Humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 94.

En este punto, los derechos humanos no deben pertenecer a una construcción básica, la cual puede ser entendida por unos cuantos, sino un medio para que las personas en general puedan hacer frente a la represión, violencia y violaciones por parte de los poderes hegemónicos. Deben tender a ser unos derechos vividos a partir de las condiciones de las personas y no de ideales proclives a ser un claustro que puedan entender sólo unos cuantos. Asimismo, se pretende que más personas puedan acceder a ellos y a su discusión; ésta será una de las grandes maneras en la que los derechos humanos puedan por fin ser aplicados, ya que serán un patrimonio común:

Dada la diversidad de perspectivas culturales, el diálogo a menudo va a ser antagónico o conflictivo: tanto a nivel nacional como a nivel mundial, las amenazas al ejercicio de los derechos sólo necesitan ser desafiadas; aunque es preferible no "desde arriba" (desde una élite intelectual), sino "desde abajo", obteniendo los recursos de empoderamiento necesarios para las culturas y prácticas locales.<sup>89</sup>

#### 40

Existen diversos elementos deseables para la construcción de interpretaciones de los derechos humanos, para fomentar en éstos una capacidad más integral, comprobable en el mundo real y con mayores relaciones con la diversidad. Estos elementos pueden ser el respeto mutuo entre las culturas, la humildad en el reconocimiento de los sistemas propios y ajenos, y el bilateralismo en la comunicación sobre los derechos humanos. No obstante, hay dos puntos que considero más importantes: debe haber una mayor participación de la ciudadanía, para que ésta tenga un mayor acceso al ejercicio de su *Derecho*, pero también para tener implicaciones en las tomas de decisión. El segundo punto es una observación hecha desde los distintos flancos y que es una meta por alcanzar: es necesario un bagaje común. Los derechos humanos deben reconocerse como un espacio de uniones en medio de la diversidad, no como otro modo de separación; por eso, es oportuno subrayar que si bien las personas y

---

<sup>89</sup> Fred Dallmayr, *Beyond orientalism, Essays on cross cultural encounter*, Albany (EUA), State University of New York press, 1996, p. 185.

grupos pueden tener ideales propios del sentido de la *buena vida*, los derechos humanos pueden dirigirse hacia un tipo de justicia que por lo menos esté de acuerdo en lo no deseable: “En el caso de la formulación negativa la lista de deberes incluiría fundamentalmente deberes negativos, es decir, derecho a evitar, a apartarse de cosas indeseables desde este punto de vista. Mi derecho a la libertad incluye, de hecho, mi derecho a negarme a las filiaciones obligatorias”.<sup>90</sup>

Los derechos humanos, en este marco, pueden abrir nuevas brechas y derrumbar viejas barreras, ya que, después de todo, pueden simbolizar uno de los grandes objetivos de la diversidad: el reconocimiento que las *justicias* pueden hacer personas y comunidades más plurales y asertivas en el respeto de ambas hacia la vida.

Habiendo analizado a los *derechos humanos* como concepto en transformación, pasaremos a realizar el mismo proceso de análisis en el segundo concepto central de nuestra investigación: la *diversidad cultural*.

---

<sup>90</sup> R. C. Pandeya, *op. cit.*, p. 305.

## CAPÍTULO II

### FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

#### 1

Una vez comprendida, de una manera más amplia, la teoría de los derechos humanos, nos daremos a la tarea de entender de forma general cómo ha sido abordado el fenómeno de la diversidad cultural, ya que consideramos que cualquier investigación sobre este tema, con un enfoque humanista, debe tomar en cuenta al menos dos aspectos: primero, que existe, de hecho, una multiplicidad de formas de vida más o menos diferentes a sus marcos conceptuales; y, segundo, que las acciones en las sociedades insertas en la globalización deben ser reguladas por principios de común acuerdo.

Es por ello que las teorías sobre diversidad cultural, desde sus propios enfoques, pretenden encontrar diferentes mecanismos que garanticen las libertades y el bienestar social entre las distintas comunidades. Dichos mecanismos contemplan las similitudes que se tienen entre las diferentes realidades culturales y las explican y desarrollan desde distintos enfoques disciplinarios.<sup>1</sup>

#### 2

La aportación que pretendemos realizar en la presente investigación se orienta a generar justificaciones razonables para insistir en la necesidad de reivindicar la postura de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) en el tema de diversidad cultural; para ello, este capítulo es indispensable, pues nos muestra un acercamiento general de nuestro enfoque sobre la forma de percibir la diversidad cultural y los conceptos que derivan de ésta.

---

<sup>1</sup> Ya que, como apunta Luis Villoro: “una teoría de la interculturalidad [...] trataría de identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. En segundo lugar trataría de comprenderla. Porque una condición de posibilidad de todo tratamiento intercultural es la comprensión previa de la cultura que es su objeto”. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010, p. 140.

Para exponer dicho tema, el presente capítulo se organiza de la siguiente manera; en primer lugar, planteamos la diversidad cultural como un concepto en constante evolución y lo definimos, para así partir desde un enfoque teórico claro; en segundo término, exponemos la importancia del concepto “cultura”, para entender en un marco mayor la diversidad cultural y, aunado a esto, proveemos un contexto histórico del concepto. En tercer lugar, damos el marco teórico de los conceptos “identidad”, “grupo”, “etnia”, “cosmovisión”, “sujeto”, etc. Una vez definidos dichos conceptos, nos adentraremos, en el siguiente capítulo, en los modelos de multiculturalismo.

### CONCEPTUALIZANDO LA DIVERSIDAD CULTURAL

#### 3

Entendemos por el estudio de la diversidad cultural, la dinámica que se da entre sujetos y grupos culturales a través de diferentes procesos. La diversidad cultural, entonces, se entenderá y teorizará a partir de la fracción de la realidad que se necesite estudiar y los fines a los cuales se pretendan llegar.

La postura que se tenga sobre la diversidad cultural comenzará a tener congruencia y validez a partir de la justificación que se proporcione en torno al término “cultura”, es decir, si se pretende, por ejemplo, insertar a una comunidad en una dinámica neoliberal, el discurso tendrá una postura autoritaria y universal caracterizada, entre otros elementos, por sobreponer su cultura y las políticas que se desarrollan en ella como mejores que las prácticas de otras.

#### 4

Entendemos entonces que el estudio de la diversidad cultural parte de la percepción que se tenga de “cultura”; pero, para estudiar la cultura, es indispensable estudiar la identidad, que es el núcleo de la comprobación teórica sobre la cultura. Por ejemplo, si

se pretende decir cualquier característica sobre la cultura, lo que se diga tendrá que recaer en un sustento identitario.

Si lo que pretendemos en esta investigación es generar justificaciones válidas y razonables sobre la insistencia de reivindicar la legislación de los derechos humanos en cuanto a diversidad cultural se refiere, en este ejercicio teórico es imprescindible señalar que este trabajo se encuentra inmerso en estudios sobre diversidad cultural, a partir de los cuales entendemos que la cultura es una construcción epistémica con diversos significados, pero, al menos para este estudio, significa *la forma como los sujetos representan y construyen el mundo a través de diversas manifestaciones físicas, sociales, económicas, espirituales y mentales*. Por lo tanto, la comprensión de una cultura en el mapa intercultural será casuístico y plural,<sup>2</sup> sin caer en el relativismo,<sup>3</sup> a través del uso del conocimiento y la razón.<sup>4</sup>

Esta forma de entender al sujeto —no como un ente separado de la realidad sino inmerso en un todo— podrá darnos una justificación, a nuestro favor, de la gran importancia de comprender los estudios culturales en nuestro quehacer jurídico, no sólo en el tema de los derechos humanos, sino en todo ejercicio relacionado con el establecimiento de la justicia en cualquier sociedad; es por ello que ahora presentamos esta diferenciación.

---

<sup>2</sup> Objetivamente, “la comprensión de una cultura es neutra en cuanto su aceptación o rechazo. No consiste en juzgar si una cultura es buena o mala, valiosa o desdeñable. Al comprender, ponemos ‘entre paréntesis’ toda posición evaluativa. No sometemos a juicio sus características. La comprensión implica la puesta en cuestión de todo prejuicio. No hay en una cultura nada ‘condenable’, como no hay nada ‘loable’, todo es simplemente comprensible. La crítica de los prejuicios restituye al conocimiento la ‘comprensión de la cosa misma’”. *Idem*.

<sup>3</sup> Sobre este punto, Alcalá Campos explica: “aunque no haya nada universal en sí, hay aspectos que son universalizables, en otras palabras, hay ciertas cosas que una comunidad universaliza, por ejemplo, los valores. Puede ser que en la elección de estos exista cierto relativismo, pero una vez aceptados, bajo un diálogo razonable el relativismo deja de ser tal”. Raúl Alcalá Campos, *Controversias conceptuales. Seminarios*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 2004, p. 189.

<sup>4</sup> Entendiendo la razón por conducta razonable, como lo explica Alcalá: “la conducta razonable, en tanto está apegada a la vida comunitaria y por ello a una serie de valores requiere seguir los dictados de una virtud epistémica: la prudencia. En tanto que conducta está enfocada a un fin pero atiende a razones que permiten la consecución del fin propuesto. Y es precisamente la prudencia la que permite no sólo determinar cuáles son los medios más adecuados para lograrlo, sino también la que permite elegir, entre los fines posibles el más conveniente”. *Ibidem*, p. 183.

Consideramos que hemos gastado mucho tiempo a lo largo de la historia moderna en entender la cultura, cuando, a partir de ella, está al alcance la posibilidad de construir un denominador común a todos los seres humanos, pues no hay pueblo ni persona sin cultura,<sup>5</sup> es por ello que dicho elemento se convierte en el principal concepto que nos interesa estudiar para los fines de este trabajo.

¿Qué es cultura? Esta recurrente pregunta sin respuesta unívoca es la puerta a la reflexión sobre la diversidad cultural. En términos etimológicos, el término “cultura” proviene del latín, y su acepción es “cultivar o practicar algo”. Históricamente, este concepto ha adquirido nuevos significados. Para los griegos, “cultura” tenía que ver con la idea de cultivar el alma o el espíritu, lograr la autoperfección. Durante la Edad Media, el término estuvo asociado a un cultivo de la vida espiritual ligada a Dios. En el pensamiento occidental, la cultura es una parte de la pareja binaria, contraponiéndose a la naturaleza.

Distintas disciplinas se han dado a la tarea de definir el concepto de cultura; pero, para formar la concepción de este término en nuestra investigación, acudimos sin duda alguna a la antropología, por tener un lugar fundamental en esta labor. Para lograr nuestro propósito, presentamos algunas de las definiciones más representativas en esta materia para después complejizar el concepto y construir el significado que se adecue mejor en este estudio.

---

<sup>5</sup> Ya que “toda sociedad cuenta con una cultura y de ahí se sigue que no existen ‘personas’ incultas, pues por el hecho de ser persona se es culto, ya que participa de la cultura asociada a toda comunidad de personas (entendiendo la noción de persona como aquel ser humano constituido socialmente, de tal manera que no todo ser humano es persona, pero la inversa sí vale)”. *Ibidem*, p. 140.

Para Edward B. Tylor, desde el evolucionismo del siglo XIX, la cultura es “aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, normas, éticas, leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”.<sup>6</sup>

Franz Boas, representante del particularismo histórico de principios del siglo XX, afirma:

Puede definirse a 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 consigo mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos varios aspectos de la vida no constituye, empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura.<sup>7</sup>

Desde el funcionalismo, para Malinowski, “cada tipo de civilización, cada costumbre, cada objeto y cada creencia cumplen una función vital, tienen una tarea que cumplir y constituyen una parte indispensable del funcionamiento del conjunto”.<sup>8</sup> Para el emblemático Claude Lévi-Strauss, desde el estructuralismo, la cultura se compone de estructuras, tal como lo hace el lenguaje: “lo que podría llamarse el modelo cultural universal: lenguaje, herramientas, instituciones sociales y sistemas de valores estéticos, morales y religiosos”.<sup>9</sup>

Desde la antropología simbólica de Schneider, “Cada cultura concreta [...] está formada por un sistema de unidades o partes que son definidas de un cierto modo y que se diferencian entre sí de acuerdo con determinados criterios.”<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Edward B. Tylor, *Cultura primitiva*, España, Ayuso, 1977, p. 7.

<sup>7</sup> George Stocking, “Franz Boas and the culture concept in historical perspective”, *American Anthropologist*, núm. 68, California, 1966, pp. 867-882.

<sup>8</sup> Cfr. Héctor Tejeda Gaona, “Bronislaw Malinowski y la antropología funcionalista”, *Boletín de Antropología Americana*, diciembre de 1986, Pan American Institute of Geography and History, pp. 115-126.

<sup>9</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Exudaba, 1984, p. 30.

<sup>10</sup> David M. Schneider, “Notes Howard a Theory of Culture”, en Keith Basso y Henry A. Selby, *Meaning in Anthropology*, Estados Unidos, Universidad de Nuevo México, 1980, pp. 197-220.

Hasta aquí, podemos señalar que la cultura puede ser entendida como dimensión y (o) expresión de la vida humana mediante símbolos o productos (*artefactos*<sup>11</sup>) como campo de producción, flujo y consumo de signos y significados, es decir, un todo complejo adquirido por un individuo que tiene un sentido de pertenencia hacia cierta sociedad; este sujeto, a su vez, se reconoce perteneciente a dicha sociedad y diferente a otra comunidad, ya sea por su sistema de valores, por la forma de sus usos simbólicos o de sus herramientas.

Aun con todos los elementos descritos antes, el complejo funcionamiento de la cultura no se puede abarcar completamente. Es así como reparamos en que la definición del concepto dependerá de la controversia en la cual esté inmerso dicho término.<sup>12</sup> Para lo que nos ocupa en esta investigación, la concepción del término “cultura” nos sirve para asimilar la manera como debemos dar tratamiento a la discusión de la diversidad cultural con respecto a un tipo de derechos que deben ejercer cohesión a las distintas comunidades; es decir, no pretendemos entender la cultura sólo en sus aspectos descriptivos, sino también en los aspectos que la hacen valiosa por sí misma, los cuales tienen que ver con la peculiaridad de cada una y con los valores ontológicos que contiene, dentro de su sistema epistémico, el cúmulo de las acciones pragmáticas que muestran como resultado al mundo que las observa.

En este sentido, Gilberto Giménez señala: “la cultura es la organización social del sentido (saberes, creencias, valores, etc.) interiorizada por los sujetos (individuales o colectivos) y objetivada en formas simbólicas; todo ello en contextos históricamente

---

<sup>11</sup> “Sin embargo algunos autores consideran que éstos no forman parte de la cultura, pues más que incluir un objeto material, un hacha por ejemplo, como parte de la cultura, lo que hay que considerar son los elementos psicológicos a los que nos remiten tales objetos, es decir, la idea del hacha”. Raúl Alcalá Campos, *op. cit.*, p. 141.

<sup>12</sup> Sobre dicha controversia, Alcalá Campos señala: “La noción de cultura es algo que no está del todo claro y sin embargo, el término se utiliza como si fuera totalmente transparente [...] en primer lugar existen diferentes concepciones del término cultura [...] en segundo lugar que dentro de una misma disciplina hay desacuerdos en la concepción de lo que la cultura es”. *Ibidem*, p. 139.

específicos y socialmente estructurados”.<sup>13</sup> Estos contextos, al estar de una u otra forma en contacto con otras realidades, generan circunstancias interculturales particulares.

## 8

Una aportación filosófica en torno a la definición de cultura, indispensable para comprender la propuesta que generamos, es la que elabora Bolívar Echeverría; para él, “la realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente, en interioridad, a la vida práctica y pragmática de todos los días incluso allí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo”.<sup>14</sup>

Esto nos permite comprender que la cultura está inserta en cada una de las actividades humanas (incluido el derecho), permeando todas las esferas de las relaciones sociales:

Al hablar de cultura pretendemos tener en cuenta una realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o la individualizan.<sup>15</sup>

El aspecto fundamental que podemos rescatar de Bolívar Echeverría tiene que ver con el carácter dinámico de la cultura y su relación con la identidad:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. [...] Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al

---

<sup>13</sup> Gilberto Giménez, “Ficha teórica para estudiar la problemática cultural en México”, *Cultura y Representaciones sociales*, Año 4, núm. 6, marzo de 2009, p. 195.

<sup>14</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Ítaca, 2001, p. 20.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 39 y 40.

peligro de la “pérdida de identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad.<sup>16</sup>

9

Lo referido por Bolívar Echeverría es fundamental para esta investigación, porque nos evidencia la condición de dignidad que cada cultura tiene por sí misma, pues se engendra en una compleja dinámica interna, producto de acontecimientos históricos y adaptaciones evolutivas; por ello, cada cultura merece un espacio de amplia reflexión antes de ser juzgada por cierto grupo de intereses o por discursos que hacen superior a una cultura sobre otra, mediante las demarcaciones ambiguas pero determinantes de lo que llaman “cultura universal”, para hacer creer que es el fin de cualquier otra, y porque implica redención y progreso.<sup>17</sup>

Cuando a algún sujeto de determinada cultura sólo se le muestra una parcela de la realidad cultural en la que se encuentra inmerso, sin tomar en cuenta los factores identitarios de sus coetáneos, tiende a categorizar su realidad y reproducir ausente de convicción tal o cual conducta o expresión, con lo que se asume autorizado para desacreditar el sistema de creencias en el que convive, pero que desconoce y más aún le niega existencia. Sin discusión, con ello se está cometiendo una rampante injusticia, pues discrimina los aspectos subjetivos-identitarios de otro grupo cultural.

Por lo anterior, es necesario referirnos a la cultura como un todo en el que hay más que sólo símbolos concretos y objetivos, ya que son resultado de enunciados compuestos por partículas pertenecientes al mundo de las cosas y al mundo de las ideas.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 163 y 164.

<sup>17</sup> Al universalizar, existe “la posibilidad de confundir la cultura universal con una cultura particular como la europea, por ejemplo, otorgándole así una forma de validez universal, considerándola como una cultura superior a cualquier otra. Otro de los problemas es que al establecer como valores de universalidad la racionalidad y el progreso para justificar la posición de su ideología, por último también es posible confundir lo que debería ser una cultura universal con los rasgos que, de hecho, a través de los medios de comunicación, se han universalizado”. Raúl Alcalá Campos, *op. cit.*, p. 143.

Hemos enhebrado el concepto “cultura” y la necesidad de nuestro enfoque, ahora enfrentemos dicho término en el debate de la diversidad cultural. Para ello mostraremos la propuesta que hace León Olive, la cual retoma diversos autores (Kymlicka, Salmerón y Luis Villoro), y en la que menciona:

una cultura es una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas, por ejemplo cognitivas, educativas, religiosas, económicas, políticas, tecnológicas, lúdicas y de esparcimiento —lo cual significa estar orientados dentro de esas prácticas por creencias, normas, valores y reglas comunes— que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes, y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos.<sup>18</sup>

Es decir, no existen las culturas abstractas, pues todas se encuentran integradas por sujetos en distintas comunidades, en muchos casos, con relaciones sanguíneas, y en todos, con ciertos pactos no establecidos que los unen a lo largo de su historia. Por ello, decimos que la diversidad cultural, entendida sobre la base de estos preceptos, es una postura que funciona como justificación para defender el respeto a la diferencia.

Es casi obvio deducir que, antes de los tratados teóricos, la multiplicidad de culturas con sistemas de significados y dinámicas específicas han coexistido por siglos, pero, en la actualidad, las relaciones entre unas y otras se han complicado y acelerado gracias a la globalización, dentro de la cual las tecnologías de la comunicación han tenido un papel fundamental.

Aunado a ello, las relaciones entre ellas no siempre son pacíficas, sino todo lo contrario. Claramente, no podemos ignorar que hay culturas que por medio de diversos mecanismos y a lo largo de procesos históricos y sociales (como la

---

<sup>18</sup> León Olivé, *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM, 2006, p. 32.

colonización, el esclavismo o las políticas de exterminio e integración), se han entronizado como el modelo a seguir.

## 12

La aceleración de los procesos interculturales ha hecho que la cultura hegemónica actual utilice la diversidad cultural a su favor, con un discurso aparentemente ingenuo, para utilizarla en procesos capitalistas que reduzcan los valores onto-epistemológicos fundamentales de otras culturas y las exponga a la desaparición sistémica de la identidad y a un valor económico creciente para sus intereses, basado en la venta de sus productos identitarios.

Echeverría identifica este hecho como la eclosión de la razón, caracterizada por un antropocentrismo que desemboca en el capitalismo, bajo una idea progresista de la historia y, sobre todo, la acumulación mercantilista. El autor concluye con la idea de que la modernidad capitalista vive una contradicción: por un lado, vive una obsesión con el progreso y, por otro, la náusea de la vacuidad, que a su vez produce desarraigo y falta de sentido.<sup>19</sup>

### *La noción de identidad en la diversidad cultural*

## 13

Aunque ya hemos hablado de la identidad, la discusión que hemos tenido hasta ahora hace necesario profundizar en su definición. Al igual que con el término anterior, en este apartado abordaremos la controversia conceptual en torno a la identidad, en el debate de la diversidad cultural; para ello, consideramos estudiar a fondo los planteamientos de los autores ya citados, para así proporcionar más lógica al cuerpo de estas aclaraciones.

---

<sup>19</sup>Cfr. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 20.

Para Bolívar Echeverría, la identidad tiene que ver con una coherencia interna puramente formal y transitoria, es decir, dependiente de las construcciones individuales de sujetos en determinado marco histórico. Dicha coherencia tiene la característica de afirmarse mientras se encuentra en el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma,<sup>20</sup> por ello, su naturaleza es transitoria y a la vez cambiante, y nunca bajo las mismas circunstancias, pero siendo la misma.

De acuerdo con este autor, en su dinámica, la identidad puede correr el riesgo de perder o cambiar algunas características al enfrentarla con circunstancias novedosas o con otras identidades concurrentes con las que deba competir. En este punto, podemos justificar la acción del diálogo como negociador de acciones que deban regularse en la interculturalidad, ya que cada cultura tiene la capacidad de ser reflexiva y autocrítica de sus rasgos identitarios, los cuales pueden modificarse sin que la cultura pierda su esencia.

En cuanto a su facultad formal, la identidad tiene el compromiso de identificarse con el sujeto en la revisión de su sistema de creencias: “un hecho formal que sólo puede permanecer en la medida que está siendo reconformado, ya sea día a día o en ocasiones extraordinarias, es decir, en la medida en que está siendo transformado a lo largo de la historia”.<sup>21</sup>

#### COMUNIDAD, GRUPO, ETNIA Y PUEBLO INDÍGENA

#### 14

En el tema de la diversidad cultural, es inevitable no hacer referencia a la identidad colectiva, entendida como la pertenencia a un grupo o categoría social que se define tanto por inclusión como por exclusión, es decir, dentro de un grupo determinado se

---

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 149 y 150.

<sup>21</sup> *Idem*.

subraya aquello que sus miembros comparten, lo que los identifica o hace iguales, con un propósito de uniformización. Sin embargo, hacia el exterior, la cuestión se manifiesta como impulso de diversificación, de singularización, al enfatizarse aquello que hace diferentes a los otros<sup>22</sup> (por ejemplo, la identidad nacional<sup>23</sup>, es una marca dentro del tipo de identidades colectivas, aunque consideramos que en Estados pluriculturales esta cohesión no permea a toda la sociedad). Cuando se hace referencia a los pueblos, grupos étnicos o comunidades indígenas,<sup>24</sup> es común también referirse a éstos como portadores de una identidad étnica. En las ciencias sociales, larga es la discusión en cuanto al tema de la etnicidad, la literatura es muy vasta, y los acuerdos, pocos.

Sin embargo, para fines prácticos de esta investigación, cuando hagamos referencia a comunidades, grupos o pueblos indígenas, lo haremos a manera de sinónimos y sin pretensión de homogeneizar; asimismo, los identificaremos con las características que Bonfil Batalla señala: un conglomerado social caracterizado por: *a)* reconocer un origen en común, *b)* ser capaces de reproducirse biológicamente, *c)* compartir rasgos y elementos culturales y *d)* sostener una identificación de sus miembros entre sí como parte de un “nosotros”.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Identidades sociales*, México, Conculca/Instituto Mexiquense de Cultura, 2009, pp. 25-52 (Intersecciones).

<sup>23</sup> Cfr. Gilberto Giménez, “Apuntes para una teoría de la identidad nacional”, *Revista del departamento de sociología*, año 8, núm. 21, México, UAM, 1993.

<sup>24</sup> El término “étnico”, y otros relacionados, fueron usados desde el siglo XIV y hasta mediados del XIX en el sentido de “pagano”. Sin embargo, el significado moderno de “grupo étnico” comenzó a aplicarse a mediados del siglo XIX para expresar la noción de “pueblo” o “nación”. Por su parte, el término “etnicidad” fue acuñado en el siglo XX, hacia la década de 1950. Desde entonces, a pesar de la ambigüedad a la que se prestan, y del hecho de que sociólogos como Max Weber lo califique de inoperante en una investigación rigurosamente exacta, la etnia, etnicidad, identidad étnica, grupo étnico, etc., siguen siendo términos que comúnmente encontramos en las áreas de las ciencias sociales. No obstante, pese a la enorme variedad de definiciones y posturas respecto a los términos señalados, para el presente trabajo partimos del hecho de que las identidades étnicas son sólo una parte de las numerosas críticas que se le han hecho a la modernidad, como aquéllas que no han sido ni serán forzadas a entrar dentro de su discurso y condiciones homogeneizantes; porque, ante todo, la resistencia, diversidad y dinamismo se interponen para configurarse dentro de un solo imaginario que pretende ser universal.

<sup>25</sup> Vid. Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, *Anuario Antropológico/86*, Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro, 1988.

## *La importancia de la identidad étnica*

15

Cuando hagamos referencia a la *identidad étnica*, haremos uso de la propuesta de Ángel Aguirre, quien habla de ella como un sistema cultural de referencia a una comunidad que se define por un reconocimiento grupal que trae implícita su significación emocional y valorativa de pertenencia. Así, los miembros de una etnia comparten una tradición cultural común, y por el apego a una lengua, a un territorio y a una religión, aunque es la conciencia colectiva el punto de cohesión.<sup>26</sup>

## *Cosmovisión*

16

Sólo queda, entonces, apuntar una última definición de un concepto sumamente relacionado con la identidad colectiva; esta noción es la *cosmovisión*, que muchas veces también es utilizada como un sinónimo de las identidades antes referidas.

Para José del Val, la cosmovisión tiene que ver con determinadas relaciones simbólicas practicadas que se observan como una particular forma del papel que en el mundo tienen ciertos sujetos en relación con otros. Lo anterior es producido por cualquier hombre inmerso en una sociedad que va creando la realidad, conociéndola, según las incógnitas que se plantea.<sup>27</sup> Esta definición está influenciada por una postura que acepta de principio la diversidad cultural como un hecho.

---

<sup>26</sup> Vid. Ángel Aguirre, "La identidad cultural", *Anthropológica, Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría: Instituto de Antropología de Barcelona*, España, Centro de psicología INFAT/Sociedad Española de Antropología Aplicada, 1999.

<sup>27</sup> Cfr. José Del Val, "Cosmovisión, prácticas jurídicas de los pueblos indios", en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, núm. 2, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, p. 111.

Como lo hemos mencionado en el capítulo anterior, la noción de comunidad ha cambiado; en los Estados-nación, la identidad de un sujeto depende del territorio geográfico en el que se encuentre y no de su lazo con la comunidad social a la que pertenece. En palabras de José Ramón Narváez: “para el derecho del *Ancien Régime* la persona y la comunidad se autoimplicaban, una suponía la otra, el derecho moderno las separa, las individualiza”.<sup>28</sup>

Ahora bien, el término de “individuo” se convirtió, en los Estados-nación, en la unidad básica para organizar y construir el derecho público, al contrario de lo que pasa en las comunidades culturales (principalmente indígenas), donde la dinámica social giraba en torno a la comunidad. Este proceso —de individualización como modelo para la implementación del Derecho— implica no sólo la *descontextualización* del individuo, sino también el cambio de valor epistémico: mientras que en la comunidades los valores morales como el respeto y la admiración son jerárquicamente considerados superiores a los bienes materiales, el derecho moderno pone a lo económico y al poder como los focos centrales de su ejercicio.<sup>29</sup>

Lo anterior nos permite notar que las capacidades del individuo se complejizan dentro del Estado, ya que éste debe regular la identidad, los bienes y las responsabilidades del individuo sin importar el mundo cultural en el que se identifique; es decir, se despersonaliza para individualizar. Este cambio conceptual entre la persona y el individuo no es menor, pues, al menos en lo que respecta a la

---

<sup>28</sup> Más adelante, el autor menciona: “La modernidad combate un orden y de por medio va la persona. El viejo orden preveía no la persona al singular sino el plural de personas. [...] En este orden, la comunidad no es más importante que el individuos simplemente que este se encuentra formando parte de aquélla y como no puede pensarse entonces a una comunidad sin individuos por eso no se plantea, al menos teóricamente, la autonomía del individuo”. José Ramón Narváez Hernández, *La persona en el derecho civil (Historia de un concepto jurídico)*, México, Porrúa, 2005, p. 12.

<sup>29</sup> Pues “el individuo, justo porque se encuentra en la dimensión económica, su condición y su nervadura, está tan cimentado en una posición egoísta y necesariamente egocéntrica”. *Idem*.

persona, cuando ésta tenía como característica básica su unión con el entorno social, se podía entender mejor el móvil de sus acciones y sus deseos a través, principalmente, del estudio de su comunidad cultural;<sup>30</sup> ahora, el individuo inserto en un Estado-nación debe apegarse a una serie de normas que se identifican poco o nada con su identidad como persona.

18

Por otra parte, el sujeto es considerado el objeto de estudio de las ciencias sociales (la *episteme*). En este sentido, es interpretado, pero no existe una dialéctica, porque el sujeto no sostiene un intercambio con quien lo estudia, o, al menos, esto es lo que representa el sujeto para la mayoría de las ciencias sociales, y más gravemente en el estudio del Derecho, lo cual se ha hecho una tradición común al dar por sentado que el sujeto en estudio es el individuo desarraigado.

19

Sin embargo, en la filosofía podemos encontrar la apertura a este diálogo, con Mariflor Aguilar. Desde la perspectiva de esta autora, en la modernidad, el individuo no se identifica más con una identidad colectiva llena de saberes y de valores simbólicos, por lo tanto, queda vacío en las estructuras internas que por siglos lo habían formado como ser humano. Para Aguilar, el sujeto necesita ser reconstruido, no ya con valores inventados sino con características éticas en un ejercicio hermenéutico y de diálogo. Sobre esto, explica que la noción de sujeto que conviene a la complejidad de nuestro presente es una noción que debe replantearse tomando en cuenta una reflexividad atravesada por la finitud, en la que el autoconocimiento es imperfecto y está abierto al diálogo, a la crítica y a la rectificación.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Sobre la diferencia, Narváez explica: “‘individuo’ puede llegar a contraponerse a ‘persona’, el primero es autónomo y por lo tanto estéril, la segunda es fruto de las relaciones, son las diversas representaciones de un ser humano frente a otros”. *Ibidem*, p.21.

<sup>31</sup> Sobre estas cuestiones, *vid.* Mariflor Aguilar Rivero, “Presentación” a Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental/Miguel Ángel Porrúa, 1996.

En este sentido, la reflexividad a la que se refiere es la capacidad que tiene el sujeto de verse interpretado y comprenderse a sí mismo a través del otro, pero, también, por lo que el propio sujeto puede observar de sí, al mismo tiempo dota de significado a quien lo interpreta en un espejo en el que los dos se observan y dialogan pero, sobre todo, pueden aceptar la crítica y hacer algo al respecto.<sup>32</sup>

## 20

Esta concepción de “sujeto reflexivo” es trascendente incluso para la idea de “persona”, ya que los procesos en los que interviene la reflexividad nos permiten construir situaciones deseables; lo anterior es indispensable para el ejercicio del Derecho en estos tiempos, en los cuales la idea de individuo debe reivindicarse en pos de encontrar mejores formas de generar justicia en la diversidad cultural, ya que “es materia del Derecho el establecer que compromisos serán obligatorios y cuáles serán las sanciones cuando éstos no serán cumplidos. A nivel epidémico estas instituciones van sirviendo para medirnos o mejor aún, para confrontarnos”.<sup>33</sup>

Por lo anterior, decimos que la idea de persona se encuentra un tanto atrás, debido a que si ésta sólo existe a través de la vida en comunidad, hoy en día la comunidad misma ha sufrido transformaciones tan rápidas como ningún otro periodo histórico ha podido registrar; el cambio tecnológico y la transición a una sociedad neoliberal no han dado lugar a reflexiones meticolosas, lo cual no se ve reflejado sólo en los estudios históricos sino en cada una de las decisiones de cualquier persona.

---

<sup>32</sup> Ya que, “por un lado la reflexividad que se da cuenta y decide y que está dispuesta a defender con razones las posturas y afirmaciones que se sostiene, y por otro lado la reflexividad que es consecuente con la finitud, que está abierta al diálogo, a la crítica y a la rectificación. Se trata entonces de una reflexividad crítica y responsable que no desconozca su origen”. Mariflor Aguilar Rivero, “Conflicto de subjetividades”, *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*, México, UNAM/Fontamara, 1998, p. 86.

<sup>33</sup> Al respecto, el autor hace una interesante reflexión al mencionar: “el Derecho ha aportado los conceptos de ‘obligación’ y de ‘responsabilidad’ pero ambos deben definirse primeramente en un plano ético, sobre todo en la noción de ‘imputabilidad’”. José Ramón Narváez Hernández, *op. cit.*, p. 26. En este sentido, podemos entender que la labor del Derecho en la comprensión de la persona no sólo es superficial.

Asimismo, Alcalá observa la insuficiencia del término “persona”, considerada como aquella que sólo existe en la comunidad, al notar lo siguiente: “el arribo de la sociología trajo consigo la llegada de la persona. El tipo de ser humano que nunca es él, sino que es construido por su relación con las otras personas. Lo social se la impone. Si bien para los griegos la relación individuo-comunidad es simétrica, pues se mueve en dos sentidos, la relación persona-comunidad parece carecer de esta característica, ya que es la comunidad la que crea a esta persona. *La persona en este sentido, no busca ni la sabiduría ni la episteme, sino más bien vive en el mundo de lo inmediato, de lo práctico y eficiente*”.<sup>34</sup>

Entonces, si el término “persona” no es completamente eficiente para orientar una respuesta a la problemática sobre diversidad cultural, la idea de *sujeto reflexivo* puede encender una luz al momento de dar el paso en la praxis. Sin embargo, la idea de *persona* es fundamental al justificar casos relacionados con dicha diversidad, ya que, al hablar de persona y no de individuo, estamos haciendo referencia a un concepto fundamental que es necesario para todo jurista: el de la interpretación.

Como bien lo menciona Narváez:

Una etnología jurídica [y desde nuestro punto de vista, cualquier estudio de multiculturalidad en el ámbito jurídico] tendría en cuanto a las reglas que sirven para organizarse dentro de un grupo, siempre y cuando éstas no sean excluyentes de una generalidad de reglas que siempre serán comunes a todos los hombres y que obviamente a medida que se adaptan a través de su originalidad comportan diferencias.<sup>35</sup>

Este trabajo sólo se podrá realizar, entonces, a través de la interpretación dentro de su comunidad; por lo tanto, la idea de “persona” es necesaria para las justificaciones teóricas anteriores a la idea de *sujeto reflexivo*. Ésa sería, por tanto, la

---

<sup>34</sup> Raúl Alcalá Campos, *Controversias conceptuales. Seminarios*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, 2004, pp. 106 y 107. Cursivas nuestras.

<sup>35</sup> José Ramón Narváez Hernández, *op. cit.*, p. 27.

diferencia primordial entre la “persona” y el “ser humano”, ya que éste último sólo hace referencia a sus capacidades biológicas y no a las de interpretación,<sup>36</sup> lo cual implica directamente otra situación, pues si la comunidad se ve afectada o modificada en algún sentido, la persona también estará sufriendo algún cambio.

## 23

En tal sentido, Alcalá explica que la comprensión de persona implica tres elementos: primero, si cambia el marco conceptual en la comunidad, la persona cambia; segundo, si las personas interactúan en una red de relaciones, la persona será distinta según el rol que desempeñe y, tercero, si las personas son constituidas por marcos conceptuales ajenos a la sociedad a la que pertenecen, esa sociedad también se estará modificando.<sup>37</sup>

Hasta aquí podemos entender que la diferencia de conceptos sobre el ser humano tiene una carga importante al momento de su aplicación. Si contamos con un concepto que nos muestre la complejidad del ser humano sin mandarlo a la isla del individualismo, entonces, tendremos mejores oportunidades de generar un diálogo con los distintos intereses y verlo reflejado en mejores normas o códigos.<sup>38</sup>

## 24

Habiendo definido la importancia de mostrar nuestro marco conceptual sobre el manejo del tema de la diversidad cultural, queremos aclarar que pese a que éste y los conceptos derivados para su análisis, tales como, el multiculturalismo y la interculturalidad, sean términos muy en boga en las ciencias sociales e incluso en

---

<sup>36</sup> Esto porque “la interpretación es posible porque las personas disponen de un marco conceptual que les provee de recursos teóricos y conceptuales, así como de normas y valores, para interpretar y comprender el mundo”. Raúl Alcalá Campos, *op. cit.*, p. 112.

<sup>37</sup> *Vid. Ibidem.*

<sup>38</sup> Hasta aquí hemos trazado un punto trascendental para la postura que hemos decidido tomar al hacer un estudio sobre la diversidad cultural en términos de Derecho, esperando, así, disminuir el riesgo que prevé Narváez al decir: “en cualquier ciencia se corre el riesgo de cosificar al hombre cuando se hace de éste objeto de estudio, el problema surge en el momento en que este estudio debe traducirse en una ley o un código [...] porque entonces se creará un lenguaje tal como el de ‘otorgar derechos’ más que reconocerlos”. José Ramón Narváez Hernández, *op. cit.*, p. 30.

discursos políticos, en la actualidad no existe un consenso claro a nivel epistémico, lo que hace aún más compleja la dinámica de los estudios culturales y genera la necesidad de explicar a qué nos referimos cuando usamos conceptos básicos en relación con la diversidad cultural.

## CAPÍTULO III

### EL *MULTICULTURALISMO*: UNA TEORÍA PARA ABORDAR LA DIVERSIDAD CULTURAL

#### 1

En este capítulo hemos seleccionado algunos de los modelos multiculturalistas que han impactado las políticas públicas establecidas por los Estados-nación. Éstas son resultado de teorías desarrolladas a partir del término multiculturalismo. De esta manera, expondremos la definición (“multiculturalismo”) de dicho término para, así, adentrarnos, en un segundo momento, en los tres modelos multiculturalistas más importantes: *el liberal*, *el comunitarista* y *el pluralista*.

#### EL CONCEPTO DE “MULTICULTURALISMO”

#### 2

Este término es relativamente reciente, y pese a la notable presencia que ha cobrado en los ámbitos académicos y en las políticas culturales de diversos Estados nacionales, son múltiples los significados y enfoques a los que está sujeto. Por ende, para dar cuenta de la diversidad de definiciones y la falta de consenso en torno al significado, las implicaciones y el uso del concepto “multiculturalismo”, retomamos el trabajo de María Luisa Femenías, quien señala:

el concepto de “multiculturalismo” y, consecuentemente el de “sociedad multicultural” no es claro, [...] un cierto conjunto de términos, de uso técnico más o menos reciente, parece designar procesos, situaciones o problemáticas (más o menos afines) altamente imbricados en la Diversidad cultural a la que se aplica el término de “Multiculturalismo”. Sin embargo, carece de una definición unívoca que nos permita saber realmente de qué hablamos en cada caso.<sup>39</sup>

Frente a lo controvertida que puede resultar la noción de “multiculturalismo”, los significados más comunes que le son asignados aluden a un espacio de convivencia

---

<sup>39</sup> María Luisa Femenías, *El género del Multiculturalismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 17 y 18.

entre diversas culturas; a una ideología y política de reconocimiento y respeto a la diversidad cultural, o bien, y en términos meramente descriptivos, al hecho de la existencia de múltiples culturas diferentes.<sup>40</sup>

### 3

El multiculturalismo ha cobrado significados diferentes de acuerdo con los contextos y fines específicos para los que se ha desarrollado. En el caso de Canadá, se desarrolla como discurso político orientado a erradicar la discriminación racial y favorecer la convivencia y equidad entre las distintas culturas o pueblos que ocupan dicho territorio; esto en el contexto del movimiento francófono.<sup>41</sup> En el caso de Estados Unidos, este concepto se enfoca como política educativa siendo una nueva visión de los estudios culturales norteamericanos, fuertemente asociado con los movimientos por los derechos civiles de los años sesenta. En el contexto europeo, países como Alemania, España y Gran Bretaña han enfocado el tema del multiculturalismo como vía de atención a los conflictos políticos, sociales, culturales y económicos que representa, para dichas naciones, la emergente presencia de migrantes asiáticos, africanos y centroamericanos. En el caso de América Latina, y de manera particular en el caso de México, los debates en torno al mismo se desprenden en múltiples aristas, pero de manera general se asocian con la relación sostenida por parte de los Estados nacionales con las poblaciones “minoritarias” (principalmente grupos indígenas) a las que ha llevado a procesos históricos de exclusión y discriminación. Los movimientos

---

<sup>40</sup> *Vid. ibidem.*

<sup>41</sup> Sobre esto, Azurmendi señala que el término de “multiculturalismo” fue acuñado por el gobierno anglófono canadiense haciendo referencia a la política impulsada en los años sesenta inserta en el contexto del movimiento de la misma región. El objetivo era que se tuvieran en cuenta las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la aborígen. La primera fue considerada la mayoría étnica, en contraste con las otras dos, consideradas minorías. Pese a que esta política no satisfizo a los grupos francófonos ni aborígenes, más tarde fue extendida a los inmigrantes, quienes también fueron considerados minorías étnicas. El concepto de “multiculturalismo” aludía, entonces, a las diversas ciudadanías segmentadas por cultura, lengua e historia presentes en un Estado democrático. *Cfr.* Mikel Azurmendi, “La invención del Multiculturalismo”, *Diario ABC*, España, 2002.

sociales de las últimas décadas, sin duda, han sido detonantes del resurgimiento de múltiples identidades culturales.<sup>42</sup>

4

Femenías, por su parte, sitúa la emergencia del multiculturalismo en el contexto de los nuevos movimientos sociales surgidos en las últimas dos o tres décadas. También, retoma a Nancy Fraser para señalar que en estos movimientos ocurre “un desplazamiento de intereses que van de los reclamos de redistribución de justicia a los de reconocimiento, donde su carencia desemboca —no siempre, aunque sí en la mayoría de los casos— en distribuciones discriminatorias de tipo laboral y económico”. En estos “nuevos movimientos sociales”, el centro de las demandas es de carácter identitario cultural y [o] étnico religioso. Por lo que bien podemos referirnos a ellos como demandas desprendidas del multiculturalismo.<sup>43</sup>

Para ilustrar la complejidad y diversidad de concepciones que giran en torno a este concepto, la autora hace referencia a una compilación de trabajos (elaborada por la Universidad de Kansas en el año de 1998) realizados para un simposio convocado por la Universidad de Michigan entre 1992 y 1993 en torno al multiculturalismo. El tema central del debate fue cuestionarse acerca del deber de enseñanza de este concepto. Sin embargo, eran diversas las maneras en las que los ahí presentes concebían el multiculturalismo. Femenías recupera parte de las conceptualizaciones que sobre dicho concepto fueron vertidas en el simposio:

En lo que respecta a Vann Woodward, éste divide el concepto de “cultura” en dos vertientes, la primera es en el sentido antropológico entendiéndolo cómo “la suma total de los patrones comportamentales, las artes, las creencias, las instituciones, etc.”, y la segunda tiene que ver con una “cultura elevada o de élite” que corresponde a la

---

<sup>42</sup> Mónica Szumurk y Robert McKee Irwin (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México/Argentina/España, Siglo XXI, s. f., pp. 180-185.

<sup>43</sup> María Luisa Femenías, *op. cit.*, p. 27.

universidad. Asimismo, asume que el multiculturalismo que se adopte dependerá de la noción de cultura que lo preceda.<sup>44</sup>

## 5

Stanley Fish, por su parte, distingue dos versiones del multiculturalismo:

*i) Multiculturalismo de boutique:* “una mera folclorización o etnización de restaurantes, festivales, ropas, como modelos de incorporar al ‘otro’ de manera *chic* —es decir, en clave exótica— [que da como resultante] una suerte de “feria estética” de la heterogeneidad, que prolifera sin cauce”.<sup>45</sup>

*ii) Multiculturalismo fuerte:* Se refiere “al que se origina en las políticas de la diferencia. [Entendidas éstas desde autores como Kymlicka, Taylor y Gutnam] valora la diferencia por sí misma como manifestación de algo básicamente constitutivo y el argumento se encamina hacia el respeto y la tolerancia de los núcleos que todas las culturas merecen”.<sup>46</sup>

Fish reconoce una situación dilemática en esta noción, y al final afirma que el multiculturalismo fuerte es reactivo, antidemocrático, etc., debido a que —considera— este concepto se inclina a situaciones de intolerancia y eliminación real o simbólica del otro.<sup>47</sup>

## 6

Una de las aportaciones más interesantes a las que hace referencia Femenías es la que brinda Pankratz, quien afirma que el multiculturalismo es un término normativo y no descriptivo, por ello, “encarna el punto de vista de un estado de cosas ideal para una sociedad dada”, ya que establece por medio de conceptos y valores cómo deben ser las relaciones (políticas, culturales, económicas, sociales, etc.) entre los grupos étnicos y raciales. En términos de la actitud general frente al multiculturalismo, Pankratz

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *Idem*.

“reclama derechos sociales para los grupos étnicos, cuyos miembros incluyen como rasgo diferencial la identidad cultural”.<sup>48</sup>

7

Asimismo, Guibernau y John Rex<sup>49</sup> señalan que el término “multiculturalismo” tiene un significado “particularmente oscuro”. Además, los autores hacen una serie de distinciones en torno a la esfera pública y privada que les permiten establecer cuatro categorías:

- i) Una sociedad unitaria en la esfera pública, pero que alienta la diversidad cultural en la esfera privada o en asuntos comunales. Este multiculturalismo correspondería al modelo del ideal anglosajón;
- ii) Una sociedad unitaria en la esfera pública, pero que alienta la unidad en la esfera privada o en asuntos comunales. Correspondería con el ideal francés de *asimilación*;
- iii) Una sociedad que permite la diversidad en la esfera pública y también alienta la diversidad cultural en la esfera privada o en asuntos comunales. Es una forma de colonialismo, el sudafricano del *Apartheid*; y
- iv) Una sociedad diversa con derechos diferenciados en la esfera privada y considerable unidad en asuntos concernientes a las prácticas entre diversos grupos (la situación típica del *Deep South* estadounidense).

8

Consideramos que lo expuesto hasta aquí permite dar cuenta de la complejidad que el tema del multiculturalismo encierra, así como de lo delicado de su tratamiento. Sin embargo, en relación con el tema de los derechos humanos y la diversidad cultural, es necesario abordar el multiculturalismo desde sus diversos modelos, es decir, desde

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 31 y 32.

<sup>49</sup> Vid. Montserrat Guibernau y John Rex, *The Ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration*, Cambridge, Polity, 2010.

aquellas perspectivas que buscan explicarlo como una vía que puede aportar herramientas normativas encaminadas a lograr relaciones de convivencia en condiciones de justicia, reconociendo y respetando la diversidad cultural.<sup>50</sup>

## MODELOS MULTICULTURALES

### 9

Para dar cuenta de los principales modelos multiculturales, partimos de la propuesta de León Olivé, quien menciona que en la época contemporánea existen tres modelos predominantes o tipos ideales del multiculturalismo: el liberal, el comunitario y el pluralista.<sup>51</sup> Éste último será desarrollado con mayor profundidad en el apartado siguiente de la investigación, ya que constituye la materia prima de nuestra propuesta orientada a la reconcepción de los derechos humanos.

Previo a señalar las principales características de los modelos multiculturales, cabe destacar algunas de las consideraciones que establece Olivé en el tema del multiculturalismo. Primero, se refiere a lo “multicultural”<sup>52</sup> como aspecto que sirve para describir sociedades donde conviven grupos que provienen de diversas culturas. Estas sociedades pueden ser de diferentes tipos:

- a) Países donde han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales (América Latina);
- b) Países desarrollados sobre la base de grupos inmigrantes (como es el caso de los Estados Unidos); o,

---

<sup>50</sup> Cabe señalar que los *modelos multiculturales* a los que aquí aludiremos han sido objeto de diversas críticas que serán retomadas en el siguiente apartado, las cuales serán fundamentales en el desarrollo de nuestra propuesta para el tratamiento de la diversidad cultural.

<sup>51</sup> Cfr. León Olivé, “Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo”, en León Olivé y Luis Villoro (comps.), *Filosofía moral, educación e historia*, México, FFyL/IIF/UNAM, 1996, pp. 123-143.

<sup>52</sup> Vid. León Olivé, *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM, 2006.

- c) Países compuestos históricamente por grupos étnicos y nacionales diferentes, y en los cuales, recientemente se han intensificado fenómenos de inmigración (Reino Unido y España);

10

Otro aspecto importante es la distinción que hace el autor entre *muticulturalidad* y *multiculturalismo*; la primera noción es un término descriptivo que se refiere a situaciones fácticas en las que coexisten pueblos y culturas diversas. El multiculturalismo, para Olivé, no tiene un sentido unívoco, adquiere distintos significados que dependen de los modelos de sociedad con los que se le asocie. Es un término normativo, es decir:

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 culturas, de los partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de organizaciones, de organismos internacionales y de los ciudadanos en general, en materias que afectan las vidas de los pueblos y las relaciones entre ellos.<sup>53</sup>

Partiendo de estas consideraciones, a continuación, desarrollaremos los tres principales modelos multiculturales.

### *Multiculturalismo liberal*

11

La corriente liberal del multiculturalismo tiene diversos representantes teóricos, entre los que destacamos a Will Kymlicka,<sup>54</sup> Ernesto Garzón Valdés<sup>55</sup> y Joseph Raz.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>54</sup> Vid. Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Trad. Carmen Castells Auleda, Barcelona, Paidós 2003 y *La política vernácula. Nacionalismo, Multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 1991.

Este modelo se sustenta a favor del derecho a la diferencia y a la noción de persona como agente moral, con lo cual cobra un sentido individualista. Las principales premisas a tener en cuenta en este modelo son:

- a) La aceptación de principios y reglas de validez universal;
- b) La existencia de cierto grado de homogeneidad social, entendiendo que: “una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas”;<sup>57</sup>
- c) La supremacía de la persona como agente moral, es decir, los derechos del individuo por encima de los de la comunidad;
- d) La negación del carácter sacrosanto de las formas de vida colectivas y la admisión de su crítica y superación;
- e) El respeto a las culturas en cuanto sirvan a valores *verdaderos* que tengan leyes *racionales*; y
- f) El rechazo del relativismo cultural como fuente de derechos y deberes.

## 12

Asimismo, el multiculturalismo liberal sostiene que esta homogenización en derechos fundamentales y universales (tal y como están establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos) debe ser aceptada como válida y racional por cualquier ser humano, independientemente de su contexto cultural. Afirma también que hay una noción común de racionalidad en todos los individuos y que, por lo tanto, se deben tomar criterios absolutos en las cuestiones morales y sociales.

---

<sup>55</sup> Vid. Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE/IIF/UNAM, 1993.

<sup>56</sup> Vid. Joseph Raz, *Ethics in the public domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

<sup>57</sup> Ernesto Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 31.

Este modelo multicultural sustenta y justifica afirmar que los pueblos indígenas deben abandonar sus sistemas de evaluación moral y jurídica tradicional, por la moderna y liberal, con el argumento de que las culturas no han reconocido los únicos y correctos principios morales. Este enfoque permitiría, entonces, a un Estado prohibir costumbres de un grupo tradicional, o la intervención de una nación sobre otra con el fin de “defender y hacer valer” los principios correctos. La problemática que deriva de esta concepción —que en nuestra opinión ha imperado a nivel mundial en materia de orden moral y jurídico— es, por un lado, la intolerancia a la diversidad cultural y, por otro, la idea *peligrosamente justificadora* de prácticas imperialistas.<sup>58</sup>

### *Multiculturalismo comunitarista*

13

La segunda corriente identificada, el multiculturalismo comunitarista, tiene como principales representantes teóricos al filósofo y profesor de Derecho de la Universidad de Northwestern, en Estados Unidos, Charles Taylor,<sup>59</sup> y a nuestro filósofo Luis Villoro.<sup>60</sup> La tesis filosófica básica se fundamenta en la defensa de los derechos de las comunidades. A diferencia de la perspectiva liberal, en la cual se destaca el papel de las comunidades como “condición de posibilidad de las elecciones de los individuos”, el comunitarismo sostiene que los derechos colectivos no se hallan subordinados a los individuales. Es decir, para ellos, la comunidad no es sólo un medio, sino un fin en sí misma.

En este sentido, Villoro afirma que los individuos se encuentran inmersos en una realidad social intersubjetiva compartida por los miembros de una misma

---

<sup>58</sup> Ya que “existen criterios absolutos, con base en los cuales sería posible fundamentar correctamente los principios morales (y podríamos decir que, por consiguiente, los jurídicos), así como las decisiones acerca de qué creencias aceptar, y eso ofrece una base firme e incontrovertible, desde un punto de vista racional para aceptar y rechazar derechos, normas, valores y costumbres de otras culturas”. León Olivé, *Heurística, Multiculturalismo y Consenso*, México, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1999, p. 18.

<sup>59</sup> Vid. Charles Tylor, *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

<sup>60</sup> Vid. las obras de Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós/FFyL/UNAM, 1999 (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo) y *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010.

colectividad. Para el autor, la identidad colectiva “se trata de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un ‘sí mismo’ colectivo”.<sup>61</sup>

14

Charles Taylor<sup>62</sup> defiende el respeto a las diversas identidades culturales, las cuales, en su opinión, no deben desaparecer en los procesos de uniformidad que sugieren las sociedades modernas. Tomando en cuenta los intensos procesos actuales de inmigración e intercambio cultural, es preciso reclamar el derecho a la diferencia de cada grupo cultural. Taylor, asimismo, valora el avance del reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos y la igualdad entre los hombres, pero insiste en la necesidad de atender ahora las diferencias evitando así que algunas culturas sean absorbidas y desaparezcan; también señala que cada grupo tiene derecho a elegir sus propias metas y valores. *La política del reconocimiento* conlleva una lucha por la identidad, entendiendo que ésta se forja siempre en relación con los otros. Taylor señala que el liberalismo, al insistir en la igualdad de todos los ciudadanos, uniformiza los derechos y deja fuera el derecho a las diferencias. En opinión del autor, el Estado debe enfrentar el fenómeno del multiculturalismo legislando en consonancia con la diferencia.

15

La perspectiva del multiculturalismo comunitarista puede quedar resumida con las siguientes premisas:

- a) Defiende los derechos de la comunidad por encima de la prioridad del individuo;
- b) El estado debe legislar de acuerdo a la diferencia y no a la homogenización; y

---

<sup>61</sup> Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en León Olivé y Fernando Salmerón, *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, 1994, p. 89.

<sup>62</sup> Vid. Charles Taylor, *op. cit.*

c) Las culturas deben juzgarse bajo sus propias categorías, cosmovisiones y concepciones de justicia.

Esta corriente ha suscitado críticas que la califican de avalar un relativismo cultural, esgrime Garzón Valdés: “una filosofía que reconoce los valores establecidos por cada sociedad para guiar su propia vida y comprende su valor para aquéllos que viven en ellas, a pesar de que puedan diferir de los propios [...], el punto de vista relativista subraya la validez de todo conjunto de normas para el respectivo pueblo y los valores que ellas representan”.<sup>63</sup>

### *Multiculturalismo pluralista (pluralismo cultural)*

16

El modelo del *multiculturalismo pluralista* retoma algunos aspectos de los modelos anteriores (liberal y comunitarista). De acuerdo con León Olivé, (uno de sus principales exponentes), este tercer modelo de multiculturalismo se basa en una concepción pluralista, en torno al conocimiento y sobre las normas y los valores; es decir, se fundamenta en la ética.<sup>64</sup> Una de las características generales del modelo pluralista es su oposición, tanto al universalismo como al relativismo. Como este modelo será explicado con mayor detenimiento, aquí sólo presentamos de manera muy resumida dos posiciones representativas: la de León Olivé y la de Mauricio Beuchot.

17

León Olivé plantea un pluralismo que se funda en la epistemología; así, retoma a Nicholas Resher<sup>65</sup> para afirmar que las sociedades reales son diversas y cuentan con estrategias y conocimientos acerca del mundo; criterios, valores, moral y estética

---

<sup>63</sup> Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas”, en León Olivé (comp.), *Ética y Diversidad...*, op. cit., p. 31.

<sup>64</sup> León Olivé, “Pluralismo epistemológico, más sobre racionalidad, verdad y consenso”, en Ambrosio Velasco, *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós/UNAM, 1997, p. 50.

<sup>65</sup> Vid. Nicholas Resher, *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

diferenciados, por lo que son inconmensurables, lo cual imposibilita realizar evaluaciones desde un “grupo único de estándares”.<sup>66</sup>

Para Olivé, el pluralismo rechaza la idea de criterios y normas universales y defiende el respeto a otros puntos de vista, pero no supone que todos los puntos de vista sean igualmente correctos. El pluralismo abre posibilidad de interacción entre diferentes culturas, lo que conlleva esfuerzos de interpretación y posibles acuerdos, aunque éstos no sean necesariamente completos en todos los asuntos de orden cognoscitivo o moral. El principal argumento epistemológico de Olivé se centra en que, a diferencia del relativismo, las personas tienen razones para la elección de un punto de vista, lo que tiene por consecuencia elecciones racionales con base en criterios y procedimientos propios de sus marcos conceptuales.

## 18

Por otra parte, para Mauricio Beuchot,<sup>67</sup> el pluralismo cultural atiende la problemática que implica la aceptación de la diversidad cultural sin caer en el relativismo. Beuchot sostiene que no es posible permitir todas las diferencias culturales, sobre todo aquéllas que afecten la justicia o la convivencia entre los grupos. Coincide con Olivé al considerar que no se puede hacer uso de la tolerancia que permite el relativismo o el universalismo.

Beuchot parte de un pluralismo analógico y lo ubica como un punto intermedio entre el universalismo y el particularismo. Afirma que este pluralismo se acerca más al particularismo, ya que predomina la diferencia pero no renuncia a la posibilidad de universalizar, pero esto tiene que darse de manera analógica, es decir, sin perder de vista los particulares de los que parte.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> León Olivé, “Pluralismo epistemológico...”, *op. cit.*, p. 50.

<sup>67</sup> Mauricio Beuchot, “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, en Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, pp. 194 y 195.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 194, 195 y 196.

19

El último concepto de este apartado es el de “interculturalidad”, es un término en boga tanto en los estudios de las ciencias sociales como en la sociedad civil, al igual que en el caso del multiculturalismo. Este término, por lo general, hace referencia a las relaciones entre culturas diversas.

20

La condición de la interculturalidad, además de caracterizarse por ser occidental y eurocéntrica, se inscribe en una lógica científica en la que cada disciplina la define desde su particular perspectiva, fragmentándola. Sin embargo, la interculturalidad está asociada con las prácticas culturales y formas de vida que se ponen en interacción con otras.

La interculturalidad puede ser vista como una meta política que ha tenido mucha presencia en la educación bilingüe de América Latina; se ha puesto énfasis en desarrollar, desde la “comunicación intercultural”, la competencia comunicativa que permita ser flexibles y abandonar una actitud dogmática en las interacciones culturales. Esto lleva a abandonar cualquier etnocentrismo.<sup>69</sup>

Alicia Barabas, propone abordar el término de “interculturalidad” haciendo dos acepciones del concepto. Por un lado, refiriéndose a su uso común y situacional del

---

<sup>69</sup> “El etnocentrismo es una actitud que se presenta en distintos niveles, se da cuando se enfrenta un grupo con otro y es por la diferenciación entre ellos. Se quiere enaltecer al grupo propio, pasa al concebir lo propio como único, verdadero y positivo. Es una combinación del recelo hacia los ‘otros’, ‘los de fuera’. Una tendencia a evaluar las culturas de los demás en función de la propia. Casi todas las culturas han sido teocéntricas en mayor o menor grado y es fácil ver cómo el etnocentrismo se mezcla con las formas de pensar estereotipadas. Casi todas las etnias tienen mitos de origen que las arraigan a un pasado remoto, de ahí que esos mitos lleven implícito un mensaje de superioridad, de precedencia sobre todos los demás lo que hace casi inevitable una tendencia al etnocentrismo en mayor o menor grado”. Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003, p. 17.

contacto entre culturas que supone implícitamente una diferencia entre ellas. Por otra parte (y la que cabe resaltar para los fines últimos de este trabajo), la interculturalidad, desde su uso literario-científico y situacional del contacto entre culturas en el marco de la globalización, el multiculturalismo y las políticas de los derechos humanos. Sobre este término, también afirma:

Es probablemente hacia fines de los ochenta, ya en plena globalización, que utilizamos los términos intercultural e interculturalidad, aunque con diferentes significados. Uno de ellos hace referencia, como ya se dijo, al contacto entre culturas diferentes, otro es la creación de un nuevo espacio inter-cultural en cierta forma híbrido, otro más es la dinámica de relaciones de contacto propia del presente —o al menos deseables— y sustentada en la filosofía y práctica del pluralismo cultural.<sup>70</sup>

## 21

Hasta aquí podemos ver que el término de la interculturalidad nos da las primeras señales para la construcción de relaciones más justas entre culturas diversas. Ahora, nos queda señalar que la interculturalidad se presenta como una utopía, paradójicamente, posible de alcanzar. En este sentido: “la interculturalidad es entonces la dinámica y característica del contacto en esta época, que no es la asimilacionista sino pluralista, en la que las culturas diferentes no se ven forzadas a adoptar patrones y pautas de la cultura mayoritaria”.<sup>71</sup>

Esta noción de interculturalidad empata con la manera en la que la entienden Mauricio Beuchot y León Olivé; pues Beuchot la concibe como el *desiderátum* a alcanzar<sup>72</sup> en las relaciones de la multiplicidad cultural; para Olivé, la interculturalidad o el interculturalismo, se refiere a “un modelo de sociedad multicultural democrática y justa, que aliente la interacción armoniosa y constructiva 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 o de

---

<sup>70</sup> Alicia Barabas, “Notas sobre Multiculturalismo e interculturalidad”, *Diversidad y Reconocimiento, Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*, Suplemento 39 del Boletín *Diario de Campo*, octubre de 2006, p. 18.

<sup>71</sup> *Idem*.

<sup>72</sup> Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI/UNAM, 2005, p. 13.

desarrollo”<sup>73</sup> (posteriormente, al referirnos al *pluralismo cultural*<sup>74</sup> y al *diálogo intercultural*,<sup>75</sup> retomaremos las reflexiones hasta aquí expuestas en torno a la interculturalidad). Es así que, en nuestra última parte de la tesis, expondremos una propuesta para la reconcepción de los derechos humanos en materia de diversidad cultural y expondremos así la teoría del pluralismo jurídico.

---

<sup>73</sup>*Ibidem*, p. 25.

<sup>74</sup> El *pluralismo cultural* se refiere a un modelo que permita el reconocimiento de la diversidad cultural y del ejercicio de sus derechos. Retomaremos este concepto en el último apartado de este trabajo.

<sup>75</sup> El *diálogo intercultural* es concebido como un instrumento que posibilite y permita la comunicación horizontal entre culturas diversas con el fin de alcanzar acuerdos para la convivencia y el respeto a su identidad y cosmovisión. Desarrollaremos con mayor profundidad este concepto en el último apartado de esta investigación.

## **Tercera parte**

### **Propuesta para la *reconcepción* de los derechos humanos en el marco de la diversidad cultural**

## CAPÍTULO I

### EL PLURALISMO JURÍDICO COMO UNA ALTERNATIVA PARA LA *RECONCEPCIÓN* DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ONU

#### 1

En este capítulo hablaremos del pluralismo jurídico sobre el que comenzaremos a estructurar nuestra propuesta, la cual tendrá el objetivo de mostrar la necesidad de que los derechos humanos en la ONU consideren los derechos culturales como derechos de primer orden, es decir, como derechos que permean los aspectos políticos y económicos para así generar dos escenarios: el primero, que dentro de los regímenes que se oponen a los derechos humanos en la ONU, una vez aceptados los derechos culturales como derechos identitarios y no políticos, las comunidades culturales radicales comiencen a tener razones para acercarse a un diálogo, ya que, en este escenario, será reconocido su poder y autoridad de una forma horizontal frente los Estados occidentales; el segundo, que dentro de los Estados que han aceptado la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), los derechos humanos constituyan una herramienta más pujante para salvaguardar la integridad y el respeto a las diferentes comunidades culturales establecidas en esos territorios, principalmente a las comunidades indígenas.

Por otra parte, también expondremos algunas justificaciones sobre el pluralismo jurídico y su valor como un modelo de derecho aplicado a la situación de los Estados nacionales modernos, acentuando el reconocimiento a las minorías étnicas y migrantes, además de definir algunos conceptos clave para abordar dicho tema.

2

El tema de la interculturalidad es relativamente nuevo en la historia occidental moderna;<sup>1</sup> sus orígenes están ligados a las nuevas teorías de justicia que desarrolla John Rawls. En el momento en que los ideales que proclamaba la modernidad comienzan a ser poco eficaces para una convivencia más justa, Rawls genera una *teoría de la justicia*, que contempla los problemas actuales entre los temas de justicia e identidad<sup>2</sup> que fueron relevantes para la nueva estructura política de la América anglosajona.<sup>3</sup>

Hemos visto que el estudio de la justicia se da a partir de los rasgos injustos que se hacen presentes en la vida cotidiana. Es así como, en el desarrollo de la globalización, las injusticias perpetradas hacia las identidades diferentes no pudieron callarse más. Como lo hemos dicho también, el derecho a la diferencia se desprende de un momento histórico cuando el reconocimiento hacia la diversidad se hace presente tanto para reivindicaciones sociales como para impulsar los mercados capitalistas, ya que las innovaciones en cualquier sector empresarial comienzan a encontrar luz en la *diferencia*.

---

<sup>1</sup> Sin embargo, Velasco desarrolla una amplia explicación sobre conductas multiculturales en América en la etapa de la conquista, donde afirma que este tema no es propio de la cultura anglosajona de finales del siglo XX. Vid. Ambrosio Velasco, *Republicanism and multiculturalism*. México, Siglo XXI, 2006.

<sup>2</sup> Como afirma Colom González: “el renacer de la filosofía política en el ámbito anglosajón y por consiguiente en el resto del orbe, tuvo lugar apenas hace unas décadas de la mano de las reflexiones sobre la justicia, en las que, como es bien sabido, la obra de John Rawls gozó de un carácter seminal. Rawls atribuyó una filiación kantiana a su peculiar método filosófico, al que bautizó críticamente con el nombre del constructivismo”. Francisco Colom González, “Justicia intercultural reflexiones sobre la traducción cultural de las normas morales”, en Raúl Alcalá Campos (comp.), *Reconocimiento y Exclusión*, México, UNAM/FES Acatlán/Plaza y Valdés, 2008, p. 57.

<sup>3</sup> “El multiculturalismo cobró fuerza durante la segunda mitad del siglo XX en países como Canadá y Estados Unidos tanto como expresión de una política oficial, en el primer caso, como de una práctica educativa y política en el segundo, sobre todo a raíz del movimiento de lucha por los derechos civiles [...] poniendo de manifiesto las diferentes implicaciones del concepto de integración nacional y el lugar que en ella jugaba el dominio de la cultura [...] la cultura dejaba de ser el exclusivo dominio de la cohesión social y se exhibía a sí misma como fuente potencial de la fractura social”. Judit Bokser Liwerant, “Multiculturalismo”, en Germán Pérez Fernández del Castillo (comp.), *El Léxico de la Política en la Globalización: Nuevas realidades, Viejos Referentes*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2008, p. 378.

El desarrollo de la globalización deja al descubierto las contradicciones de la modernidad, entendiendo ésta<sup>4</sup> etapa histórica a partir del momento en que las colonias o reinos pasan a ser Estados y la comunidad se disuelve; es una etapa marcada con la Revolución industrial y la Ilustración,<sup>5</sup> que rompe con la sociedad estratificada por derechos de sangre para poder consolidar un poder común con territorios delimitados, pues la unidad básica del Estado es el individuo, llamándose propiamente *ciudadano*; este ciudadano tiene la tarea de ejercer prácticas políticas que consoliden aquel “preciado tesoro” llamado *democracia*.

El principal presupuesto que sostendríamos es que los seres humanos son racionales.<sup>6</sup> Entonces, podemos decir que aunque pertenezca a distintas culturas y por tanto tenga distintos marcos conceptuales, puede participar de la construcción del Estado plural. La corriente de pensamiento que nos permite comprender los elementos razonables para otorgar derechos es el constructivismo, por ende, el sujeto que se pretende partícipe es quien acepte la dignidad de otras formas de vida, es decir, quien dentro de su marco conceptual pueda aceptar otras realidades a través de los principios del constructivismo.

---

<sup>4</sup> Diferente de la modernidad que se inicia en Occidente a partir del descubrimiento de América, por parte de la cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo y del Renacimiento italiano; sin embargo, es importante tenerla en cuenta debido a que esta influencia provocó aceptar al imperialismo ideológico para desarrollar el capitalismo, en un principio, sólo como lógica de acumulación primera.

<sup>5</sup> “La modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el ‘sistema-mundo’, y era coextensivo al dominio europeo sobre el planeta, del cual había sido el ‘centro’ desde 1492. [...] La cultura occidental, con su ‘occidentalismo’ obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas”. Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad: Historia, experiencias y utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 57.

<sup>6</sup> Al respecto, González Amuchástegui señala: “los diferentes constructivismos se caracterizan por partir de una determinada concepción del individuo como agente moral racional, adoptar una determinada perspectiva caracterizada por las notas de universalidad e imparcialidad [...] y recrear una situación ideal de discusión caracterizada por la libertad de los participantes”. Jesús González Amuchástegui, *Autonomía dignidad y ciudadanía: una teoría de los derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004, p. 82.

González Amuchástegui señala que lo característico del constructivismo es que la veracidad de los enunciados depende de los observadores.<sup>7</sup> Siguiendo con este autor, él caracteriza el constructivismo como el que tiene la capacidad de consensuar en un estado de cosas ideal, el cual permitirá y garantizará a los seres humanos, concebidos como agentes morales, libres e iguales, alcanzar acuerdos sobre aquellos principios de justicia que deben regir nuestra vida en sociedad.

Es así como se pretende que la sociedad en conjunto, compuesta por individuos racionales, encuentre medios eficaces para practicar la democracia, es decir, a partir de los movimientos pacíficos ordenados y justificados, las diferentes identidades pueden reivindicar su derecho a la diferencia, principalmente su derecho a tener una jerarquía de valores diferentes a los de la sociedad hegemónica y poder tener las mismas oportunidades de tener una vida digna.

## 5

Las sociedades con identidades diferentes, por excelencia, son las comunidades indígenas, las cuales tienen instituciones, símbolos, historias y proyectos comunes; sin embargo, han sido las más empobrecidas, explotadas y excluidas. Por ello la importancia de la diversidad cultural en el ordenamiento social. Lo afirmamos así porque un Estado plural debe comenzar a reconocerse en aquellas diferencias que han estado ahí durante todo el proceso de construcción social moderno. Si el Estado comienza a ordenar sus principios —escuchando a éstas— habrá comenzado a explorar un espacio nuevo para vivir en la democracia.

---

<sup>7</sup> Al respecto, menciona: “lo característico del constructivismo es hacer depender la validez de los juicios morales de su aceptabilidad para un sujeto o para una comunidad de sujetos en determinadas condiciones también ideales”. *Ibidem*, p. 83.

6

La diferencia entre las reivindicaciones culturales<sup>8</sup> y otras como las de las mujeres o la diversidad sexual, que permean los derechos humanos en la actualidad, radica en que las primeras reclaman derechos de autonomías frente al Estado, al ser sociedades que viven en colectivo y tienen un territorio y culturas ancestrales, las sociedades indígenas no reclaman únicamente su reconocimiento a través de derechos específicos, sino que son reclamos a un proyecto de vida diferente al del neoliberalismo, es decir, un plan alternativo al instaurado por el Estado-nación, derechos políticos más que identitarios.

7

Durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, se constituyeron las bases teóricas y pragmáticas de los movimientos de los pueblos indios independientes del Estado que se fueron conformando como sujetos activos en el acontecer político de Latinoamérica, donde la figura de los derechos humanos ha sido fundamental. Las contra-celebraciones del quinto centenario del descubrimiento de América y el reconocimiento de las autonomías en Nicaragua<sup>9</sup> fueron impulsoras del desarrollo de los procesos de reafirmación de las identidades étnicas y, asimismo, las luchas por los

---

<sup>8</sup> Lo decimos así porque consideramos que el factor cultural conforma las transformaciones espaciales, de la época, materiales y simbólicas, a la vez que políticas y sociales, en el contexto de los procesos de globalización que asistimos a una transformación de la educación Estado-identidad y cultura nacional. *Cfr.* Judit Bokser Liwerant, *op. cit.*, p. 379.

<sup>9</sup> Gilberto López y Rivas señala que hubo un proceso de concientización de los pueblos indios provocado por la “celebración” de 1992 a la que de manera eufemística se le llamó *Encuentro de dos mundos*, a partir de la cual se llevó a cabo, por parte del movimiento indígena latinoamericano, una serie de contra-celebraciones de este quinto centenario, las cuales suscitaron debates en los que se puso de manifiesto, entre otras cosas, el avance logrado por los propios representantes de los pueblos indios en cuanto a la conciencia adquirida del significado y las repercusiones que el proyecto colonial tuvo y sigue teniendo para sus comunidades. Por otro lado, la conquista del establecimiento de un régimen de autonomía en la Costa Atlántica Caribe de Nicaragua, en 1987, resultado de la revolución social que aconteció en ese país a partir de 1979, tuvo una gran importancia significativa en el movimiento indígena latinoamericano. *Vid.* Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1996.

derechos indígenas y por el reconocimiento de la autonomía como la demanda estratégica de los pueblos indios. Es a partir de entonces cuando se comienzan a plantear más claramente los preceptos que subyacen a la exigencia de un desarrollo autónomo de las comunidades indias y, también, se plantea la inclusión del indio como actor político; inclusión que se convierte en una demanda central para el reconocimiento de sus derechos políticos y culturales en los derechos humanos.<sup>10</sup>

## 8

En este sentido, vemos un cambio acerca de la cuestión indígena en el ámbito nacional, ya que, en comparación con las políticas e ideologías predominantes en las décadas anteriores, de carácter paternalista, y en que los pueblos indígenas eran víctimas de explotación y de prácticas integracionistas, se pasa a la conformación de un sujeto político activo, el cual está forjando sus propias propuestas y estrategias en la lucha de sus derechos humanos.<sup>11</sup>

Es ahí donde cobra importancia el debate por la autonomía, en el hecho de que es producto de los resurgimientos étnicos como una propuesta a partir de la cual buscan que se reconozca su derecho a la libre determinación, sin transgredir los principios morales de unos derechos humanos que acepten la dignidad de proyectos de vida diversos. Este nuevo movimiento propone abandonar una política diseñada por los no indios (políticas indigenistas) para convertirla en una lucha por la política de los indígenas para resolver sus problemas; pero, a la vez, trasciende lo meramente indio. Este trabajo ha sido muy bien comprendido por la *inteligencia*<sup>12</sup> indígena que ha ocupado los escenarios de debate cultural en la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

---

<sup>10</sup> Gilberto López y Rivas, *Autonomías, democracia o contra insurgencia*, México, Era, 2004, pp. 35 y 36.

<sup>11</sup> El movimiento indígena es, desde luego, de larga data. Pero el de los años ochenta en adelante es diferente: comienza a conformarse como sujeto autónomo al poner en el centro de su propuesta política la demanda de autonomía. Cfr. Héctor Díaz-Polanco, "La insoportable levedad de la autonomía", en Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Estado y autonomías en democracias contemporáneas...*, México, IIS/Plaza y Valdés, 2008, p. 245.

<sup>12</sup> Refiriéndonos a aquel grupo intelectual indígena que, teniendo o no estudios universitarios, ha apoyado la lucha indígena en diferentes sectores sociales.

El tema indígena deja de ser discutido como una “cuestión étnica” para debatirse cada vez más como una cuestión *étnico-nacional*, es decir, se dejan a un lado los intentos por resolver dicha cuestión en el ámbito únicamente indígena y se acepta que su resolución requiere transformaciones no sólo en este rubro, sino también —y sobre todo— requiere un alcance nacional. Esto implica una transformación muy relevante en el enfoque político, ya que antes de este cambio de perspectiva no podía hablarse de la autonomía como un planteamiento central.

En el momento en que los problemas de los pueblos indios comienzan a tomar lugar en el ámbito estatal (Estado-nación) e internacional (derechos humanos), la necesidad de formular propuestas que lleven a acciones conjuntas entre los diversos sectores de la sociedad se ve cada vez más pertinente y urgente. En este contexto, las demandas de autonomía cobran fuerza e importancia, sobre todo en el ámbito político.

Teóricamente, un miembro de cualquier pueblo indígena en América Latina, al nacer en un determinado Estado, pasa a ser ciudadano, a quien, dependiendo de la comunidad política a la que pertenezca, dicho Estado está obligado a asegurarle el respeto de sus derechos humanos. Pero, en la realidad, los miembros de estos pueblos no viven en condiciones de igualdad con respecto a los ciudadanos no indígenas.

El problema de fondo, como lo ha señalado Gómez Salazar, reside en que el reconocimiento político, como pueblos indígenas, es nulo.<sup>13</sup> Entonces, la diversidad cultural no es el problema en sí misma; de hecho, constituye un capital tangible e intangible de enorme potencial para el desarrollo de los Estados, donde, a través de la figura de los derechos humanos, es posible impulsar estrategias que eliminen la estructura asimétrica subyacente en el trasfondo de la pluralidad.

---

<sup>13</sup> Mónica Gómez Salazar, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, p. 73.

Desde una perspectiva histórica, como lo hemos analizado, la problemática indígena en general es incomprensible, fuera de los procesos que determinaron el perfil de la sociedad nacional en Latinoamérica y que dieron origen al surgimiento de cada Estado-nación. La incesante búsqueda de mecanismos que lograran integrar y conformar en una sociedad homogénea distintos pueblos culturalmente diferentes es una particularidad en los procesos de formación de los Estados-nación latinoamericanos que se mantiene hasta hoy en la incertidumbre acerca de una integración “adecuada”;<sup>14</sup> por ello, la revisión de los principios éticos de los derechos humanos es fundamental para reformular la institución internacional que los regula, de tal forma que defienda de una manera integral los proyectos culturales de vida diferentes.

## 11

La construcción de los derechos humanos, fundamentalmente en sus aspectos jurídicos, económico-administrativos, territoriales y políticos, ha estado custodiada por una minoría que tiene la responsabilidad de dialogar con las diferentes culturas, para enriquecer tales aspectos como institución y lograr sus objetivos. De igual forma ha pasado en los Estados-nación. Bonfil Batalla lo plantea muy adecuadamente, al afirmar que la construcción de la nación (en este caso, la mexicana) ha estado a cargo de un reducido sector compuesto por descendientes de los colonizadores; en cambio, los sectores indios y campesinos han estado permanentemente excluidos, negándoles con ello sus derechos políticos y culturales. Decretar la igualdad entre desiguales, sin establecer las condiciones particulares que efectivamente compensen las desventajas de hecho, sólo tiene como consecuencia profundizar aún más la desigualdad.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Como es sabido, el saldo de ese proceso se pagó muchas veces con la desvertebración social de sus comunidades y experiencias de anomia cultural entre sus sujetos. *Cfr.* Francisco Colom González, *op. cit.*, p. 68.

<sup>15</sup> En este sentido, Krotz afirma: “el problema de las relaciones entre las culturas dista de ser un problema ‘cultural’ en el sentido que sea meramente simbólico [...] se exige pasar del ‘respeto’ impuesto [...] sin costo, al ámbito de los derechos reclamados por las mentadas ‘minorías’ y a las condiciones de posibilidad para hacerlos realidad. Vale lo mismo con relación a los extranjeros que han llegado para un cierto tiempo y para los que se han quedado para siempre, para los pueblos conquistados en el interior de un país y para las civilizaciones con las que uno se enfrenta en la arena

Dejamos por sentado que los derechos humanos instaurados en la norma, aún siendo esenciales, no reflejan toda la gama de necesidades vitales de los grupos indígenas, sobre todo, en tanto que éstos son entes colectivos. En algunos casos, incluso la manera en que son formulados los derechos de los ciudadanos en las leyes fundamentales hace que tales derechos operen como elementos restrictivos para las prácticas socioculturales de los pueblos indígenas. Ello determina entonces que los grupos indígenas vivan, de hecho, en la ilegalidad. Su perspectiva es en lo general colectiva, pero esto no quiere decir que a los indígenas no les interese satisfacer sus necesidades individuales, sino, más bien, tienen una lógica de pensamiento en la que el bienestar colectivo implica el bienestar individual; por ello, la reconcepción de los derechos humanos en materia de diversidad cultural es indispensable para una sociedad plural justa.

De ninguna manera los pueblos indígenas están sólo interesados en garantizar los derechos colectivos y son ajenos a los reclamos de respeto a las garantías de los derechos individuales. Más bien, parece que las comunidades indígenas se han percatado de que, para ejercer plenamente los derechos individuales, deben tener garantizado el pleno ejercicio de los derechos colectivos.

Así las cosas, la noción de derechos humanos en Latinoamérica, requiere una profunda revisión crítica y como consecuencia su reconcepción, a partir de entender la diversidad cultural, de tal modo que no pequen de ineficacia para resolver los problemas culturales dentro de los propios Estados que la componen y que han suscrito la DUDH, aún más, resulta imprescindible abrir espacios de diálogo para mantener la paz mundial, en aras de abatir la tensión que existe entre las culturas de Oriente, en los continentes Asiático y Africano, y las de Occidente.

---

internacional, se trata siempre de un problema —cultural y político— de ‘los otros’ y de los conjuntos sociales de los que unos y otros forman parte”. Esteban Krotz, “Diversidades diversas: el análisis de los tipos de diferencia”, en Raúl Alcalá Campos (comp.), *op. cit.*, p. 209.

SOBRE EL RECONOCIMIENTO DE LAS MINORÍAS Y EL DERECHO A LA DIFERENCIA EN UNA SOCIEDAD  
ALTAMENTE TECNOLOGIZADA

14

El papel de los derechos humanos como institución es fundamental en la regulación del comportamiento de los individuos, porque la forma como se definen estos derechos impacta directamente en el hacer de los sujetos en cuyos Estados se da la aceptación de dichos pactos.<sup>16</sup> Sin embargo, la reconcepción de los derechos humanos en materia de diversidad cultural es imprescindible para evitar conflictos. Y es que estimamos que el paso de un mundo moderno a uno posmoderno debe estar apoyado en instituciones sólidas que sirva de palanca a una transición histórica cargada de riesgos para que cada comunidad cultural se haga cargo de los impactos que tienen sus manifestaciones en la vida de los demás individuos en relación con culturas fundamentalistas que pueden atentar contra la vida de otros sin motivos razonables, pero también a aquéllas que con los consumos desmedidos de recursos naturales les quitan la posibilidad a otros de tener una vida digna, refiriéndonos concretamente al paradigma imperante sobre el “progreso científico”. Olivé menciona que la entrada del siglo XXI no da pie a más optimismo que al de algunas notas sobre el progreso científico y sobre el conocimiento acerca de la ciencia y la tecnología, si bien han venido muchas consecuencias bondadosas, también han existido muchas más indeseables y peligrosas, refiriéndose, como el ejemplo más paradigmático, a la utilización de la *energía nuclear* en el Proyecto Manhattan.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre esto, Jorge Romero comenta: “las instituciones son las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, los constreñimientos u obligaciones creados por los humanos que le dan forma a la interacción humana. En consecuencia, éstas estructuran los alicientes en el intercambio humano, ya sea político, social o económico. El cambio institucional delinea la forma en la que la sociedad evoluciona en el tiempo y es, a la vez, la clave para entender el cambio histórico”. Jorge Javier Romero, *La Democracia y sus Instituciones*, México, IFE, 1998, p. 112 (Temas de la democracia, Ensayos, 5)

<sup>17</sup> “La tecnociencia, nos está dejando un planeta contaminado, cuya energía estamos consumiendo a una velocidad suicida, al que se le han estado destruyendo sistemas que protegen la vida como la capa de ozono” León Olivé, “Políticas científicas y tecnológicas: guerras, ética y participación”, *Ciencias. Revista de difusión de la Facultad de Ciencias*, núm. 66, abril-junio de 2002, México, UNAM, p. 37.

Ante este panorama, es imperante hablar de instituciones que protejan otras formas de vida que también reclaman su derechos a un entorno natural que muchas veces representa una extensión de su cosmovisión; es por ello que la trama de la diversidad cultural en los fundamentos de los derechos humanos no sólo juega un papel de reconocimiento, sino también de regulación de prácticas entre comunidades para garantizar la vida y florecimiento de otras.

Los avances *tecnocientíficos* —como los llamamos ahora— son útiles para la vida cotidiana de casi todas las sociedades; la utilidad se ha vuelto dependencia en las urbes occidentales y nuestra forma de percibir el tiempo y el espacio cambia de manera instantánea; por lo tanto, lo que asumimos como sentido común está sujeto a las tecnologías que utilizamos. Sin embargo, ya no se puede mantener la idea de una ciencia neutra que sólo vele por el bienestar de su sociedad, pues tanto la ciencia militar, como la ciencia que destruye el medio ambiente son un tema complejo. Ésta es la razón más urgente por la cual hay que tener derechos humanos expresados como pactos internacionales, así como para mantener la paz social dentro de los Estados a través de la participación democrática.

Los momentos que vivimos —el de la sociedad del conocimiento, la del desarrollo tecno-científico, la convulsión de Estados-nación corruptos y las transformaciones identitarias— han sido llamados por diferentes intelectuales como *un cambio de la modernidad a la posmodernidad* (por ejemplo, Rorty y Derrida), *modernidad tardía* (Habermas) y, para explicar mejor el cambio de la ciencia y la tecnología, *modernidad reflexiva* (Lash).

Como explica Lash,<sup>18</sup> las formas de vida ya no son como antes, ahora se puede hablar de una forma tecnológica de vida, porque es a través de ella como comprendemos el mundo: los sistemas tecnológicos se vuelven parte de nuestros sistemas orgánicos y es así como nos fusionamos con el medio ambiente, una verdad es que las redes sociales y la Internet son una nueva herramienta de emancipación, pero los cada vez más sofisticados desarrollos tecnocientíficos en armas de destrucción masiva son diferentes herramientas de esclavismo. El riesgo de las nuevas tecnologías es cada vez mayor, el sentido de la guerra ya no es simbólico; de hecho, hay mecanismos de destrucción masiva. Como individuos, nuestra participación en el mundo tiene cada vez menos sentido en lo esencial y existencial.

#### RAZÓN Y RACIONALIDAD

17

Hemos visto la importancia de utilizar al pluralismo cultural como un instrumento político que nos sirva para lograr una mejor convivencia en sociedad; sin embargo, sabemos que este objetivo es complejo y difícil de lograr. Para poder tener una mayor participación en la construcción de un Estado democrático y plural, es necesario el diálogo; pero ¿cuáles son las condiciones que garantizan una comunicación eficaz?, ¿cuáles han de ser las condiciones de un diálogo plural, para evitar caer en el relativismo? Podemos empezar comprendiendo la principal herramienta de la justicia: la razón.

El tema de la razón es discutido ampliamente por los filósofos; sin embargo, la finalidad de este capítulo pretende entender en la realidad la teoría que hemos desarrollado, es por ello que nos parece fundamental comenzar a ejemplificar la labor que ha distinguido a las ciencias concentradas en la teoría, de las ciencias expertas en la práctica. La ciencia práctica por excelencia es la antropología, la cual ha servido en los últimos años al Derecho al poner en evidencia las contradicciones o problemática

---

<sup>18</sup> Scott Lash, *Crítica de la información*, Argentina, Amorrortu, 2005, pp. 37-58.

que representa para la vida de culturas diferentes; es por ello que decidimos aplicar esta metodología para comprender lo que se trata de defender. Dicha metodología está basada en el trabajo de campo que incluye como herramientas de comprensión de la realidad entrevistas, encuestas y la observación participante. Los trabajos que buscan desarrollar medios eficaces de convivencia social, y en específico estudios sobre la diversidad cultural, tienen como responsabilidad ir adonde se encuentran las problemáticas en la realidad.

## 18

La complejidad de los estudios culturales, como señalamos en capítulos anteriores, radica en la *otredad*:<sup>19</sup> el diferente a nosotros y a nuestros marcos conceptuales. Es por ello que acudir a la teoría y a los tratados es sólo la mitad del trabajo, incluso leer sobre la realidad de culturas diferentes limita nuestros campos de acción, ya que casi siempre los estudios sobre culturas diferentes a la hegemónica están escritos desde el punto de vista del no excluido. En el caso de las comunidades indígenas, los trabajos sobre el comportamiento, el sistema de cargos, la política, la estructura social y tantos otros rasgos de las comunidades mayas, nahuas, quichuas, aimaras, etc., están elaborados por los no indígenas (excepcionales son los casos de trabajos elaborados por la *inteligencia* indígena), ya que la mayoría de ellos están más enfocados en defender sus territorios y resolver las situaciones que afectan su comunidad que en escribir trabajos académicos.

Acercarnos a una comprensión de la realidad para poder decir con plena seguridad que, al menos desde nuestro punto de vista, el pluralismo cultural fundamentado en el diálogo es una herramienta eficaz para la solución de problemas

---

<sup>19</sup> Como lo señala Judit Bokser: “la fragmentación y la diversidad cultural se transforman en un laberinto de posibilidades y potencialidades del ser que le confieren a la identidad esa característica de extrema movilidad y mutabilidad. [...] Sin duda alguna el contacto con la otredad genera el desarrollo de habilidades culturales y comunicativas que le permiten al individuo entrar y salir de un sistema de interpretaciones para entenderse con los demás, y al mismo tiempo genera unos inevitables procesos de hibridación en los cuales algunas formas se separan de las prácticas existentes y se combinan con nuevas formas en nuevas prácticas”. Judit Bokser Liwerant, *op. cit.*, p. 388.

sociales. Para poner en práctica todo lo que hemos escrito, recurrimos al trabajo de campo con el fin de ejemplificar nuestra posición en torno al pluralismo cultural.

19

El caso que presentamos a continuación es una comunidad indígena en México, con un conflicto menor sobre una débil adecuación a la política pública:

*Caso:* La medicina convencional del sistema de salud pública mexicano, a través de una política pública, discrimina las prácticas relacionadas con el proceso biológico del nacimiento con parteras en una comunidad náhuatl y sólo permite el nacimiento de los nuevos pobladores en clínicas de salud.

*Dónde:* Por un lado, existe una política de salud que se desprende de un proyecto nacional (fundamentando su discurso en el conocimiento científico) y se reproduce gracias a que existen especialistas e instituciones que a su vez vigilan y sancionan el incumplimiento de la norma.

Por otra parte, el espacio donde incide dicha política es una comunidad indígena en el estado de San Luis Potosí, llamada Pilateno. La comunidad está catalogada en el régimen de pobreza extrema, alejada de la cabecera municipal y con problemas de acceso a servicios básicos como agua potable y electricidad.

En dicho lugar, la práctica de los partos naturales con parteras es una tradición, es decir, no es solamente una costumbre que se reproduce irreflexivamente, es una tradición compuesta por símbolos que son parte de su identidad indígena en la que existe el uso de la medicina tradicional y existen recursos naturales suficientes para la reproducción de dicha técnica.

*Problemática:* El problema radica en que, no habiendo las condiciones necesarias en la comunidad para llegar hasta las clínicas de salud, y sin importar las implicaciones que conlleve desplazar esta tradición en la cosmovisión de los habitantes, el Estado prohíbe el ejercicio de las parteras y restringe el acceso a los programas de ayuda a las familias que no cumplan con ir a la clínica.

Una vez expuesto el caso, se debe entender también que la clínica de salud tiene principios para fomentar normas que impulsen a las comunidades a hacer uso de los servicios que el Estado debe proporcionar para garantizar un nivel más alto de vida. Entonces, el problema se hace más complejo; por ello, es importante observarlo desde teorías que nos ayuden a explicar los fenómenos sociales y dar respuestas efectivas. Una de esas teorías tiene que ver con el uso de la razón en el pluralismo cultural.

Aunque, como lo menciona Villoro, en la actualidad, la creencia de una razón ilustrada, como la que nos da fundamentos para establecer la verdad absoluta, se ha puesto en duda, el uso de la razón no se debe abandonar. Volverse extremadamente relativistas no funcionará para una mejor convivencia en la sociedad y menos cuando se trata de dar solución a conflictos entre leyes y sujetos. Por el motivo anterior, consideramos necesario descartar la idea de defender la tradición de los partos con el argumento de que solamente porque son culturas diferentes se les puede permitir cualquier cosa. Pero también eliminar la idea de creer que el Estado debe imponer normas absolutas e inamovibles sólo porque responden a postulados racionales abstractos.

Es así como creemos que la reforma del concepto de razón que propone Villoro abrirá alternativas a la comprensión de este problema. En este orden de ideas, consideramos necesario responder la siguiente pregunta: ¿para qué nos sirve ser racionales ante dicha problemática? En este mismo sentido, Villoro defiende la tesis de Platón acerca de la razón como la atadura que sujeta nuestra creencia a la realidad, y gracias a ello, nuestros fines se pueden realizar.<sup>20</sup>

Si se quiere llegar a un fin por el uso de la razón (por ejemplo, hacer que las mujeres hagan uso de las clínicas de salud), es necesario tener al menos una guía segura de acción que dé una garantía. El problema, consideramos, reside en que esta solución no ha tenido un trabajo suficientemente reflexivo en el uso de la razón y se ha

---

<sup>20</sup>Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010, pp. 169 y 206

implementado por imitación de modelos en países desarrollados. Entonces está destinada a ser una vía poco segura que no hace eficaz a la acción.

Supongamos que el Estado no sólo se pregunta cómo hacer que las mujeres hagan uso de las clínicas de salud (es decir medios para llegar al fin)<sup>21</sup> sino que también se pregunte por la bondad de ese fin, es decir, que tan conveniente es buscar que las mujeres actúen de esa forma. Si se toma esa decisión por impulso irracional, podría aspirar a satisfacer un deseo súbito, pero no respondería a una necesidad aceptable para la comunidad. Por eso, es importante cuestionar al Estado sobre las justificaciones que tiene para creer conveniente ese fin y elevar ese acto a valores y deberes objetivos, es decir, ¿qué se está buscando al imponer dicha política de salud?

Si lo que de fondo se desea es garantizar la salud de las mujeres embarazadas y posteriormente de sus descendientes, hay que cuestionar si la acción de prohibir tener a sus hijos con las parteras es una solución que se establece mediante la razón práctica y responde a una adecuación de la creencia con la realidad. Desde lo observado, el poco éxito que ha tenido la acción en la solución del problema da cuenta de que la decisión de obligar a las personas a hacer uso de las clínicas tiene una justificación basada más en instintos que en buenas razones.

Preguntarse racionalmente sobre el éxito de una prohibición, sabiendo que lo que en realidad se desea es garantizar la salud de las mujeres embarazadas y posteriormente de sus hijos, debe considerar muchos otros factores; por ejemplo, que la adecuación de esa solución en una comunidad que no tiene carreteras ni dinero para transportarse no garantizará el valor y el sentido de esa política al pretender mejorar la vida de sus habitantes. Se deben encontrar, entonces, diferentes soluciones justificadas en buenas razones y, después, retener aquéllas que orienten al fin específico y desdeñar otras que lo entorpezcan o simplemente no sean de importancia para, así, generar una política pública acorde con las necesidades de la comunidad.

---

<sup>21</sup> Los dos peregrinos que pretenden llegar a un mismo santuario, no sólo se pueden preguntar por cuál camino, sino también cuál es la bondad de su viaje.

Al hacer el planteamiento anterior, se debe resolver entonces el siguiente cuestionamiento: ¿qué características debe tener la razón para que las acciones que se tomen ante dicha situación sean positivas? A continuación, enumeraremos algunas de las características que a nuestro juicio se encuentran en los planteamientos de la razón.

- i)* No se debe generar como una certeza inamovible, es decir, la razón que busca fundamentar una solución puede ser modificada por diversas cuestiones;
- ii)* Debe orientar a justificaciones suficientes para tomar decisiones;
- iii)* La razón debe asegurar el éxito de una acción y el cumplimiento del propósito;
- iv)* Debe cumplir su función en medida de la situación en que se ejerza y el fin que cumpla;
- v)* Lo anterior nos lleva a entender que hay razones de diferente orden para justificar o no una decisión. Es decir, si para la comunidad es importante la figura de la partera por cuestiones de identidad, será una razón cultural que se tomará en cuenta para rechazar la política; por otra parte, decir que el índice de mortalidad en niños y mujeres que asisten a la clínica es menor al de los niños y mujeres que asisten con una partera es una consideración estadística de orden médica que justifica la prohibición;
- vi)* La razón se puede usar para tomar pequeñas acciones que encaminen a un fin más alto;
- vii)* Dichas acciones pueden ser mayores o menores dependiendo el grado de fundamento racional. Aunque no se puede proponer la instalación de una clínica mixta, ya que, según la norma, el Estado no está obligado a poner clínicas especializadas en comunidades que tengan menos de mil habitantes, si se pueden encontrar soluciones más acotadas, que satisfagan de igual forma a las personas; y

viii) A mayor número de razones para que una acción se lleve a cabo, debe tener mayor fuerza probante y mayor confiabilidad.

Entonces, no se consideraran razonables:

- i) Condiciones incapaces de aducir pruebas;
- ii) Condiciones basadas en convicciones únicamente emotivas;
- iii) Aquéllas que crean que sólo hay un pensamiento racional; y
- iv) Creencias que no puedan ser impugnadas (fundamentalistas).

## 21

Para que aquello pueda entenderse y aplicarse mejor, es fundamental entender la distinción que hace Villoro entre lo racional y lo razonable: “decimos que una creencia u opinión es ‘racional’ si puede justificarse en razones compatibles y no responde sólo a motivos injustificados [...] racional, es una creencia con pretensión de verdad. Al hablar de creencias u opiniones ‘razonables’, nos referimos a la medida en que esas razones son efectivamente suficientes o no para alcanzar la realidad, y por tanto al grado en que pueden sostener una pretensión de verdad”.<sup>22</sup>

A partir de lo citado, señalamos que el autor deduce, entonces, que lo razonable debe ser siempre racional e incluso se pueden aceptar hipótesis contrarias y todas ellas ser “razonables” para explicar un acontecimiento. Por otra parte, la racionalidad pura y abstracta muchas veces se opone a lo razonable porque no se puede llevar a cabo en la vida real, es decir, si los postulados racionales no se atienen a la realidad, la solución se vuelve irrealizable. Es por ello que se deben ofrecer diversas soluciones que garanticen la atadura de la creencia a la realidad para que, en este caso en particular, las mujeres gocen de salud y a su vez preserven su identidad.

---

<sup>22</sup> Luis Villoro, *op. cit.*, p. 209.

Por lo visto en este apartado, podemos decir que la norma que obliga a las mujeres embarazadas y prohíbe a las parteras no es razonable porque impone un paradigma y no admite una racionalidad múltiple que incluya las creencias de la comunidad y la valía de los conocimientos tradicionales. El ordenamiento que *sanciona*, no permite dar oportunidades ni fomenta capacidades; por tanto, no permite llevar a cabo una acción razonable urgente.<sup>23</sup>

Finalmente, en respuesta a la pregunta antes planteada, podemos decir que las características que se han mencionado para generar justificaciones razonables pueden proporcionar una mejor opción ante la necesidad de generar una política de salud diferente a la hasta ahora hecha. Para comenzar a vislumbrar alternativas ante la necesidad de que una comunidad preserve sus tradiciones sin permitir que el Estado se deslinde de la responsabilidad de bienestar social, se puede, como ya lo mencionamos, perseguir el siguiente fin: hacer que las mujeres gocen de salud y a su vez preserven su identidad.

## 23

Para que aquel objetivo se cumpla en la realidad, consideramos necesario, primero, determinar opciones razonables que se adecuen a la realidad y sean funcionales; una vez que se hayan establecido las opciones, notaremos que algunas son contradictorias; entonces, para determinar los mejores medios para lograr este fin haremos uso de la prudencia, ésta nos servirá para elegir, de entre soluciones posibles, la más conveniente. La prudencia, para este caso, deberá asegurar un alto grado de eficacia. Por ejemplo, una idea racional pura y abstracta puede postularse de la siguiente forma:

*La medicina convencional con especialistas que entiendan la racionalidad científica es la única solución de generar una vida saludable y, si no se cuenta con los recursos suficientes para acceder al servicio privado, se debe buscar un servicio médico a toda*

---

<sup>23</sup> En el caso de que una mujer embarazada sufra un contratiempo y no pueda llegar a la clínica de salud, una acción razonable que opera en una racionalidad de fines, es decir, que busca medios eficaces para un fin.

*costa. Por ser responsabilidad del Estado, éste debe proporcionar y buscar medios coercitivos para hacer que las personas ejerzan su derecho.*

Aunque dicho postulado pueda ser positivo en algunos contextos, en otros, como en el caso de la región de San Luis Potosí, resulta poco eficiente, entre otras causas, porque no se toman en cuenta distintos tipos de conocimiento que incluyan razones objetivas y suficientes como la medicina tradicional.<sup>24</sup> En este caso, el postulado racional abstracto no proporciona una atadura que garantice la creencia con la realidad.

## 24

La prudencia nos hará reflexionar, entonces, sobre la necesidad que tiene el Estado de generar el libre albedrío de la comunidad sobre decidir si optan por ir a la clínica o no, para ello, se deberá capacitar a las parteras y, entonces, asegurar que las personas tengan una decisión informada y autónoma. Es así como dicha política permitirá utilizar la conducta moral para que esto se cumpla; por ende, se darán las capacidades para permitirles a las familias crear un proyecto general de vida, en el que ellas decidan personalmente si es conveniente asistir a una clínica de salud u ocupar los servicios de la partera, así como utilizar la conducta moral para saber en qué circunstancias puede ser buena o no la decisión.

El diseño de la política también deberá hacer uso de un término fundamental para toda relación intercultural: el diálogo, un diálogo en el cual no se imponga una creencia sobre otra y se permitan modificaciones acertadas para ayudar al mejor desarrollo de una y otra práctica.

---

<sup>24</sup> También justificado por el autor en su libro. *Vid.* Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1996.

Como ejemplo para explicar nuestro caso, debemos citar los diálogos entre parteras y el servicio de salud que han sido exitosos en otros lugares del país, donde las mujeres pueden explicar, por ejemplo, su incomodidad al tener un parto en cierta posición o su imaginario sobre la anestesia y la cesárea, para que así, los médicos tomen en cuenta esas observaciones en caso de que ellas decidan asistir a la clínica. Tanto para asistir a una clínica como para asistir con una partera que será capacitada, las mujeres serán informadas de la validez y seguridad tanto de un conocimiento como de otro, y así tomar libremente una decisión.

A manera de conclusión, se puede decir que el entendimiento de lo razonable es importante en las conductas colectivas. Un proyecto político que garantice el bienestar social sólo es razonable cuando se adecua a la realidad existente. Las consideraciones que se tomen en cuenta al crear una política pública no sólo deben ser racionales en supuestos abstractos, deben ser, además, razonables en la realidad para lograr su éxito. Las soluciones a las que se lleguen para el ordenamiento de la sociedad deben estar abiertas al diálogo y generar la participación de todos los implicados. Para ello, se deben considerar diversas formas de ver el mundo. Aunque no sean culturas semejantes a la nuestra, debemos aceptar tradiciones razonables y garantizar su pleno desarrollo.

Los actos razonables serán positivos para la sociedad, ya que generan otros valores como la prudencia, la tolerancia y la justicia. Es decir, un acto que no sea prudente, que sea injusto e intolerante no será un acto razonable.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Pues “la pluralidad de la razón y del sentido permite comprender y aceptar la igualdad y la diversidad de los sujetos a la vez, pero para ello habría que abandonar la idea de dominio”. Raúl Alcalá Campos, “Diversidades diversas: El análisis de los tipos de diferencias”, en Raúl Alcalá Campos (comp.), *op. cit.*, p. 231.

La necesidad de un diálogo surge de reconocer que el *otro* está excluido; con esto, no hacemos referencia a una característica despectiva, sino a la comprensión de que ese *otro* es diferente a mí, es decir, que el diálogo no exige el reconocimiento del *otro* como mi *igual*, sino como diferente en principios éticos, lo cual, en un primer plano de diálogo racional, es válido.

Los poderes hegemónicos pretenden hacer creer un diálogo horizontal, cuando en realidad generan mecanismos “legitimados” de aceptación de una práctica dudosa,<sup>26</sup> deben existir mecanismos internacionales (derechos humanos) que estudien a través de la razón y la racionalidad la validez de los espacios del diálogo.

El diálogo necesario en el pluralismo cultural, para alcanzar la interculturalidad, acepta y analiza los aspectos positivos de la modernidad y la globalización desde los propios marcos conceptuales de cada cultura y resalta también los elementos positivos de la suya, asumiendo claramente las diferencias asimétricas que siempre va a tener con respecto a la otredad.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Hablando sobre las justificaciones de la cultura ilustrada para el intervencionismo estadounidense en tierras islámicas, “de nuevo no se advierte que “el fundamentalismo de mercado –como lo denomina George Soros- basa ese fundamentalismo militar agresivo, de las “guerras preventivas”, que se los disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura democrática. Se ha pasado así de a) la pretensión de un diálogo simétrico del Multiculturalismo; a b) la supresión simple y llana de todo diálogo, y la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propias cultura occidental – al menos este es el pretexto, ya que hemos sugerido que se trata meramente del cumplimiento de interés económicos, del petróleo como en la guerra de Irak”. Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy, *op. cit.*, p. 58.

<sup>27</sup> Por ejemplo, Dussel afirma: “un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación y de cultura milenaria y decisivamente distinta a todas las otras con la capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el Planeta en inicio del siglo XXI”. *Ibidem*, p. 61.

Las diferencias que se reivindican a través de los derechos humanos pueden generar una mayor fuerza de reconocimiento si buscan momentos de diálogo entre ellas; es decir, diálogos de tipo transversal —indígenas con feministas por ejemplo—, un diálogo más allá que el establecido por los Estados, pero que al mismo tiempo sea un diálogo legal ante éste.<sup>28</sup>

El diálogo en el pluralismo cultural no puede ser sólo aquél en el cual los “expertos” en su cultura puedan hablar sobre los “valores positivos” o “virtudes” de ésta; este diálogo implica la crítica ante la propia cultura y la situación global actual, ya que es ahí —en la aceptación de un mundo multicultural— en dónde se pueden comenzar a crear respuestas eficaces ante las problemáticas actuales; por ello, no puede ser un diálogo sólo entre los que tienen el poder para hablar, publicar o tomar decisiones, sino que es un ejercicio entre las periferias, un *diálogo intercultural Sur-Sur*, antes que pasar al *diálogo Sur-Norte*.<sup>29</sup>

Los sujetos en identidades individuales o colectivas se mueven en la globalización de una forma desigual y con relativa rapidez, los derechos humanos deben servir como punto de encuentro con la *otredad*, formando un tercer espacio donde se junte una cultura con la otra en un lugar de diálogo y mutación para poder superar la inevitable dicotomía entre el *nosotros* en contraposición al *ellos*.<sup>30</sup> Asimismo, se exige hoy una

---

<sup>28</sup> En este sentido, “un diálogo intercultural debe ser transversal, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas”. *Ibidem*, p. 62.

<sup>29</sup> A esto, agrega Dussel: “la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la modernidad, sino desde su exterioridad, mejor aún, de su ser “fronterizo”. La “exterioridad” no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta, moderna. Afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma modernidad”. *Ibidem*, p. 70.

<sup>30</sup> “La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos pos-coloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tienda a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso trans-moderno (con muchas universalidades: Europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural”. *Idem*.

fuerte articulación entre los Estados plurales y las estructuras internacionales a fin de generar acciones democráticas, pues la norma internacional no tiene ya como único protagonista el Estado-nación, sino que hablamos de una gama de intereses, incluyendo los movimientos sociales en materia de diversidad cultural, los cuales en su conjunto crean el lenguaje de los derechos humanos.

#### LA PAZ COMO UN VALOR INTERCULTURAL

30

Las diferencias entre pueblos, razas, castas, religiones y en general con distintas creencias han generado choques en muchas ocasiones negativos que se transforman en dominaciones, golpes de Estado, guerras, persecuciones, etc. Dichas formas de conflicto han traído muchas desgracias como consecuencia; pero, con el paso del tiempo, también se han establecido pactos sociales supranacionales. El más importante de éstos, para el mundo occidental, ha sido la instauración de los derechos humanos como institución, la cual tiene el reto de transformarse en un espacio globalizado y muy diverso para, así, mantener su principal objetivo: la paz.

31

En este momento, el tema de la paz se vuelve fundamental para la convivencia con el *otro*; pero, en principio, surgen muchas dudas, una de ellas es: ¿qué se necesita para llegar a la paz con otras culturas? Definir la paz es un asunto complejo, pues hay distintas definiciones según la corriente filosófica, política o cultural en la cual se busque, aunque, entre dichas concepciones, existan afirmaciones similares. Posiblemente nunca se pueda llegar a definir, pero siempre sabemos cuándo hay ausencia de paz.

La paz no puede ser una imposición o una lucha, ya que se vuelve contradictoria debido a que ésta no es un bien que se obtiene al quitárselo a otros; así, entendemos que los derechos humanos deben trabajar en la comprensión y los

acuerdos entre culturas y no en imposiciones sobre una “verdadera” forma de experimentar la realidad. Por ello, las reflexiones sobre la construcción de la identidad en los estudios culturales es importante. Lo decimos así porque para poder mantener la paz es fundamental tener conciencia de los límites y alcances de nuestros marcos conceptuales forjados desde nuestra identidad, ya que las tradiciones y costumbres sobre las cuales adaptamos nuestra vida son diferentes y pueden prevalecer siempre y cuando respeten la dignidad de otras formas de vida.

### 32

Cuando existen ejercicios de diálogo, las culturas se pueden comenzar a conocer a partir de la *otredad*. No podemos tener una relación pacífica intercultural si primero no conocemos la forma como se significan la cultura y la identidad, pues la falta de pertenencia es un detonador para la ruptura de la paz; por tal motivo es necesario buscar ser en relación con la diferencia.

El desarme cultural implica erradicar los nacionalismos que establecen la superioridad frente a otras culturas; no se debe caer en el relativismo aceptando a todas las culturas por el simple hecho de su antigüedad, pues un argumento racional para desarmar ciertas culturas es la implicación negativa que tiene cierta práctica frente a la paz intercultural.

### 33

Dentro de los estudios para la paz, algunos de ellos se han ocupado en profundizar sobre la raíz de la violencia en muchas culturas, lo que da como resultado teoría de que muchas de las prácticas violentas son producto de paradigmas que hoy en día ya no tienen funcionalidad, pero se siguen realizando por costumbre. Por medio de estas interconexiones, puede haber alternativas reales para evitar la violencia. Las fronteras de las culturas están siempre delimitadas por la cultura de otros, es por ello que tomamos en cuenta el diálogo como una herramienta fundamental para permanecer en la paz, pues, como afirma Panikkar, “los problemas inherentes a la interculturalidad requieren el diálogo, pero no se resuelven con el diálogo dialéctico,

que presupone la aceptación de una forma muy particular de racionalidad que podría no ser compartida con el interlocutor”.<sup>31</sup>

34

La globalización ha permitido que los medios de comunicación sean accesibles e inmediatos, pero el diálogo no es únicamente comunicarse, detrás de éste debe haber una fuerte construcción de igualdad entre los grupos o individuos que deseen hacerlo. Esta igualdad radica en la conciencia de ver al otro como una persona capaz de tomar decisiones y con los mismos principios de dignidad,<sup>32</sup> aun cuando la diferencia de lenguajes —recordando que cada lenguaje es una visión diferente del mundo— impida una comunicación totalmente recta por la falta de conmensurabilidad, siempre se deben buscar medios para emplearlos.

35

El diálogo es una herramienta fundamental para la paz: “Dialogando con el otro yo sobrepaso el ámbito de mi cultura individual para entrar en el campo intercultural que a veces contribuyo a crear”.<sup>33</sup> Como menciona Benveniste en su ensayo sobre *La paz cultural*, muchos conflictos en el mundo han sido ocasionados por la falta de una buena comprensión en el momento de dialogar con una cultura cargada de términos diferentes. Si no somos capaces de comprender al *otro* significa que el objetivo del diálogo está perdido, pues la comprensión no significa dar la razón al diferente, pero es el primer paso para encontrar soluciones al conflicto.

---

<sup>31</sup> Raimon Panikkar, *La Paz e interculturalidad*, España, Herder, 2000, p. 30.

<sup>32</sup> Recurrimos a la noción explicada por Kant en la *Metafísica de las costumbres*, sobre el valor intrínseco de la persona.

<sup>33</sup> Raimon Panikkar, *op. cit.*, p. 26.

La construcción de una vida en paz se hace posible en razón del diálogo y de las sociedades; esto se logra también mediante un Estado institucionalizado que administra la justicia, ya que no basta con un diálogo para dar solución a los conflictos, se debe hacer una abstracción de las conclusiones a las que se llegan en el diálogo mediante la creación de derechos y de normas para la convivencia.

Sin participación no hay compromiso. Así, las políticas del Estado para que éste se vuelva plural deben estar encaminadas al diálogo abierto; es por ello que se deben reformular, dentro de los Estados, la extensa red de las cosas tenues, es decir, de una sociedad mejor informada y con posibilidades de participación para fomentar un compromiso real en la construcción del Estado plural.<sup>34</sup>

Como un ejemplo de lo anterior, es necesario comentar que dentro de los Estados plurales existe una complejidad que recientemente se ha potenciado y que contiene una amplia polémica; nos referimos a las comunidades de migrantes, ya que éstos introducen nuevas formas de interacciones culturales debido a que su realidad rebasa las políticas multiculturales, pues muchas de ellas se manifiestan en redes que modifican las relaciones nacionales.

Para lograr un tránsito real hacia la interculturalidad, es necesario el trabajo de todas estas culturas; su participación activa y persistente, principalmente por parte de aquellas culturas que han sido marginadas.<sup>35</sup> El pluralismo cultural sólo se puede

---

<sup>34</sup> Aunque hay que atender a lo que afirma Judit Bokser: "En las interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, al tiempo que se desarrollan interacciones transfronterizas, se ha avivado el conflicto entre los principios universalistas de las democracias constitucionales y los reclamos particulares de la comunidad por preservar la integridad de sus estilos de vida habituales". Judit Bokser Liwerant, *op. cit.*, p. 383.

<sup>35</sup> Sobre esto, "resulta importante el papel que los diferentes ámbitos de la esfera pública están llamados a jugar como terrenos de expresión de la diferencia, en nuevas articulaciones entre cultura,

consolidar a través de espacios institucionales de construcción de consensos que moldeen la elaboración de acuerdos para que éstos resulten eficaces. Necesitamos hacer un tránsito urgente de la teoría al hecho político en el que se consense entre los diferentes valores de las culturas involucradas,<sup>36</sup> tomando en cuenta, de éstos, aquéllos que incluyan todas las características tangibles e intangibles necesarias para el desarrollo de las diferentes comunidades culturales donde el pluralismo cultural aparezca como una respuesta posible, aunque no la única.

### 38

El Estado plural tiene una compleja responsabilidad en la medida en que posibilita el espacio político en el que tiene total injerencia, por ser promotor de participación para las diferencias y al tener como tarea legitimar las prácticas fundamentales para la sobrevivencia de cualquier cultura para así formar la democracia de todos. Esto es ejercer el pluralismo cultural.<sup>37</sup>

Como lo hemos defendido, los individuos constituidos como sujetos morales en conjunto son quienes tienen el poder dentro de los Estados plurales para forjar mecanismos de diálogo donde el consenso y el disenso sean herramientas de estas asociaciones voluntarias y organizadas para hacer efectivo el reclamo a la justicia social. Es la *sociedad civil* y no otra la encargada de hacer este ejercicio hermenéutico en la defensa de los derechos humanos. Este órganocompuesto por distintas célula, es el que puede actuar y multiplicarse en el escenario político estatal para transitar entre

---

política, instituciones, y el papel de estas últimas y el de las organizaciones en la regulación del conflicto entre los grupos y en la construcción de los mecanismos de la mediación". *Ibidem*, p. 376.

<sup>36</sup> Ya que "El deslinde, así como las articulaciones entre estos niveles permite una ampliación de los horizontes prácticos, programáticos y filosóficos sin cancelar los ejes de complejidad involucrados [...] la descripción del fenómeno se ve mediada por opciones conceptuales diversas que se ven no pocas veces acompañadas por posiciones meta-teóricas, tanto filosófico-éticas como políticas". *Ibidem*, p. 378.

<sup>37</sup> "El pluralismo cultural no se da en el vacío sino en el marco de arreglos y ordenamientos institucionales que necesariamente varían de lugar en lugar, pero que juegan un papel central. La coexistencia de un pluralismo político e institucional junto al pluralismo cultural y la convergencia entre ellos puede contribuir a proveer vehículos institucionales para que las particularidades grupales puedan entrar a la arena pública con las dinámicas requeridas para el juego democrático". *Ibidem*, p. 384.

los nuevos y los viejos universos identitarios, atravesando y consolidando redes de comprensión frente a la *otredad*.<sup>38</sup> Es la sociedad civil organizada el complemento de las estructuras de justicia institucionalizada donde la democracia puede encontrarse con el Estado plural; asimismo, esta sociedad debe tener la capacidad de ser confrontada ante cualquier otra que tenga razones para estar en inconformidad.<sup>39</sup>

### *Pluralismo jurídico*

39

El pluralismo cultural sólo puede derivar en acciones a través de una implementación efectiva de los derechos políticos de la *otredad* determinados a través del diálogo; para dicha implementación, necesitamos pues un pluralismo jurídico<sup>40</sup> que garantice el cumplimiento de lo pactado; también, es necesaria una implementación en la norma para legitimar las acciones del *otro*, ya que los ordenamientos legales pretenden ser la codificación jurídico-política de las prácticas morales (aceptadas en el diálogo) socialmente vivas y sólo a través de ello perdurará la estabilidad de los acuerdos alcanzados.

La historia de los Estados plurales está aún por escribirse, y no es que algunos teóricos de la sociología, la antropología, el derecho y la filosofía lo prediquen, pues, en la realidad, los movimientos sociales hoy en día tienen el objetivo claro de sus

---

<sup>38</sup> “Se necesita pues el despliegue de nuevas aspiraciones de reestructuración de las esferas pública y privada, así como un cambio en la lógica de la acción colectiva e individual en el marco de sociedades que reconocen su carácter multicultural y han asumido nuevas formas de auto-movilización y de ordenamientos políticos institucionales que buscan revigorizarse alientan la reflexión hacia los nexos entre ciudadanía, democracia y globalización”. *Ibidem*, p. 386.

<sup>39</sup> Ya que “cualquier enfoque cerrado de autonomía grupal basado en los principios de autodefinición está puesto en discusión por la realidad de la existencia de identidades múltiples que se articulan alrededor de factores que no necesariamente corresponden a los étnicos y/o culturales. [...] [L]a fragmentación y la Diversidad cultural se transforma en un laberinto de posibilidades y potencialidades del ser que le confieren a la identidad esa característica de extrema movilidad y mutabilidad”. *Ibidem*, p. 387.

<sup>40</sup> La idea de pluralismo jurídico no es nueva. Un primer paso se puede hacer palpable en la ruptura de la tradición constitucional de 14 países latinoamericanos que reconocen su naturaleza pluricultural; luego entonces, el pluralismo cultural en contadas ocasiones requiere del desmantelamiento de grandes estructuras jurídicas, más bien son hechos que se van haciendo poco a poco para ganar terreno en el espacio nacional.

derechos; sin embargo, son pocos los espacios de diálogo intercultural donde estos movimientos, los Estados y los expertos han logrado mayores garantías dinámicas en el tema de la diversidad cultural.

40

Es el momento del pluralismo jurídico, de las normas pensadas para culturas reales y no imaginadas. La heurística, pues, tiene el papel fundamental de romper con los paradigmas jurídicos impuestos por unos cuantos, ya que de esto dependerá la efectividad de las políticas públicas generadoras de una mayor justicia social.<sup>41</sup> Una estructura jurídica nacional o internacional aplicada a comunidades inventadas en abstracto se tornará estéril al ser incapaz de aportar una convivencia intercultural donde los sujetos se sientan reconocidos en el espejo de la justicia, ya que ésta no es una verdad absoluta sino un consenso entre los miembros parte de la comunidad, quienes son los que viven, gozan o sufren una regla impuesta.<sup>42</sup>

41

El objetivo de la antropología jurídica será entonces hacer conmensurables reglas para satisfacer el ideal de justicia de diferentes culturas y que un sistema aprenda del otro, ésta sigue y seguirá siendo durante muchos años una cuestión por trabajar, ya que existen tantas concepciones de justicia y de reparación del daño como culturas establecidas. ¿Cuál será el mejor?, ¿cómo se delimitará el papel de las comunidades y cómo regulará el Estado plural? Son éstas interrogantes que deben resolverse con urgencia en lugar de seguir discutiendo la validez de formas milenarias —hoy en

---

<sup>41</sup> “La justicia es entendida así como un constructo social y cultural generada en el seno de cada comunidad política durante un periodo determinado. La efectividad social de un esquema de justicia dependerá así de un contexto de significados intersubjetivamente compartidos (*common understandings*) sin los cuales la asignación de bienes resulta ininteligible o es vivida como una arbitrariedad”. Francisco Colom González, *op. cit.*, p. 64.

<sup>42</sup> “Criticar desde fuera de una comunidad la vigencia de unos determinados criterios de justicia resultaría incoherente e inapropiado, pues la justicia sólo tiene sentido en un marco de significados compartidos. Dentro de ese marco, la invasión de unas esferas de justicia por principios regulativos que son propios de esferas distintas constituye una contravención moral”. *Ibidem*, p. 65.

resistencia— de construir y representar el mundo, ya que esto sólo ocasiona el debilitamiento de las democracias.

No se trata de subestimar cualquier forma de ver el mundo sin más, pues estamos hablando de una real comprensión de la *otredad*, donde se puedan compartir imperativos de regulación necesaria para el fortalecimiento del Estado, principalmente en materia de justicia social para las comunidades culturales más desfavorecidas, sin olvidar las características que requiere un Estado para afrontar dignamente la globalización.<sup>43</sup>

## 42

Lo que se ganará, entonces, con la implementación de un Estado plural, será la identificación de las comunidades con el territorio al que pertenecen. De esta forma, se pretenderá que el Estado pueda afrontar el cambio de época marcado por la globalización y garantizar la sobrevivencia de su riqueza cultural, ya que es la pluralidad lo que nos aventaja en la sociedad mundial por venir, no sólo la gran riqueza natural, climática, de flora, fauna y de ecosistemas enteros, sino de su riqueza cultural del entusiasmo y las ideas de las comunidades ancestrales todavía en resistencia, no bajo un discurso romántico y mítico, sino en la defensa de los elementos simbólicos y concretos que se necesitan para afrontar los acelerados procesos de transformación de los entornos político-culturales. La diversidad no es un derecho, más bien es un hecho que el derecho debe proteger.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> “En una dialéctica intercultural inspirada en valores ilustrados debe plantearse una jerarquía axiológica en las reglas de interlocución y reconocimiento recíproco si no desea quedar atrapada en los dilemas del relativismo moral”. *Ibidem*, p. 69.

<sup>44</sup> *Cfr.* Raúl Alcalá Campos, *op. cit.*, p. 232.

## CAPÍTULO II

### HACIA UN MODELO DE PLURALISMO JURÍDICO MEXICANO

#### 1

A lo largo de la presente investigación, hemos pretendido dar cuenta de la problemática que representa aludir al tema de los derechos humanos y su compleja articulación con el fenómeno de la diversidad cultural. Lo que nos compete en este capítulo es aterrizar las reflexiones hasta aquí expuestas en un caso concreto: el caso mexicano. Pretendemos delinear o marcar las pautas por las cuales consideramos debe partir una propuesta de pluralismo cultural que permita establecer una perspectiva diferente de los derechos humanos en nuestro país y así contribuir a la consolidación de un Estado pluricultural.

Para ello, en este capítulo resulta necesario remontarnos de manera muy general a la historia de nuestro país, para dar cuenta de la presencia histórica que ha tenido el fenómeno de la diversidad cultural, lo que ha representado un desafío en la configuración del Estado nacional mexicano. Abordaremos el contexto en el cual se han gestado en las últimas décadas transformaciones importantísimas en materia de derechos humanos y la diversidad cultural. Finalmente, nos abocaremos en establecer aquellas herramientas y vías por las cuales consideramos puede irse logrando una amplitud en materia de derechos humanos que dé cabida a un diálogo intercultural entre las diversas culturas de nuestro país y el Estado para, así, ir construyendo mejores condiciones de justicia social.

Para este fin, en un primer momento, abordaremos la diversidad cultural de México a través de la definición de los pueblos indígenas que habitan el país y otras minorías que lo componen. En segundo término, abordaremos la situación de las minorías étnicas y el respeto que debe adjudicárseles en un marco de pluralismo jurídico, planteando el caso del Proyecto Mesoamérica como un ejemplo ilustrativo. En tercer lugar, abordaremos la propuesta de un Estado multicultural en México, así

como su contexto y las controversias que puede suscitar, como el caso de la *autonomía*.

El intento por desarrollar las pautas de una propuesta al problema de la diversidad cultural y los derechos humanos en el contexto mexicano implica dar cuenta de una dinámica histórica, jurídica y antropológica compleja, además de responder al deber de los teóricos del Derecho.

## LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL ESTADO MEXICANO

### 2

De acuerdo con Gabriela Olguín Martínez, la idea de Estado-nación, gestada en Europa, nació como la organización política de una sociedad que se presumía homogénea en términos etnoculturales. Estaría compuesta por individuos iguales en derechos y sometidos al mismo orden jurídico.<sup>45</sup> Sin duda, esta convicción era resultado de una invención construida sobre representaciones míticas, como ya bien analizó Benedict Anderson en su famosa obra *Comunidades imaginadas*.

Los Estados europeos surgieron con la idea de constituir organismos políticos con una lengua, cultura y raza homogéneas. Para el caso de Latinoamérica, el grupo dominante (colonizadores) llevaron a cabo múltiples procesos con el objetivo de acabar con los grupos originarios del continente o, en el mejor de los casos, someterlos e integrarlos a las nuevas comunidades homogéneas que imaginaban. Estos procesos fueron desde genocidios, despojo y transferencia de poblaciones hasta alienación lingüística y cultural (por medio de escuelas, ejército, administración, evangelización, y otras formas de asimilación).

---

<sup>45</sup> Cfr. Gabriela Olguín Martínez, "Estado Nacional y pueblos indígenas. El caso de México", *Nueva Sociedad*, núm. 153, enero-febrero, 1998, pp. 93-103.

América y, por tanto, México, no pudieron desprenderse de esa concepción unívoca de Estado, por ello, los pueblos originarios fueron vistos como un lastre o estorbo para el proyecto de Nación. Cabe destacar que durante la época colonial, pese a las condiciones en las que se encontraban los pueblos indios, la corona española les reconocía ciertos derechos. También, es preciso señalar el nombre de diversos personajes reclamaron el respeto a los indígenas y se asumieron contra los abusos de los conquistadores.<sup>46</sup>

Volviendo a la instauración del Estado en América, Gabriela Olguín sostiene que se estableció con una grave carencia de legitimidad, ya que se sustenta en el despojo y la usurpación de los derechos de los pueblos indios y los mantiene excluidos de la nación y del Estado bajo una opresión.<sup>47</sup>

Posterior a la Independencia nacional, la nueva élite criolla se da a la tarea de transformar la Nueva España en un Estado moderno. Sobre esto, ya Bonfil Batalla señala como una de sus tesis centrales: la civilización mesoamericana es una cultura negada que el proyecto independentista del siglo XIX pretende ignorar, ocultando el rostro indio. Así, el criollo (hijo de españoles peninsulares) es la nueva cara del México independiente. Se propone así un proyecto modernizador basado en la imitación de occidente, se intenta *blanquear* al mexicano, presentándose el choque de dos proyectos: el occidental y el mesoamericano, el del *México profundo* y el *México*

---

<sup>46</sup> Beuchot remarca la importancia de conocer la tradición en la que los derechos humanos se engarzan como un *continuum* de preocupación y compromiso con la dignidad del hombre. Haremos énfasis en lo que respecta al caso de México. Sin duda, Bartolomé de las Casas representa un icono al señalar las injusticias de las que eran víctimas los indios; sus ideas quedaron plasmadas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Otro obispo no escuchado fue Julián Garcés, obispo de Tlaxcala-Puebla, quien obtuvo la bula papal de Paulo III *Sublimis Deus* en la que se declaraba racionales a los indios y se prohibía quitarles sus posesiones y esclavizarlos. Vasco de Quiroga, abogaba por el derecho de todos los indios a tener una educación, un trabajo, una profesión y oficio para lo que instaura hospitales-pueblo como lugares de aprendizaje y labor. Véase Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, México, Siglo XXI/UNAM, 2005, pp. 48 y 49.

<sup>47</sup> Cfr. Gabriela Olguín Martínez, *op. cit.*, pp. 93-103.

*imaginario*.<sup>48</sup> Los indígenas fueron vistos por los nacionalistas liberales de la época<sup>49</sup> como remanentes de un pasado a superar, bajo el argumento de la igualdad ante la ley.

5

En el siglo XX, con la Revolución mexicana en puerta, una nueva élite toma el poder del Estado mexicano y se elabora un nuevo proyecto de unidad nacional que enaltece la figura del *mestizo*.<sup>50</sup> El proyecto indigenista postrevolucionario impone un modelo de desarrollo paternalista en el que el *México profundo*, agrario y popular, no es la meta, sino el hacer crecer otro México: el industrial urbano y cosmopolita.

Este proyecto plantea básicamente la homogenización de la población mexicana; para eso, es necesario que el indio abandone su cultura propia y adopte una diferente. El patrimonio cultural es útil sólo en algunos aspectos y los pueblos no pueden decidir sobre él sino el Estado. Se imparten políticas de educación básica para todos, estableciendo el español como lengua nacional, se eliminan las lenguas indígenas, se difunde la idea del mundo urbano y del progreso; de ahí, el abandono y el empobrecimiento del campo.

---

<sup>48</sup> Sobre el tema, *vid.* Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990.

<sup>49</sup> "Mora veía los remanentes de una raza deprimida, ignorante y hasta extraña. Los liberales evadieron los problemas sociales de los indígenas y suponían haberlos resuelto a través de la inclusión legal en la categoría universal de "ciudadano". Gabriela Olguín Martínez, *op. cit.*, p. 93.

<sup>50</sup> Tanto el criollo como el indio se presentan como incapaces de encarnar la historia. De esta manera, el *mestizo* surge como la reivindicación del glorioso pasado prehispánico (el *indio muerto*). Paralelamente, se presenta como receptivo a la cultura universal, para encaminarse desde ahí al progreso moderno. La ideología nacionalista se verá reflejada en la producción artística y cultural de los gobiernos postrevolucionarios: en el muralismo de Rivera, en el proyecto educativo de Vasconcelos y su idea de la "raza cósmica" y en la idea de *forjar patria* de Manuel Gamio. La arqueología y la antropología se convierten así en disciplinas al servicio del Estado; su tarea será restaurar los templos y rescatar las antiguas piezas prehispánicas para crear los grandes museos, los nuevos templos de la nacionalidad. Es así como se plantea una nueva tarea: el reconocimiento del indio y su integración a la sociedad mexicana. Se crea el INI (Instituto Nacional Indigenista), por Lázaro Cárdenas. y el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), además de varias instituciones que tendrán como propósito rescatar las culturas prehispánicas y el patrimonio cultural como bien de la nación y ponerlos como el pasado glorioso de México, pero, a su vez, lanzarán al indio a la complejidad de la sociedad moderna.

Finalmente, a partir del establecimiento hegemónico de Norteamérica en la posguerra, la idea nacionalista poco a poco se olvida y en la segunda mitad del siglo XX surge la clase media urbana como la clase de élite, la cual, con anhelos de mejora social, mira hacia otra forma de Occidente: el estadounidense.

En los años sesenta, los medios masivos de comunicación comienzan a inundar desigualmente a la sociedad mexicana para la nueva sociedad, las comunidades indígenas no existen, son sólo una referencia de orientación turística. A todas luces, es posible dar cuenta que la política oficial del Estado mexicano durante el siglo XX fue de integración cultural, es decir, pretendió incorporar a las poblaciones indígenas a la sociedad moderna, conservando, en algunos casos, aspectos “folklóricos” en función de un imaginario nacional, pero sin prestar atención a los ámbitos político o económico. Esto obedecía en gran medida a la idea de una nación homogénea, lo cual dejó fuera a muchas de las identidades colectivas que conformaban la nación mexicana.

Sin embargo, desde la década de 1980, en el marco de múltiples transformaciones de índole política, económica, social y cultural a nivel mundial que ya hemos referido y que están enmarcadas o bien derivan de procesos como la globalización y el neoliberalismo económico, se ha venido configurando un escenario que demanda de manera insistente la respuesta de países como México en el reconocimiento de la diversidad cultural. Consideramos que dicha respuesta, más que abocarse a generar leyes especiales para los indígenas, debe girar en la formulación de un proyecto nacional multicultural en el cual exista la participación activa, la cooperación y el diálogo entre todos los pueblos y grupos de la sociedad que conforma el país.

En aproximaciones hechas por el censo nacional en 2010, se estima que hoy en día, el 12% de la población es indígena y está agrupada en 62 lenguas; en la historia, podemos observar que, terminada la revolución de 1910, el Estado adoptó una política indigenista como el resto de Latinoamérica, donde el objetivo principal era conseguir una adhesión del indio a la sociedad moderna; sin embargo, estas políticas integracionistas no surtieron efecto y la lucha de estas comunidades por un reconocimiento político pleno generó una bomba de tiempo.

En México, lo ocurrido en 1994, es decir, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, fue la muestra contundente de la permanencia y resistencia de los pueblos indígenas. Este hecho deja ver el fracaso de un modelo de Estado que históricamente ha excluido a los pueblos originarios.

#### EL RESPETO A LA DIVERSIDAD CULTURAL Y SU CONTEXTUALIZACIÓN

#### 9

Durante las últimas décadas del siglo XX, en toda América Latina, no solamente en México, se gestaron diversas movilizaciones sociales caracterizadas por la reivindicación de las identidades y la defensa de los derechos humanos. Estos movimientos se enmarcaron en un contexto histórico cuando no sólo se estudia al otro, sino cuando también se reconoce. Sin embargo, el reconocimiento a la diversidad cultural se da después de intensos esfuerzos por aceptar también los derechos de la mujer, la convivencia entre homosexuales, la preocupación por el medio ambiente, etc. Esto provoca que el reconocimiento a la diferencia cultural sea más del tipo identitario que ideológico y étnico-cultural más que político, es por ello que para el discurso de los derechos humanos en la ONU, este reconocimiento se enmarca en los derechos de la tercera generación. Sin embargo, la forma de abordar el fenómeno de la diversidad cultural en Latinoamérica ha tomado fuerza como reconocimiento político, aunque no de igual forma en los diferentes países que la integran.

En el caso de México, como se refirió, el levantamiento de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fue un detonante que visibilizó una problemática histórica en la relación de los pueblos indígenas y el Estado mexicano. El 1° de enero de 1994, irrumpió en Chiapas una rebelión armada de indígenas mayas que, a lo largo de un proceso de diálogo y negociación con el gobierno de México, retomó la demanda de autonomía como el núcleo central de sus reivindicaciones en tanto grupos étnicos, introduciendo en el debate nacional e internacional la problemática indígena como parte fundamental de la cuestión nacional. Los reclamos de democracia, libertad y justicia, junto con la autonomía, fueron el centro de las demandas de los pueblos indios representados por el EZLN, proyecto que encontró eco en amplios y diversos sectores de la sociedad. Como muy pocas veces, se vislumbró un posible objetivo común entre gran parte de la población no india del país y los pueblos indígenas. Así pues, se podía o no estar de acuerdo con la propuesta autonómica, pero no podía ponerse en duda que constituía una demanda auténticamente indígena y que además comenzaba a ser una cuestión de alcance nacional.

La propuesta de autonomía del EZLN exige considerar un conjunto de problemas que tiene que ver tanto con el control del territorio y la tierra, la producción y el manejo de los recursos, como con los derechos humanos, la ética y la política en un marco plural de culturas, sensibilidades y cosmovisiones. Las demandas de los insurgentes zapatistas estaban orientadas a exigir su derecho a ser en tanto indios y decidir su desarrollo; esto, sin duda, es contradictorio con las políticas indigenistas que se perpetraron durante mucho tiempo. El movimiento indígena demandaba al Estado apertura y hacía un llamado para repensar la nación en el marco de una imparable globalización.

Del complejo proceso de negociación entre el Estado mexicano y el EZLN resultaron los llamados Acuerdos de San Andrés Larrainzar, firmados en 1996 y que, si bien no se han puesto en marcha, representaron una especie de arreglo entre las ya avanzadas propuestas de las organizaciones indígenas<sup>51</sup> —y el propio EZLN— y las restricciones que la delegación gubernamental trató de imponer por todos los medios posibles.

Es importante destacar algunos aspectos de dichos acuerdos, los cuales partían de reconocer que “la historia confirma que los pueblos indígenas han sido objetos de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política. Confirma también que han persistido frente a un orden jurídico cuyo ideal ha sido la homogenización y asimilación cultural”.<sup>52</sup>

Estos acuerdos reconocieron la necesidad de establecer una “nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas [basada] en el respeto a la diferencia, en el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad, y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad”.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) es un importante antecedente de los Acuerdos de San Andrés, pues formuló una iniciativa de *reformas constitucionales*, construyendo un proyecto autonómico basado en el consenso entre varias organizaciones, dirigentes y autoridades indias de todo el país a lo largo de cinco asambleas nacionales, celebradas a partir de 1995, el Distrito Federal, en territorio yaqui (Sonora), ciudad de Oaxaca, San Cristóbal de las Casas (Chiapas) y Chilapa (Guerrero).

<sup>52</sup> Luis Villoro, en su renombrada obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, señala: que desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención, nosotros quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros siempre los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios. *Vid.* Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 1998.

<sup>53</sup> Punto 1 del documento 1 de los Acuerdos de San Andrés, 1996.

Los acuerdos también postularon que se requería “desarrollar una cultura de la pluralidad y la tolerancia que acepte [las] visiones del mundo [de los pueblos indígenas], sus formas de vida y sus conceptos de desarrollo”. Otro de los elementos fundamentales de los acuerdos fue que se acordaba “reconocer en la legislación nacional a las comunidades como entidades de derecho público, al tiempo que se incluye el derecho de éstas a asociarse en municipios de con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas”.<sup>54</sup>

### 13

Los acuerdos que resultaron del diálogo de San Andrés fueron firmados en febrero de 1996, aunque el EZLN y las organizaciones indígenas advirtieron sobre las reivindicaciones no alcanzadas. Por eso, los zapatistas calificaron los acuerdos como “mínimos” y mantuvieron su desacuerdo por “la falta de reconocimiento jurídico de las autonomías municipales y regionales” entre otros puntos.<sup>55</sup>

Y es que en los acuerdos no se logró llegar a una concepción de la territorialidad de las entidades autonómicas que reconociera claramente su contenido político y jurisdiccional, ni el reconocimiento de nuevos ámbitos territoriales que fueran más allá de lo comunal; tampoco se dispuso la autonomía como un orden de gobierno adicional y complementario de los poderes de la nación. Por el contrario, en los acuerdos se reafirmó que las instancias políticas del gobierno del Estado mexicano fueran las ya existentes: federal, estatal y municipal. Aun así, las reivindicaciones de esta lucha indígena motivaron la modificación de algunos artículos constitucionales que si bien representan un avance importante, no han generado los resultados que las comunidades indígenas esperaban.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Punto 5.2 del documento 1 de los Acuerdos de San Andrés, 1996.

<sup>55</sup> Consuelo Sánchez, “La autonomía en los senderos que se bifurcan: del proyecto político a la autonomía de hecho”, en Natividad Gutiérrez Chong (coord.) *Estado y autonomías en democracias contemporáneas...*, México, IIS/Plaza y Valdés, 2008. p. 280.

<sup>56</sup> Los artículos constitucionales que han sido reformados son el 1º, 2º, 4º, 18º y 115º, siendo que en la ley Cocopa se planteó la reforma de los artículos 4º, 18º, 26º, 53º, 73º, 115º y 116º, discutidos en los Acuerdos de San Andrés. El principal artículo modificado fue el 2º constitucional, donde podemos

El estallido que causó el EZLN tuvo impacto a nivel internacional; sin embargo, el Estado manejó estrategias que le han permitido hasta ahora mantener la mayoría de los levantamientos indígenas en una baja intensidad. Actualmente, las comunidades indígenas enfrentan un conflicto agrario y político constante en cualquier parte de sus territorios; esta problemática se ha acrecentado últimamente por los serios problemas ambientales, sobre todo debido a la desmesurada explotación de sus recursos naturales a manos de nacionales y extranjeros, de entre los que destaca la producción de materias primas en el rubro de maderas y minerales. Aquí debemos subrayar que la mayoría de las zonas naturales ricas en recursos naturales han sido cuidadas ancestralmente por los asentamientos indígenas que —dicho sea de paso— se encuentran entre los territorios más pobres del país.<sup>57</sup> Un ejemplo claro de la problemática, contradicciones e implicaciones entre las políticas económicas actuales y los derechos de los pueblos indígenas, que incluso han sido reconocidos internacionalmente (aludimos al convenio 169 de la OIT), puede constatarse en el Proyecto Mesoamérica, también conocido como Plan Puebla Panamá. Por la relevancia del tema y lo ilustrativo que es el caso en lo que compete a esta obra, brindaremos espacio para una breve exposición de la controversia que ha generado el Proyecto Mesoamérica.

---

encontrar como puntos principales aceptar que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas cuyo derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional.

<sup>57</sup> En prácticamente todas las zonas afectadas se hallan comunidades indígenas que de una u otra manera se encuentran involucradas en estas transformaciones ambientales. Entre tales comunidades están las de los mayas de Quintana Roo, los huaves de Oaxaca, los lacandones y tzeltales de Chiapas, los amuzgos, nahuas y tlapanecos de Guerrero, entre muchas otras. En numerosas zonas indígenas se ha señalado la presencia de recursos biogenéticos que han atraído la atención de investigadores y empresas. En ausencia de un marco jurídico adecuado, la bioprospección y su aprovechamiento comercial puede vulnerar los derechos de los pueblos indios. *Cfr.* Anders Kompass (coord.), *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos en México*, México, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos/Aedos, 2003, p. 154.

El Proyecto Mesoamérica, según el discurso oficial, es un esquema de cooperación intergubernamental en el que participan Belice, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá, el cual tiene como objetivo promover un plan de desarrollo regional para mejorar la competitividad, la conectividad y la coordinación regional de políticas sociales y económicas.<sup>58</sup> Cabe destacar que el Proyecto Mesoamérica (PM) es la continuación del Plan Puebla-Panamá (PPP), ideado desde la administración del ex presidente de México Ernesto Zedillo y relanzado por el gobierno de Vicente Fox. El PPP fue nombrado Proyecto Mesoamérica e impulsado por el gobierno de Felipe Calderón. Es por ello que explicaremos de manera muy general en qué consistió este proyecto desde sus inicios como PPP y los cambios que ha tenido hasta su configuración actual.

El Plan Puebla-Panamá, hoy renombrado Proyecto Mesoamérica, levanta polémica y conflicto en su aplicación. Es un megaproyecto diseñado para impulsar el desarrollo de una “región construida”<sup>59</sup> llamada Mesoamérica, entendida ésta como un espacio formado por la vinculación entre el sur-sureste de México (Estados de Puebla, Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Campeche, Quintana Roo, Tabasco, Yucatán y Chiapas) y los países centroamericanos (Belice, Colombia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá y República Dominicana).

---

<sup>58</sup> Vid. la página oficial del Proyecto Mesoamérica: [www.proyectomesoamerica.org](http://www.proyectomesoamerica.org) (fecha de consulta: 10 de junio de 2012).

<sup>59</sup> Vid. Heriberto Cairo Carou, *La construcción de una región México y la Geopolítica del Plan Puebla-Panamá*, Madrid Catarata/Universidad Complutense de Madrid, 2007.

El sureste mexicano, territorio en el que se gestaron las luchas de los pueblos indígenas en años recientes y que también forma parte de la región mesoamericana contemplada en el PPP, es una zona de abundante riqueza natural. Dentro de ésta, los Estados que tienen mayor territorio con áreas naturales protegidas son Campeche, Quintana Roo, Chiapas, Tabasco y Yucatán. La región sur-sureste de México ocupa el primer lugar en disponibilidad de agua. El petróleo es otra de las riquezas del país: los principales productores son los estados de Chiapas, Campeche y Tabasco. En la cuestión forestal, México cuenta con un 9.6% de plantaciones en la región correspondiente al PPP; los principales Estados con plantaciones forestales son Tabasco, Oaxaca, Veracruz y Chiapas.

Mesoamérica,<sup>60</sup> de la cual forma parte el territorio del sureste mexicano, representa una zona muy diversa en el mundo, al contar con el 7% de la riqueza biológica global, registrada con sólo en 0.5% de la superficie terrestre del planeta. Sin embargo, se tienen tasa altas de especies amenazadas en su sobrevivencia. También, la región constituye uno de los centros de origen de muchas especies domésticas de importancia económica como frijol, maíz, ayote, cacao, tomate, algodón y chile, entre muchas otras.<sup>61</sup>

## 18

Otro aspecto imposible de dejar escapar es que en Mesoamérica, la mayor parte de las áreas para la conservación de la naturaleza es propiedad o asiento de muchos pueblos indios y campesinos que presentan altos índices de marginación:

En total existen más de 102 etnias en los diez países; de ellas 46 etnias se ubican en los siete países de Centroamérica y las 56 restantes en México [...] los temas de tenencia, derecho consuetudinario y autonomía regional o comarcal están en el centro de las organizaciones indígenas a nivel nacional. Esto tienen en común las luchas de los grupos indígenas en Chiapas, de los *ngobe-buglé* y los *emberá-wounaan* de Panamá, con los esfuerzos de los *bribri* de Costa Rica, los *sumos* y *mismitos* de

---

<sup>60</sup> La noción de Mesoamérica es retomada de la obra de Daniel Villafuerte Solís (coord.), *Geo-económica y geopolítica en el área del Plan Puebla-Panamá*, México, Porrúa, 2006, p. 139.

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*, p. 142.

Nicaragua, los *chortís*, los *pech* y los *tawahka* de Honduras, los *kekchís* de Belice y muchos grupos mayas en Guatemala y El Salvador, que buscan afianzar sus derechos legales sobre la tierra y los recursos que ésta encierra”.<sup>62</sup>

19

En el contexto de la globalización económica, el territorio adquiere valores y significados en la constitución de estrategias de desarrollo y crecimiento económico. Hoy, las modalidades de inversión se dirigen hacia las regiones que pueden ofrecer nuevas ventajas relacionadas con la disminución de costos de producción y distribución de mercancías, la localización estratégica en las cadenas mundiales de producción o simplemente con la posesión de recursos naturales que significan una ventaja adicional para los procesos de distribución, motivos por los cuales el territorio se ha convertido en eje a partir del cual se orientan las estrategias del capital y de las políticas gubernamentales.<sup>63</sup>

20

Los gobiernos de países como México consideran que las regiones que históricamente han quedado marginadas, que presentan problemas económicos y conflictos sociales, pueden constituir reservas económico-territoriales de importancia a partir de ciertas ventajas para promocionar y desplegar estrategias de inversión y comercio que puedan configurar nuevas perspectivas para su desarrollo. Con esta lógica, que favorece a la inversión privada, se desenvuelve el PPP, donde el papel del Estado permite la entrada de capitales para el aprovechamiento intensivo de recursos naturales, energéticos y actividades de alto valor, “que traerían como resultado la conformación de procesos de aglomeración, con efectos multiplicadores sobre sectores y regiones emergentes, junto con la ampliación de los mercados de trabajo,

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>63</sup> Cfr. Felipe Torres y J. Gasca (coords.), *Los espacios de reserva en la expansión global del capital. El sureste mexicano de cara al Plan Puebla-Panamá*, México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 14-16

arraigo local y regional de la población y una disminución progresiva de las desigualdades regionales y de las condiciones de pobreza”.<sup>64</sup>

Hoy se mira los territorios antes marginados del “desarrollo” como espacios que, siempre que tengan recursos, el capital internacional los incorpora en procesos tecnológicos avanzados de explotación, cobrando, así, un papel en el escenario mundial (aunque cabe cuestionarse qué tipo de “papel”).

## 21

El PPP abarca 8 iniciativas y 29 proyectos en los que un gran número de países, instituciones internacionales y cantidad de recursos financieros están involucrados:

### a) Iniciativas:

1. *Desarrollo humano*: disminuir la pobreza, facilitar el acceso a los servicios sociales básicos de la población vulnerable y contribuir al desarrollo local de Mesoamérica.
2. *Desarrollo sustentable*: promover la conservación y manejo sustentable de los recursos naturales, así como la participación de las comunidades locales.
3. *Prevención y mitigación de desastres*: promover la prevención y mitigación de desastres naturales e incluir medidas de manejo de riesgos en todos los proyectos dentro de cada sector.
4. *Turismo*: promover el desarrollo del turismo ecológico y cultural mediante acciones que pongan énfasis en economías de escala.
5. *Facilitación comercial y competitividad*: promover el comercio dentro de la gestión mediante la reducción de los costos de transacciones e incrementar las exportaciones de pequeñas y medianas empresas, promoviendo la competitividad regional.

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 15.

6. *Integración de telecomunicaciones*: ampliar el acceso de la población a la sociedad del conocimiento mediante el desarrollo de las tecnologías de la información y las telecomunicaciones.

7. *Integración vial*: promover la integración física de la región para facilitar el transporte de personas y mercancías y, en consecuencia, reducir los costos del transporte.

8. *Integración energética*: integrar mercados de electricidad para promover la inversión, aumentar la confiabilidad y disminuir los precios.

## 22

En el informe 2008-2009 de avances del Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamérica, puede leerse: “El Proyecto Plan Puebla-Panamá (PPP) tuvo algunos ajustes y fue relanzado por el presidente de México Felipe Calderón en una reunión en Campeche en abril de 2007 como ‘una respuesta a los desafíos y oportunidades que nos presenta la coyuntura internacional’”.

En la Cumbre de Tuxtla de 2008, el PPP fue rebautizado como el Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamérica (PM). El cambio de nombre se debió a las presiones de las resistencias locales e internacionales que ha tenido el PPP desde sus orígenes. El Proyecto Mesoamérica, según el discurso oficial, representa un espacio político de alto nivel que articula esfuerzos de cooperación, desarrollo e integración de 10 países, facilitando la gestión y ejecución de proyectos orientados a mejorar la calidad de vida de los habitantes de la región.

## 23

El Proyecto Mesoamérica tiene como ideas centrales las siguientes:

- a) La superación de la pobreza sólo se puede dar con bases firmes mediante el impulso al desarrollo económico, y éste, a su vez, requiere de inversión productiva;

- b) Para incrementar sustancialmente la inversión productiva en la región, es necesario posicionarla con fuerza en la economía global. A este respecto, el mecanismo ha captado ya la atención de los organismos multilaterales y de naciones desarrolladas y ha despertado expectativas favorables para la atracción de inversión privada productiva a esta zona;
- c) El impulso a la inversión productiva también requiere de un gran esfuerzo de inversión en infraestructura básica, con énfasis en rubros como educación, capacitación, transporte, logística y telecomunicaciones que son actualmente factores fundamentales de la competitividad de las empresas;
- d) La estrategia de desarrollo regional de Centroamérica debe verse en un contexto internacional. Toda la región mesoamericana presenta condiciones análogas; por ello, es posible generar sinergias al considerar el desarrollo en su conjunto. Así, los países centroamericanos constituyen los socios naturales del esfuerzo de México y Colombia para impulsar el desarrollo de su región más rezagada; y
- e) De hecho, el esfuerzo conjunto para el desarrollo de la región mesoamericana constituye una nueva etapa en la relación de México y Colombia con los países de Centroamérica, caracterizada por la consolidación de lo que pudiera denominarse una “sociedad de confianza plena”.

El proyecto se justifica como un mecanismo para elevar la calidad de vida de la población en la región y lograr con ello un desarrollo equilibrado, socialmente incluyente, territorialmente ordenado y económicamente sustentable y sostenible. Fue creado bajo la idea de que Mesoamérica constituye una región con un alto

potencial humano y económico que necesita incrementar su nivel de desarrollo para permitir a su población tener acceso a mejores oportunidades de crecimiento a través de la canalización y el aprovechamiento de sus ventajas comparativas y lograr con ello su plena integración al invertir en capacidades humanas y complementando sus acciones con la infraestructura apropiada.<sup>65</sup>

## 25

Hasta aquí, parece no existir contradicción alguna entre el PM y los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en los ámbitos internacional y nacional. Sin embargo, la implementación de este proyecto, derivado de una serie de políticas económicas neoliberales, se superpone a los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas, pese a que éstos están reconocidos en convenios vinculatorios que obligan a los Estados a respetarlos y a hacerlos valer.

Y es que la distribución de la población indígena en la zona del PM se ubica en grandes territorios contemplados como espacios propicios para la construcción de infraestructura carretera o en los que se localiza buena parte de los recursos naturales a explotar. Asimismo, son espacios que han presentado antecedentes de resistencias y estrategias anti-neoliberales de defensa al medio ambiente, de defensa frente a un turismo explotador y frente a la biopiratería. Es un espacio donde la lucha indígena ha cobrado más importancia a partir del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994. Para el gobierno mexicano, ha sido necesaria la presencia militar en esta zona para contrarrestar y reprimir cualquier tipo de movilización indígena que pudiera frenar el impulso del Proyecto Mesoamérica.<sup>66</sup>

## 26

La protección a la biodiversidad es otro punto flaco en el desarrollo del PM, ya que, si bien desde esta perspectiva se ha planteado impulsar el Proyecto como sustentable y

---

<sup>65</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 14-16.

<sup>66</sup> *Cfr. Heriberto Cairo Carou, op. cit.*, p. 73.

la protección y restauración son ejes fundamentales del discurso, no se está considerando la dimensión cultural (plasmada en el convenio 169 de la OIT), ya que se dejan fuera de cualquier consideración las prácticas y el aprovechamiento de los recursos naturales por parte de las comunidades que forman parte de este espacio y son las que lo han construido y redefinido históricamente.

El desarrollo planteado desde afuera busca aprovechar los recursos demográficos de la zona y se quiere ver desprovisto de las acciones locales que a través del tiempo han definido lógicas propias en cuanto a la explotación de la tierra y sus recursos, y que con el PM se están enfrentando a lógicas en las que los recursos son solamente un insumo más para la producción.<sup>67</sup>

## 27

Por su parte, el investigador Nayar López Castellanos señala que el PM es una estrategia de matriz estadounidense diseñada para contar en la región con un espacio geográfico y reducir el costo de producción y transporte de mercancías, aunque encubierta en un discurso de presunto desarrollo social y protección ambiental. También, afirma que con el PM se trata de reducir costos en la fabricación y traslado de productos de transnacionales estadounidenses al mercado asiático. La modernización del puerto de Salina Cruz, en la costa oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec, forma parte del Proyecto: hay un ahorro sustancial al cruzar por el Istmo en lugar de hacerlo por el Canal de Panamá, que es un trayecto más largo; al mismo tiempo, se facilita la distribución de los productos en la región mesoamericana.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Cfr. *ibidem*, p. 83.

<sup>68</sup> Obtenido de una entrevista en el periódico *La Jornada* al investigador Nayar López Castellanos, catedrático de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), autor del libro *Del Plan Puebla-Panamá al Proyecto Mesoamérica: un espejo de la globalización neoliberal*, realizada por Arturo García Hernández el sábado 19 de diciembre de 2009.

En resumen, el panorama nos deja ver que el PM no contempla acciones ambientales completamente integrales que consideren los asuntos ecológicos y los étnicos, ni ha llevado a cabo consensos entre las comunidades locales y los gobiernos; esto nos lleva a pensar que los intereses de los grandes capitales en invertir en la región están muy lejos de contribuir a un verdadero desarrollo económico, social, político y cultural de la población local.

Los proyectos que se han dado en la región mesoamericana, por más bien intencionados que parezcan ser, implican graves daños al medio ambiente y al desplazamiento de comunidades locales y de actividades económicas campesinas y de pesca.

Pese a que en el discurso del Proyecto se señale el respeto a la diversidad cultural de la región, no es clara la forma en que esto pueda materializarse, ya que se continúan violentando las formas de vida de los pueblos indígenas, se sigue irrumpiendo en sus espacios y se diseñan políticas que han dejado fuera su voz.

El PPP-PM se impone sobre una de las zonas de mayor diversidad biológica y cultural en el mundo y de abundantes recursos naturales. Frente a proyectos de la envergadura del que aquí presentamos, los pueblos indígenas siempre se encuentran en franca desventaja, no sólo en la defensoría de sus tierras sino en todos los escenarios de conflicto.

Convenimos entonces que, ante escenarios tan controvertidos como el que hemos expuesto a manera de ejemplo, es necesario generar propuestas innovadoras que ofrezcan vías para la resolución de conflictos y la toma de conciencia con la participación de los actores sociales involucrados para, así, dar lugar a un verdadero diálogo intercultural en el que prevalezcan condiciones de equidad y respeto, sin menoscabar la diversidad cultural y lo que ésta implica. En este sentido, consideramos que articular los derechos humanos desde una perspectiva plural es una vía para construir las condiciones de un Estado pluricultural en México, con acciones que

permeen todas las dimensiones sociales, políticas y económicas del país, permitiendo, de este modo, el florecimiento y desarrollo de la enorme riqueza y diversidad cultural que conforman la nación mexicana.

#### HACIA UNA PROPUESTA DE ESTADO PLURICULTURAL EN MÉXICO

29

El fin último de esta investigación es arrojar luz sobre la perspectiva que consideramos como la alternativa idónea para proponer una relectura de los derechos humanos, para que éstos constituyan un instrumento en la defensa y consolidación de un Estado pluricultural en México. Dicha perspectiva es el pluralismo cultural, un pluralismo orientado a promover el reconocimiento de la diversidad cultural y a establecer las pautas para el diálogo y la negociación asumiendo las diferencias, pero, también, en busca de lograr acuerdos.

30

Como hemos visto, tanto en la esfera internacional como nacional se han generado importantes avances en materia de políticas y leyes, así como en el reconocimiento de derechos para la protección y defensa de los pueblos indígenas. Sin embargo, falta aún mucho por hacer en el camino; para lo cual, es necesario tomar medidas contundentes y responsables. En este sentido, consideramos fundamental tomar en cuenta los derechos humanos desde una perspectiva plural que no sólo esté basada en una reivindicación de tipo identitaria, sino que tenga en cuenta los aspectos económicos y políticos de fondo en los que generalmente está inmersa la problemática de la diversidad cultural. De esta forma, es necesario comprender que la dinámica de las diferentes comunidades culturales, aun en los Estados que han aceptado la institucionalidad de los derechos humanos (como es el caso de México), está hondamente relacionada con cosmovisiones diferentes a las occidentales en las comunidades indígenas; por ello, su lucha no se encuentra contenida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) en su totalidad, debido a que los

principios sobre los que se funda ésta no están concebidos en los principios ontológicos de estas comunidades culturales, por lo cual, es indispensable delinear los senderos por los que se debe transitar en la búsqueda de una concepción y práctica de los derechos humanos acordes con la realidad social que escenarios como el mexicano representan.

### *El contexto de un modelo pluricultural de Estado*

31

León Olivé señala que el contexto de la implementación de un modelo pluricultural responde a ciertos rasgos de la situación global:<sup>69</sup>

- a) El debilitamiento de los Estados Nacionales que han perdido poder y soberanía debido a la implementación del modelo neoliberal global;
- b) El asedio de las grandes empresas multinacionales que tienen en la mira recursos naturales valiosos que regularmente se hallan en territorios habitados por pueblos indígenas (tal y como mostramos en el caso del Proyecto Mesoamérica);
- c) El poder económico e ideológico concentrado por quienes controlan los medios de comunicación, el ciberespacio, etc., es decir, la dependencia actual de a la ciencia y la tecnología;
- d) El surgimiento de nuevos actores sociales y políticos (pueblos indígenas, movimientos ecologistas, de género, de homosexuales, etcétera);
- e) Las luchas por el reconocimiento desde diversas perspectivas culturales, el fenómeno de la inmigración, movimientos de pueblos indígenas, luchas de género, por la soberanía nacional y la defensa de los derechos humanos, muchas veces ligados a esos movimientos;

---

<sup>69</sup> Cfr. León Olivé, *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM, 2006, pp. 37-40.

- f)* El marco del reconocimiento constitucional de la diversidad cultural en varios países de Latinoamérica, pero una escasa implementación de medidas y prácticas que promuevan las relaciones interculturales; y
- g)* El consenso por parte de diversos actores sociales en dar cuenta de la necesidad de llevar a cabo una profunda reforma del Estado.

#### LAS PAUTAS DEL PROYECTO INTERCULTURAL EN MÉXICO

### 32

Siguiendo los postulados del pluralismo cultural que hemos expuesto en la segunda parte de esta investigación, y de acuerdo con Olivé, consideramos que deben redefinirse los lineamientos sobre los que debería establecerse un proyecto intercultural en nuestro país que amplíe la perspectiva de los derechos humanos y la apertura y disposición del Estado nacional a ser un Estado plural.

Las pautas hacia este proyecto intercultural son:

- a)* El reconocimiento de que la diversidad cultural es un fenómeno de hecho, pero no debe girar solamente en aspectos de la lengua o costumbres peculiares (por ejemplo, color de piel diferente); y
- b)* La importancia de asumir la diversidad cultural recae en reconocer que existen diversas formas de concebir el mundo, las necesidades básicas, la relación entre individuo y sociedad y las obligaciones políticas de la persona con su comunidad. Otra de las diferencias sustanciales entre culturas puede ser, como Olivé señala, una concepción diferente de lo que es la dignidad humana y por tanto los derechos humanos básicos.

Esto último es lo que hace necesario generar un diálogo entre los pueblos. Los temas que están sobre la mesa en nuestro país giran en torno a los sistemas de normas, usos y costumbres que se utilizan en las comunidades indígenas como instrumentos jurídicos para resolver los conflictos y problemas al interior de las mismas, pese a que estos sistemas sean paralelos o suplanten al sistema jurídico nacional. Para estos casos, León Olivé señala que los sistemas normativos, lejos de aceptarse o rechazarse por motivos de índole histórica o por justificarse en un origen prehispánico, deben basarse en la validez de las normas en cuestión.<sup>70</sup>

En cuanto a los acuerdos que deben establecerse en las relaciones interculturales, León señala que no existe un esquema determinado y fijo, sino que los acuerdos dependerán de las interacciones y contextos en los que éstas se lleven a cabo. Los acuerdos pueden darse en aspectos muy elementales hasta aquellos en los ámbitos políticos y jurídicos que deberán tener un sustento ético; esto se relaciona íntimamente con el establecimiento de los derechos de los grupos.<sup>71</sup>

#### LA CONTROVERSIA DE LA AUTONOMÍA

Uno de los debates de mayor intensidad respecto a la diversidad cultural y a las demandas de los pueblos indígenas en nuestro país apela a la noción de autonomía. Este tema es de una amplia complejidad debido a la ambigüedad y diversidad de concepciones que suelen atribuirse al término. Autores como Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez se han abocado a desarrollar este tema estrechamente vinculado a las demandas de los pueblos indígenas surgidas con el levantamiento zapatista de

---

<sup>70</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 61-81.

<sup>71</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 64 y 75.

1994.<sup>72</sup> Para estos autores, el debate autonómico está relacionado directamente con la discusión sobre el carácter del modelo democrático, *sobre el alcance de la autodeterminación como facultad de los pueblos, la diversidad como modo de vida y el multiculturalismo como arreglo sociopolítico*. Los autores se remiten al marco jurídico internacional y nacional para dar cuenta de los alcances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y señalan que si bien hay un importante avance en materia de derechos sociales, culturales y económicos de los pueblos, aún hay una ausencia de reconocimiento en derechos políticos asociados con el ejercicio de una libre determinación por parte de los pueblos indígenas.

### 35

Entre las virtudes que los autores encuentran en un régimen autonómico podemos señalar:

- a) Contribuye a desarticular tensiones interétnicas y fricciones nacionales;
- b) Hace posible que los grupos étnicos nacionales asuman a plenitud derechos democráticos;
- c) Permite la alternancia entre grupos mayoritarios y minoritarios; y
- d) Favorece la solidaridad y fraternidad entre los diversos grupos étnicos que componen el país.

En resumen, para Díaz Polanco y Sánchez, la autonomía busca formas de compensación y contrapeso, así como la descentralización, es decir, será una “virtud de la democracia”. Del mismo modo, los autores apuntan que las condiciones para que la autonomía de los pueblos indígenas pudiera alcanzarse, será a través de transformaciones en tres niveles: *i)* en la organización del territorio nacional; *ii)* en las esferas político-administrativas; y *iii)* en la participación de los indígenas en las instancias de decisión local y nacional; siendo esto posible en un marco de expansión democrática.

---

<sup>72</sup> Sobre este tema, *vid.* Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez, *México Diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002.

Otro de los autores que desarrolla el tema de la autonomía y sus condiciones en el marco de un Estado encaminado a reconocerse como pluricultural es León Olivé.<sup>73</sup> Para él, es conveniente distinguir entre autonomía *ética* y *política*. Para referirse al aspecto ético, Olivé retoma a Luis Villoro<sup>74</sup> y afirma que la autonomía se refiere a “una voluntad que sigue las normas que ella misma dicta y no las promulgadas por otros”, esto no difiere del concepto de “libre determinación” aplicado al sujeto moral. Pero, en el sentido político, según Villoro, la autonomía cobra otro sentido, pues hace referencia a un grupo social o a una institución que cuenta con el derecho de establecer sus propias reglas en un ámbito limitado de competencia.

A partir de esto, Olivé elabora una propuesta que posibilita entender la autonomía desde un nivel de persona y, por extensión, puede ser aplicada a las comunidades:<sup>75</sup>

- i) *Un agente individual es autónomo si y sólo si:* Cuando ejecuta una acción o se abstiene de hacerlo, pero por decisión propia.<sup>76</sup>
  - a) Cuando actúa o no y hace esto de acuerdo con deseos, preferencias y fines que ha formado en una reflexión crítica.<sup>77</sup>
  - b) Las acciones o inacciones están reguladas por reglas y normas que el agente decide aceptar como resultado de un análisis crítico de las mismas.

---

<sup>73</sup> Cfr. León Olivé, *op. cit.*, pp.98-102.

<sup>74</sup> Vid. Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, UNAM/Paidós/FFyL, 1999 (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo).

<sup>75</sup> “Este concepto de autonomía puede aplicarse a una entidad colectiva, a un grupo de persona, si ese grupo cuenta con creencias, valores y normas compartidas, con una historia, con instituciones, prácticas y un proyecto común, y si además tiene procedimientos aceptados por la mayoría de sus miembros, mediante los cuales se toman decisiones de interés colectivo, mismas que son aceptadas como legítimas por la mayoría de los miembros de la comunidad”. *Ibidem*, pp. 99 y100.

<sup>76</sup> Para Olivé, una decisión es propia cuando la persona examina las razones y los motivos por los cuales actúa o se abstiene de hacerlo y esas razones y motivos le parecen aceptables.

<sup>77</sup> En este punto, Olivé afirma que el agente se identifica con esos deseos, fines y preferencias reconociéndolas como suyas y no impuestas. Asimismo, afirma que esto alude a la autonomía como autenticidad.

En cuanto a la autonomía política, Olivé refiere que más que establecer una definición de la misma, lo trascendente es que de acuerdo con la noción de autonomía, es posible justificar el derecho de los pueblos indígenas a una autonomía política, teniendo en cuenta que ésta puede tomar variadas formas según las circunstancias, por lo que puede tratarse de autonomías comunales, municipales, regionales, de la autonomía de un único pueblo o comunidad indígenas o de regiones pluriétnicas. Lo relevante es que estas autonomías tendrán que emanar de las interacciones transculturales donde los propios pueblos decidan el tipo de autonomía que quieren y discutan en torno a qué tan factible sería llevarla a cabo en el contexto nacional, teniendo siempre en consideración y como parte de la discusión los aspectos históricos, políticos, económicos, culturales y sociales reales.<sup>78</sup>

Un aspecto fundamental de la autonomía tiene que ver con los límites y restricciones de la misma; en este sentido, Olivé apunta que la legislación debe garantizar el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, pero:

- i)* Con las obvias salvedades de que ningún derecho individual reconocido en el ámbito nacional podrá ser socavado por las reglas locales;
- ii)* Uno de los límites inevitables de la autonomía es, por ejemplo, la prohibición tajante a la explotación de seres humanos y la tortura; y
- iii)* La autonomía deberá realizarse mediante formas jurídico-administrativas en el marco del Estado, para que las comunidades se conviertan en entes autónomos desde el ámbito jurídico-político.

---

<sup>78</sup> En este punto, cabe destacar un señalamiento que hace León Olivé: “[el Estado nacional] debería reconocer la autonomía de la cultura tradicional, pero con la muy importante aclaración de que esta autonomía no implica la independencia y soberanía plena como región, con territorio propio, y otras formas de gobierno”. León Olivé, *op. cit.*, pp. 109 y 110.

Respecto a las obligaciones del Estado, Olivé apunta que en primer lugar, éste debe “revisar su naturaleza y su papel [...] el establecimiento de bases firmes y duraderas para las relaciones entre diversas culturas exige una transformación del Estado. [...] En un país multicultural, el Estado no debe pertenecer a ningún grupo cultural sino que debe ser de todas las comunidades culturales”.<sup>79</sup>

El Estado debe llevar a cabo políticas que promuevan el derecho a la diferencia de los grupos culturales; al mismo tiempo, tiene que preservar los derechos individuales; para ello, es necesario que las comunidades y el Estado lleven a cabo un verdadero diálogo acerca de las necesidades básicas de sus miembros.

Hasta aquí, hemos podido vislumbrar las pautas mínimas que posibilitan la conformación de un Estado pluricultural como un espacio de negociación, intercambio y diálogo entre las diversas culturas que conforman el país. En este sentido, hemos remarcado la necesidad de atender las demandas de los pueblos indígenas, así como la posibilidad de asumir la diversidad cultural en su complejidad y reconocer sus derechos no sólo en lo que respecta a los ámbitos económicos y culturales, como se ha plasmado tanto en las esferas internacional como nacional, sino al reivindicar los derechos políticos y otorgar el reconocimiento de la autonomía. Los beneficios que a México le otorgará reconocerse plenamente como un Estado pluricultural y asumir las responsabilidades que esto conlleva generarán dinámicas sumamente positivas para la resolución de conflictos y la toma de decisiones para lograr condiciones de mayor justicia social para amplios sectores de nuestra sociedad.

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 114.

Es preciso atender las reflexiones de Luis Villoro<sup>80</sup> cuando explica que pese a la dificultad de trazar la figura del Estado pluricultural, que de cierta forma reemplazaría al Estado actual, es posible esbozar algunas ideas que orienten la construcción del mismo. Con referencia a lo anterior, Villoro afirma la necesidad de tener una *soberanía compartida* para defender al país de fuerzas económicas anónimas (de empresas trasnacionales, así como de otros Estados nacionales hegemónicos); pero, esta soberanía de ninguna forma puede ser excluyente ni aislante, ni basarse en el nacionalismo, sino en la interdependencia entendida como la posibilidad y necesidad de compartir con otras naciones ciertos atributos. Es fundamental que el Estado reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos sin perder de vista las necesidades de todos los sectores de su población. Este autor también apunta a la necesidad de un *Estado múltiple*, lo cual implica pasar de una unidad homogénea a una asociación plural donde las culturas y las comunidades reales participen en todas las esferas de decisiones y de poder.

Otro aspecto sumamente importante en la configuración del Estado plural tiene que ver con el impulso del ejercicio de la *democracia participativa*, lo cual implica, como habíamos señalado, reconocer el derecho a la autonomía de los diversos pueblos para, de esta forma, favorecer espacios donde los grupos y las comunidades puedan definir sus propias formas de vida. En el mismo sentido, el autor comenta que el *municipio* puede ser una instancia y estructura política del Estado en la transferencia del poder local a las comunidades.

Un Estado pluricultural en nuestro país implica un *Estado equitativo*, que requiere más que tolerancia, pues incluye la cooperación, así como la aceptación, de la diversidad y, en ello, intentar la comprensión y valoración de la(s) cultura(s) ajena(s).

---

<sup>80</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010, pp. 169 y 172-185.

De una nación basada en la tolerancia se pasaría a una basada en la cooperación y en la búsqueda del bien común.

43

En resumen, podemos decir que un Estado plural supone el derecho a la igualdad y, a la vez, el derecho a la diferencia y a igualdad de todas las personas y comunidades a elegir sus formas de vida y sus proyectos comunes. Un Estado plural abandona la idea de una cultura homogénea para todos los habitantes del país, así como de un único orden legal centralizado y promueve la equidad entre todas las formas de cultura. La democracia participativa será la vida adecuada e inmediata para pasar de un Estado homogéneo a un Estado plural, el cual no surgirá de manera automática ni destruyendo al Estado actual, sino en un proceso paulatino de transformación en las instituciones actuales. Un Estado encargado de disminuir y erradicar la marginación y la discriminación nos habla de un Estado equitativo, justo, que a todos nos incumbe construir en el marco de la amplia diversidad cultural que somos; fuente primaria de nuestra riqueza como nación multicultural.

## CONCLUSIONES

### 1

Tal como se planteó desde un inicio, un punto central de esta investigación es establecer de forma clara y precisa la relación que se manifiesta entre dos fenómenos expresados de múltiples formas: los derechos humanos, punto central del trabajo, y la diversidad cultural, que es inherente a la condición humana. Los hombres y mujeres tenemos diversas formas de aprehender la realidad, de construir instituciones, de expresar lo que vemos y sentimos. Esta diversidad está permeada por múltiples factores económicos, políticos, sociales, religiosos y culturales. De la misma forma que el resto de las manifestaciones culturales, el concepto de "Derecho", su aplicación y, por extensión, el de "derechos humanos" no pueden ser, tal como se expuso en este trabajo, conceptos absolutos, universales, inmutables, aceptados y comprendidos por todos en cualquier parte todo el tiempo.

Una probable virtud de este esfuerzo es la de mostrar que el concepto de "derechos humanos", como toda creación social, es relativo: depende del contexto histórico y social, puede cambiar con el tiempo —y no es necesario mucho tiempo—, además de que, como todo discurso, puede ser utilizado políticamente como moneda de cambio en negociaciones entre estados, como una mercancía que se da o se quita, depende de las circunstancias.

Estas consideraciones fueron hechas sobre el concepto y listado que de los derechos humanos expone (e impone) la ONU, es decir, desde una perspectiva occidental, eurocéntrica y con pocas posibilidades de entendimiento con todo aquel que no acepte dicha visión. Resulta paradójico que los derechos humanos que buscan un estado de equidad entre las personas, al ser definidos de la forma y con los criterios que se hicieron, partan de excluir diversos segmentos de la humanidad, pues las culturas que no se ajustan a dichos criterios no tienen posibilidad de entrar en un diálogo que permita acuerdos.

El objetivo central de los derechos humanos debe ser el de generar justicia social a través de la atención de los puntos específicos que cada uno estipula. Pero, si

se parte de la exclusión, hay una contradicción relevante. En abstracto, sin consideraciones políticas ni contextos específicos, muchos de los derechos humanos parecen realmente buscar la mejora en la vida de las personas y de los pueblos. Sin embargo, en la vida real, no existen situaciones aisladas que se mantengan en la abstracción conceptual o fuera de todo contexto histórico y político. La forma en que se manifiestan —en que se concretan— es mediante las instituciones jurídicas de cada país, del derecho positivo y de los sistemas judiciales. Estos instrumentos están permeados de ideología, de contextos diversos que hacen que se les pueda dar, como sucede, un uso político.

Es por lo anterior que se requiere de otra forma de abordar el tema, de leer los derechos humanos, de juzgarlos, calificarlos y redefinirlos. Una forma que evite la exclusión consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria, para poder así incluir realmente a todos los grupos humanos, independientemente de su condición cultural, religiosa, económica o política.

Esta nueva forma de abordar el tema requiere de puntos de vista multidisciplinarios, los cuales, desde el derecho, pero también desde otras ciencias, revisen conceptos, procedimientos y produzcan acercamientos con otras experiencias. La antropología jurídica, la sociología del derecho, la historia y la filosofía del Derecho son algunas de las materias que pueden auxiliar a buscar estos nuevos enfoques y a proponer alternativas teóricas y metodológicas para una nueva forma de construir derechos para todos, sin planteamientos que excluyan parte de la humanidad por no compartir ciertos valores o cierta forma de concebir el mundo.

Una manifestación alternativa de búsqueda de otra forma de derechos la constituyen los movimientos identitarios indígenas, especialmente en Latinoamérica. Tal como se expuso, la lógica de estos movimientos sociales es distinta a la de otros que luchan por objetivos o situaciones concretas dentro del espacio que les ha marcado la legalidad, aun colocándose fuera de ella, por ejemplo: mejor salario, condiciones de trabajo, de venta, de trato, etcétera. Pero los movimientos identitarios no buscan una meta dentro del sistema donde los coloca la legalidad, sino fuera de

ella: buscan el reconocimiento a su identidad de forma distinta a como pretende reconocerla el Estado, asegurar sus formas de vida, su cosmovisión, su manera de comportarse y de estar en el mundo. El punto de conflicto radica en que algunos de estos elementos no coinciden, incluso chocan, con la noción usual de los derechos humanos.

En México, tenemos esta situación de una forma única en América Latina, por la extensión geográfica y el número de grupos humanos diferentes; cada uno con una cosmovisión propia, un Estado pluriétnico y pluricultural que requiere de un esfuerzo especial para asegurar derechos para todos. El EZLN, en Chiapas, que después se transformó en movimiento social, es la manifestación más visible de este fenómeno, pero no la única. Su aparición y desarrollo puso sobre la mesa el punto frecuentemente olvidado de la existencia de otras culturas, otras formas de ser que conviven con la dominante. También, expuso el alcance limitado de la legislación tradicional, que no contempla formas efectivas de inclusión. Los *usos y costumbres* son un caso raro, ambiguo, flojo, sujeto a múltiples interpretaciones y circunstancias. Precisamente, la propuesta de la presente investigación intenta abonar en la construcción de una alternativa.

Es mediante la comprensión y el respeto a la *otredad* como es posible la superación de muchos problemas del país referidos en este ámbito. Ello será posible a través del entendimiento y uso de las herramientas que nos brinda el estudio de la diversidad cultural, del multiculturalismo y de la pluralidad jurídica.

## 2

La exposición del asunto que nos ocupa, los elementos que le influyen, los que impiden que sea diferente, todo su contexto y desarrollo, todo ello nos muestra que abordar el tema y proponer alternativas no es fácil. Y no lo es, entre otras cosas ya expuestas, porque la alteridad representa un gran reto para el Derecho. La ley es universal, no acepta excepciones que justifiquen su incumplimiento. Tiene la labor de uniformizar, de ofrecer lo mismo a todos en las mismas circunstancias, de tratar por igual a todas las personas. Entonces, plantear que hay grupos diferentes que deben ser

tratados también de forma diferente es un atentado contra la noción tradicional del derecho positivo occidental moderno.

Entonces, *qué podemos hacer al respecto*. Probablemente, algo a considerar esté en el alcance de los objetivos planteados al inicio de la investigación, acerca de la problematización de los derechos humanos:

- i)* A través de la exposición de la forma como se construyeron los derechos humanos actuales, de su historia, su desarrollo y el modo en que el concepto aceptado de ellos entra en conflicto con la idea de diversidad cultural y la *alteridad*, intentamos contribuir a volvernos una sociedad más reflexiva ante la forma de construir nuestros derechos;
- ii)* Al conocer y reflexionar sobre el uso —y abuso— del discurso de los derechos humanos por parte de diversos Estados y organismos internacionales (pues como cualquier discurso está sujeto a su manipulación), quisimos contribuir a valorar críticamente las acciones inhumanas que afectan a nuestro mundo;
- iii)* Al considerar nuevas perspectivas teóricas y metodológicas para abordar el tema, haciendo propuestas alternativas de acción para *reconcebir* los derechos humanos, pretendimos adoptar un compromiso serio como intelectuales del Derecho al contribuir en la garantía de derechos humanos efectivos para nuestra sociedad; y
- iv)* Al decidir abordar los derechos humanos de una forma diferente, nos planteamos nuestros valores éticos como legítimos o aceptamos la posibilidad de que no lo sean, esto es, aceptamos la *alteridad*, la posibilidad de que los valores del otro sean, al menos, tan válidos como los míos. Con ello, podemos abordar los derechos humanos desde una perspectiva de diversidad cultural, no desde una posición de superioridad, que es como se suele hacer, presentándolos como opción única para toda la humanidad, sin considerar diferencias y contextos que hacen imposible la uniformidad.

En todo este tema juega un papel central la *ideología*, como lo mostramos al inicio de la investigación. El Derecho, las instituciones y las relaciones internacionales están permeados de ideología. Los derechos humanos reflejan ideología, una ideología occidental, cristiana, capitalista. Ello choca con otras ideologías y por eso no hay posibilidades de diálogo intercultural. Pero las ideologías tienen puntos de contacto, zonas de irritación a través de las cuales es posible hacer un vínculo, un primer acercamiento que prepare el camino para otros, para un verdadero diálogo intercultural que no se vea empañado por los obstáculos ideológicos.

En la concepción de los derechos humanos, surge la pregunta: ¿podemos buscar puntos afines entre diversas culturas, probablemente encontrar un común denominador mínimo que permita establecer un conjunto de valores realmente universales? Para intentar responder a tal cuestionamiento (entre otros que nos planteamos), es necesario tener y aprehender algunos referentes teóricos: el discurso de los derechos humanos de la ONU, la comprensión crítica del derecho hacia la diversidad cultural; el pluralismo cultural y la interculturalidad. Mediante su exposición crítica intentamos dar elementos que nos ayudaran a darle solidez a una propuesta alternativa.

Por ende, nos planteamos al inicio una pregunta central: *¿Cómo se puede reconcebir la idea de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural a una década de comenzado el siglo XXI?* Y otras más específicas:

- i) ¿Cuál es la relación de los derechos humanos con la diversidad cultural?;*
- ii) ¿Por qué existe la necesidad de reformular los derechos humanos a partir de la diversidad cultural?;*
- iii) ¿Cuáles son los fundamentos teóricos de los derechos humanos que nos sirven para que éstos se puedan reformular a partir de la diversidad cultural?;*
- iv) ¿De qué forma se puede abordar la diversidad cultural para lograr una reconcepción de los derechos humanos?; y*  
*¿Cómo puede el pluralismo cultural ser una vía para la reconcepción de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural?*

En el desarrollo de la presente obra, nos hemos dado a la tarea de responder tales cuestionamientos, o, al menos, hemos indicado elementos mínimos que apuntan hacia una respuesta, a través de la propuesta de alternativas conceptuales, los cuales son esquemas de referencia que nos ayudaron a plantear posibles soluciones para problemas de gran envergadura. Poner en práctica la propuesta requerirá, entonces del conocimiento del caso concreto y se podría resolver sólo en posesión de todos los elementos del Estado.

### 3

Para finalizar, diremos que nuestra hipótesis central fue que los derechos humanos pueden reconcebirse a partir de la diversidad cultural, es decir, a través de metodologías basadas en el pluralismo cultural. Dimos elementos para probarlo, abundando en la historia y definición de cada parte de la ecuación: derechos humanos, diversidad cultural y pluralismo cultural.

Para reforzar la tarea de la prueba de la hipótesis, generamos una propuesta para la reconcepción de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural, desde el pluralismo cultural, reflexionando en torno al papel del Derecho en un mundo plural, con distintas concepciones de construir la realidad y, por lo tanto, de comprender e instrumentar mecanismos de justicia. Esto constituyó nuestro objetivo general.

También apuntamos a resolver otros objetivos específicos, como el indagar en la relación que tienen los derechos humanos con la diversidad cultural para diagnosticar si esta relación es problemática y compleja en la realidad, aun existiendo mecanismos protocolares por parte de los derechos humanos dirigidos a la protección de la diversidad cultural; asimismo, explicamos que la necesidad de reconcebir los derechos humanos a partir de la diversidad cultural tiene que ver con el reclamo de las distintas culturas minoritarias a un Derecho político, en el cual participen a partir de su comprensión del mundo, y no sólo a un reconocimiento identitario que no protege ni garantiza su desarrollo en la sociedad; reflexionamos también sobre el

papel del Derecho y específicamente de los derechos humanos en la sociedad, recuperando la necesidad que tenemos los juristas de generar una conciencia humanista que nos permita construir mecanismos racionales y críticos para establecer la justicia social; establecer las condiciones bajo las cuales se debe comprender a la *otredad*, no como un abstracto sobre el cual hay que *hacer algo*, sino como iguales dignos; para así comprender los criterios básicos de una reformulación de los derechos humanos a partir de la diversidad cultural y, por último, determinar al diálogo intercultural basado en la racionalidad e instrumentado metodológicamente en el pluralismo cultural como método para la reformulación de los derechos humanos.

En síntesis, los criterios analíticos para abordar el tema fueron los siguientes: las dimensiones metodológicas que estructuraron el estudio fueron los derechos humanos y la diversidad cultural. La primera variable se estudió a partir de su instauración como reglamentación internacional, mientras que la segunda se hizo desde el fenómeno de las comunidades culturales no congruentes con la lógica occidental. A partir de ambos puntos se demostró que existe una relación de gran complejidad y grado de problematización. Para salvar esto, se propone al pluralismo cultural como herramienta metodológica que permita reconcebir a los derechos humanos a partir de la diversidad cultural.

En el plano de la relación entre los elementos constitutivos, se procuró mostrar que existe una relación problemática y compleja entre las variables (derechos humanos y diversidad cultural). La primera se estudió a partir de la perspectiva de la filosofía del derecho, lo que tiene relación con la perspectiva con la que se abordó la segunda variable, que fue a partir de la antropología jurídica. En específico, las dos variables se relacionaron entre la filosofía de los derechos humanos y la antropología en los estudios sobre justicia social, en los planos epistémicos y metodológicos. En conclusión, a partir de la sistematización de los conocimientos de las variables se construyó una herramienta epistémica metodológica que nombramos *pluralismo cultural*.

Fue nuestra intención aportar otro punto de vista diferente al del Derecho (que en ocasiones es puramente instrumental), para enriquecer el análisis con las perspectivas y métodos de la sociología jurídica, la filosofía del derecho, la antropología jurídica, entre otras disciplinas. Con ello, pretendimos dar más elementos a los estrictamente legales, con los que es posible apreciar los fenómenos sociales desde otro ángulo, considerando siempre que las instituciones, las leyes, los procesos jurídicos y los mecanismos internacionales son producto de una construcción social que obedece a circunstancias históricas, políticas y culturales y, como tal, pueden ser modificadas.

También fue intención de esta investigación aspirar a hacer del Derecho una herramienta útil a la sociedad en términos de justicia social, sacarlo de su encasillamiento, de la percepción social como instrumento al servicio del poder y ayudar a construir su conceptualización como instrumento de bienestar general.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR RIVERO, Mariflor. "Presentación" a Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental/Miguel Ángel Porrúa, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Conflicto de subjetividades", en Mariflor\_Aguilar Rivero\_(coord.), *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*, México, UNAM/Fontarama, 1998.
- AGUIRRE, Ángel. "La identidad cultural", *Anthropológica, Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría: Instituto de Antropología de Barcelona, España*, Centro de Psicología INFAT/Sociedad Española de Antropología Aplicada, 1999.
- ALCALÁ CAMPOS, Raúl, *Controversias conceptuales. Seminarios*, México, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM., 2004.
- \_\_\_\_\_(comp.), *Reconocimiento y Exclusión*, México, UNAM/FES Acatlán/Plaza y Valdés, 2008.
- AMIN, Samir. *Los desafíos de la mundialización*, México, Siglo XXI, 1997.
- AN-NA`IM Abdullahi y Francis M. Deng (eds.). *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.
- ARCE GARGOLLO, Javier. *Contratos mercantiles atípicos*, México, Porrúa, 2000.
- ARÉVALO ÁLVAREZ, Luis Ernesto. *El concepto jurídico y la génesis de los Derechos humanos*, México, Universidad Iberoamericana de Puebla, 2001.
- AZIZ, Nikhil. "The Human Rights debate in and era of globalization: Hegemony of discourse", en Ness Van (coord.), *Debating Human Rights. Critical essays from The United Estatic and Asia*, London, Routledge, 1999.
- AZURMENDI, Mikel. "La invención del Multiculturalismo", *Diario ABC*, España, 2002.

- BALLESTEROS, Jesús. *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1997.
- BARABAS, Alicia. "Notas sobre Multiculturalismo e interculturalidad", *Diversidad y Reconocimiento, Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*, Suplemento 39 del Boletín *Diario de Campo*, octubre, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, España, Siglo XXI, 2003.
- BELTRÁN AGUIRRE, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, Comunidad Instituto de Ciencias Sociales/Universidad Iberoamericana, 1970.
- BEUCHOT, Mauricio. "Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia" en Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI/UNAM, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Educación en Derechos humanos: sus bases filosóficas", en Virginia Aspe Armella (Coord.). *Comisión Nacional de los Derechos humanos, Filosofía política y Derechos humanos en el México contemporáneo*, México, 2008.
- BLANCO BLANCO, Jacqueline. La jurisdicción especial indígena, más allá del mandato constitucional. Universidad Libre Facultad de Derecho; Centro de Investigaciones socio jurídicas. Bogotá, 2008.
- BOKSER LIWERANT, Judit. "Multiculturalismo", en Germán Pérez Fernández del Castillo (Comp.). *El Léxico de la Política en la Globalización: Nuevas realidades, Viejos Referentes*, México, Miguel Ángel Porrúa. 2008.
- BONFIL, BATALLA Guillermo, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Anuario Antropológico/86*,\_Ed. Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro, 1988.

- \_\_\_\_\_. *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990.
- BUERGENTHAL Thomas, *Derechos humanos Internacionales*, México, Gernika, 1996.
- BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. *Occidentalismo: Breve historia del sentimiento occidental*, Barcelona, Península, 2007.
- CAIRO CAROU, Heriberto. *La construcción de una región México y la Geopolítica del Plan Puebla Panamá*. Madrid, Catarata/Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- CHIBA, Mesaji. "Seeking for the Intermediate Variable of Human Rights", *International Journal of Humanities and Peace*, vol. XVI, núm. 1, Arizona, 2000.
- CHOMSKY, Noam. *El bien común. Entrevistas por David Barsamian*, México, Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Piratas y emperadores*, Barcelona, Ediciones B, 2003.
- COHEN, Tom (coord.). *Jaques Derrida y las humanidades*, España, Siglo XXI, 2005.
- CUESTA ÁVILA, Rafael. *A propósito de la globalización. Nuevos tiempos para pensar espacios antropológicos*, España, Club Universitario, 2005.
- DALLMAYR, Fred. *Beyond orientalism, Essays on cross cultural encounter*. Albany, State University of New York Press, 1996.
- DE LA PERRIERÉ Brac, Robert Alí y Frank Seuret. *Plantas transgénicas, una amenaza para los agricultores del sur*. Montevideo, Voces/Trilce, 2001.
- DE SOUZA SANTOS, Boaventura y César Rodríguez Garavito (coords.). *El derecho y la globalización desde abajo*, México, Anthropos, 2007.
- DEL VAL, José. "Cosmovisión, prácticas jurídicas de los pueblos indios", *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, núm. 2, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994.

- DELGADO RAMOS, Giancarlo. "Competencia intercapitalista en tecnología estratégica y su militarización: El caso del sistema satelital Galileo" *Revista de Sociología y política*, núm. 29, nov. 2007, Brasil, pp. 105-130.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. "La insoportable levedad de la autonomía" en Natividad Gutiérrez Chong (coord.). *Estado y autonomías en democracias contemporáneas...* México, IIS/Plaza y Valdés, 2008.
- \_\_\_\_\_ y Consuelo Sánchez. *México Diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, 2002.
- DIEMER, Alwin *et al.* *Los fundamentos filosóficos de los Derechos humanos*. Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985.
- DONNELLY, Jack. *Derechos humanos universales: En teoría y en la práctica*, México, Gernika, 1998.
- DUBOIS J.A. Abbé. *Hindu manners, customs and ceremonias*, Canadá, Dover, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la filosofía de la liberación", en Araceli Mondragón y Francisco\_\_MONROY (coord.). *Interculturalidad: Historia, experiencias y utopías*, México, Universidad Intercultural/Plaza y Valdés, 2010
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*, México, Ítaca, 2001.
- ECO, Umberto. *La nueva Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- ETXEBERRÍA MAULEON, Xavier, Eduardo Ruíz Vieyetz y Vicente Torrado Trinidad. *Identidad islámica y espacio público en el país Vasco*, España, Alberdania, 2007.
- FEMENÍAS, María Luisa. *El género del Multiculturalismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.
- FEYERABEND, Paul. *La conquista de la abundancia: La abstracción frente a la riqueza del ser*, Barcelona, Paidós, 2000.

- FIX-ZAMUDIO, Héctor. *Justicia Constitucional, Ombudsman y Derechos humanos*, México, Comisión Nacional de los Derechos humanos, 1993.
- FUENTES, Carlos. *Contra Bush*, Madrid, Aguilar, 2004.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto. "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (Comp.). *Ética y Diversidad cultural*, México, FCE/IIF/UNAM, 1993.
- GIMÉNEZ, Gilberto. "Apuntes para una teoría de la identidad nacional" *Revista del departamento de sociología* año. 8, núm. 21, México, UAM, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Gilberto Giménez. *Identidades sociales*, México, Conculca/Instituto Mexiquense de Cultura, 2009 (Intersecciones).
- \_\_\_\_\_, "Ficha teórica para estudiar la problemática cultural en México", *Cultura y Representaciones sociales*, año 4, núm. 6, Marzo de 2009.
- GÓMEZ SALAZAR, Mónica. *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM. 2009.
- GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, Jesús. *Autonomía dignidad y ciudadanía: una teoría de los Derechos humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004,
- GROSS, Enrique Daniel (coparticipado por José Ignacio Martínez Tagle). "El Estado de mercado y el sistema jurídico". *Anuario 2002-2003-2004*, Zaragoza, Academia Aragonesa de Jurisprudencia y Legislación, 2005.
- GROSSI, Paolo. *Derecho, sociedad, Estado: una recuperación para el Derecho*, México, Escuela Libre de Derecho/El Colegio de Michoacán, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La primera lección de derecho*, trad. Clara Álvarez Alonso, Madrid, Ediciones jurídicas y sociales, 2006 (Politopías, 9).
- GUIBERNAU, Monsterrat y John Rex. *The Ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration*, Cambridge, Polito, 2010.
- HERRERA ORTIZ, Margarita. *Manual de Derechos humanos*, México, Porrúa, 2011.
- HOBBSAWM, Eric. *Entrevista sobre el siglo XXI. (Antonio Polito)*, Barcelona, Crítica, 2000.
- IGNATIEFF, Michael. *Los Derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona, Paidós, 2003.

- KAPLAN, Liliana. *Del fin de la inercia a la nueva alianza amorosa*, Argentina, Lugar, 1996.
- KLEIN, Naomi. *No Logo. El poder de las marcas*. Barcelona, Paidós, 2001.
- KOMPASS, Anders (Coord.). *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos humanos en México*, México, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos humanos/Aedos, 2003.
- KUHN S., Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1994.
- KYMLICKA, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, Multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minoría*, trad. Carmen Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2003.
- LASH, Scott. *Crítica de la información*, Argentina, Amorrortu, 2005.
- LÉVI- STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, Buenos Aires, Exudaba, 1984.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Metamorfosis de la cultura liberal: Ética, medios de comunicación, empresa*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- LÓPEZ Y RIVAS. Gilberto. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Autonomías, democracia o contra insurgencia*, México, Era, 2004.
- LORENZEN David y Benjamín Preciado Solís. *Atadura y liberación: Las religiones de la India*, México, El Colegio de México, 2003.
- LORENZO CADARSO, Pedro Luis. *Fundamentos teóricos del conflicto social*, México, Siglo XXI, 2001.
- LYOTARD, Jean-Francois. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.

- MARTIN, Hans-Peter y Harald Schumann. *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*, México, Taurus, 1999.
- MEIJER, Martha (coord.). *Dealing with Human Rights. Asian and Western views on the value of human rights*, Holanda, Bloomfield, 2001.
- MENKE, Christoph y Arn Pollmann. *Filosofía de los derechos humanos*, Barcelona, Herder, 2010.
- MINTO, Gerardo. *El crecimiento en el volumen de los activos especulativos: Los mercados de derivado*, México, Instituto de Investigaciones Económicas/UNAM, 2001.
- MORALES PADRÓN, Francisco. *Historia de unas relaciones difíciles*, Universidad de Sevilla, 1987.
- MOUZAFFER, Chandra. *Rights, religion and reform: Enhancing human dignity through, spiritual and moral transformation*, Inglaterra, Routledge Curzon, 2002.
- NARVÁEZ HERNÁNDEZ, José Ramón. *La persona en el derecho civil (historia de un concepto jurídico)*, México, Porrúa, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cultura jurídica: ideas e imágenes*. México, Porrúa, 2010.
- OLGUÍN MARTÍNEZ, Gabriela. "Estado Nacional y pueblos indígenas. El caso de México", *Nueva Sociedad*, núm. 153, enero-febrero, 1998.
- OLIVÉ León. *Heurística, Multiculturalismo y Consenso*, México, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Coordinación de Humanidades, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo" en Luis Villoro y León Olivé (comps.). *Filosofía Moral, educación e historia*, México, FFyL/IIF/UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Pluralismo epistemológico, más sobre racionalidad, verdad y consenso", en Ambrosio Velasco. *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós/UNAM, 1997.

- \_\_\_\_\_. "Políticas científicas y tecnológicas: guerras, ética y participación", *Ciencias revista de difusión de la Facultad de Ciencias*, núm. 66, UNAM, abril-junio 2002.
- \_\_\_\_\_. *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM, 2006
- PANIKKAR, Raimon. *La Paz e interculturalidad*, España, Herder, 2000.
- PÉREZ, Carlota. *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*, México, Siglo XXI, 2002.
- RAZ, Joseph. *Ethics in the public domain*, Oxford, Clarenton Press, 1994.
- RESHER, Nicholas. *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- ROMERO, Jorge Javier. *La Democracia y sus Instituciones*, México, IFE, 1998 (Temas de la democracia, Ensayos, 5).
- SACHS, Wolfgang y Tilman Santarius. *Un futuro justo: recursos limitados y justicia global*, Barcelona, Icara, 2007.
- SANPEDRO, José Luis y Carlos Taibo. *Sobre política, mercado y convivencia*, Madrid, Catarata, 2006.
- SARTORI, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, 2000.
- SAXE-FERNÁNDEZ, John y Gian-Carlo Delgado Ramos. *Imperialismo económico en México: Las operaciones del Banco Mundial en nuestro país*. México, Debate, 2005.
- SCHNEIDER, David M. "Notes Howard a Theory of Culture", en Keith H. Basso y Henry A. Selby, *Meaning in Anthropology*, Estados Unidos, Universidad de Nuevo México, 1980.
- SEN, Amartya. *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010.
- SEPÚLVEDA, César. *El derecho de gentes y la organización internacional en los umbrales del siglo XX*, 1ª reimp, México, UNAM/FCE, 1997
- SPENCER, Daniela (coord.). *Espejos de la guerra fría*, México, América Central y el Caribe. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Relaciones Exteriores/Porrúa, 2004.

- STAVENHAGEN Rodolfo. "Legislación Indígena y derechos humanos en América Latina", *Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, enero-junio, México, 2010.
- STOCKING, George, "Franz Boas and the culture concept in historical perspective", *American Anthropologist*, núm. 68, California, 1966,
- STONE, Perry. *Se desata la bestia*, Florida, Casa creación, s.a.
- SZUMURK, Mónica y Robert McKee Irwin (coords.). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Argentina/España/México, Siglo XXI, s.a.
- TARELLO, Giovanni. *Cultura jurídica y política del derecho*, México, FCE, 1995.
- TEJEDA GAONA, Héctor. "Bronislaw Malinowski y la antropología funcionalista", *Boletín de Antropología Americana*, Pan American Institute of Geography and History, diciembre de 1986.
- TOLA MENDOZA Fernando. *Doctrinas Secretas de la India: Upanishads*, Barcelona, Barral, 1973.
- TORRES Felipe y J. Gasca (coords.). *Los espacios de reserva en la expansión global del capital. El sur-sureste mexicano de cara al Plan Puebla-Panamá*, México, Plaza y Valdés, 2006.
- TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.
- TYLOR, Edward Burnett. *Cultura primitiva*, España, Ayuso, 1977.
- VALDÉS, Clemente. *La invención del Estado. Un estudio sobre su utilidad para controlar a los pueblos*, México, Ediciones Coyoacán, 2010.
- VASAK Karel y Alston Philip. *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, UNESCO, 1982.
- VELASCO Ambrosio. *Republicanism y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.
- VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel (coord.). *Goeconómica y geopolítica en el área del Plan Puebla-Panamá*, México, Porrúa, 2006.
- VILLORO Luis. "Sobre la identidad de los pueblos", en León Olivé y Fernando Salmerón *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, 1994.

\_\_\_\_\_. *Etnicismo, democracia y autonomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, 1995.

\_\_\_\_\_. *Creer, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1996.

\_\_\_\_\_. *El poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, México, FCE, 1997.

\_\_\_\_\_. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 1998.

\_\_\_\_\_. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo/Paidós/FFyL/UNAM, 1999.

\_\_\_\_\_. *El concepto de Ideología y otros ensayos*, México, FCE, 2007.

\_\_\_\_\_. *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2010.

WERNER, Klaus y Hans WEISS. *El libro negro de las marcas: el lado oscuro de las empresas globales*, México, Random House Mondadori, 2006.

ZOLO, Danilo. "El espacio jurídico global". *Memoria*, núm. 185, julio 2004.

#### OTRAS FUENTES

ÁLVAREZ DEL CUBILLO, Antonio. "Los Derechos humanos ¿universales?", 14 de diciembre de 2006, *Tiempos interesantes*, publicación seriada irregular, 2006: <http://tiempos-interesantes.blogspot.com/2006/12/los-derechos-humanos-son-universales.html> (consultado el 22 de junio del 2009).

Carta de las Naciones Unidas, Capítulo X: El consejo económico y social, en línea: <http://www.un.org/es/documents/charter/chapter10.shtml>

Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y a la interculturalidad en América Latina. Suplemento del boletín Diario de Campo, octubre de 2006, Universidad Intercultural de Chiapas.

DYER, Gwynne. *Why we Fight*, EU. 2005, fuente documental, formato audiovisual.

*Guía del Mundo, el mundo visto desde el sur, 2005/2006*, Montevideo, Instituto del Tercer Mundo/Pressur, 2006.

*Guía Sobre Derechos humanos y Ambientales de los Pueblos Indígenas*, Cuaderno de Trabajo, SEMARNAT, 2007.

RESOLUCIÓN 2625 (XXV) de la Asamblea General de Naciones Unidas, de 24 de octubre de 1970, que contiene la DECLARACIÓN RELATIVA A LOS PRINCIPIOS DE DERECHO INTERNACIONAL REFERENTES A LAS RELACIONES DE AMISTAD Y A LA COOPERACIÓN ENTRE LOS ESTADOS DE CONFORMIDAD CON LA CARTA DE LAS NACIONES UNIDAS, en línea: <http://www.aloj.us.es/eulalia/derecho%20internacional/materiales%20dpto/resolucion2625.htm>