

15

Temas selectos de
Derecho Electoral

Los derechos electorales de los pueblos indígenas en México

Ernesto Garzón Valdés



TRIBUNAL ELECTORAL
del Poder Judicial de la Federación

Temas selectos de **15**
Derecho Electoral

Los derechos electorales de los pueblos indígenas en México

Ernesto GARZÓN VALDÉS

323.11972 Garzón Valdés, Ernesto.
G532d

Los derechos electorales de los pueblos indígenas en México / Ernesto Garzón Valdés. -- México : Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2010.

101 pp.-- (Serie Temas selectos de Derecho Electoral; 15)

ISBN 978-607-708-004-6

1. Derechos político electorales – pueblos indígenas – México.
2. Derechos políticos – pueblos indígenas – México. 3. Dere-
chos indígenas – México. I. Serie.

SERIE TEMAS SELECTOS DE DERECHO ELECTORAL

DR. 2010 © Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
Carlota Armero núm. 5000, Colonia CTM Culhuacán,
Delegación Coyoacán, México, D.F., C.P. 04480,
Tels. 5728-2300 y 5728-2400.

Coordinador de la serie: Dr. Enrique Ochoa Reza,
Director del Centro de Capacitación Judicial Electoral.
Edición: Coordinación de Comunicación Social.

Las opiniones expresadas en el presente número son responsabilidad
exclusiva del autor.

ISBN 978-607-708-004-6

Impreso en México

DIRECTORIO

Sala Superior

Magistrada María del Carmen Alanis Figueroa
Presidenta

Magistrado Constancio Carrasco Daza

Magistrado Flavio Galván Rivera

Magistrado Manuel González Oropeza

Magistrado José Alejandro Luna Ramos

Magistrado Salvador Olimpo Nava Gomar

Magistrado Pedro Esteban Penagos López

Comité Académico y Editorial

Magistrada María del Carmen Alanis Figueroa

Magistrado Flavio Galván Rivera

Magistrado Manuel González Oropeza

Magistrado Salvador Olimpo Nava Gomar

Dra. Karina Mariela Ansolabehere Sesti

Dr. Álvaro Arreola Ayala

Dr. Lorenzo Córdova Vianello

Dr. Rafael Estrada Michel

Dr. Ruperto Patiño Manffer

Secretarios Técnicos

Dr. Enrique Ochoa Reza

Lic. Octavio Mayén Mena

PRESENTACIÓN

En este estudio del doctor Ernesto Garzón Valdés se analiza uno de los temas más interesantes para la justicia mexicana: los derechos electorales de los pueblos indígenas de nuestro país. Es un tema polémico porque pone en tensión (ponderación) los derechos colectivos frente a los derechos individuales, en especial el derecho a votar y ser votado.

El estudio se divide en tres grandes apartados: el primero, dedicado a la revisión de la línea argumental relativa a los derechos electorales de comunidades indígenas; el segundo apartado, que es el más extenso de los tres, está abocado a la discusión conceptual de los derechos sociales, los derechos colectivos y los derechos políticos de los indígenas. El último apartado es un corolario de conclusiones empíricas y normativas, además de una reflexión sobre posibles dificultades.

Respecto de la línea de argumentación, Garzón sostiene que en la respuesta dada por la jurisdicción electoral al tema de los derechos electorales de los pueblos indígenas de México, la premisa fáctica ha sido verdadera y la normativa ha sido correcta. La premisa fáctica hace énfasis en “la incompreensión de la sociedad hacia las culturas indígenas y sus formas de organización social”. La premisa correcta establece que “Ninguna persona podrá hacerse justicia por sí misma, ni ejercer violencia para defender su derecho”.

Con estas herramientas el autor pasa revista a los argumentos que sostienen dichas premisas. Va desgranando cada uno de los elementos correspondientes a las prácticas culturales, a las

formas de organización social, a los procedimientos de reparación de derechos y a los mecanismos de tutela jurisdiccional.

En el apartado correspondiente a la discusión conceptual, Garzón muestra cuatro grandes secciones correspondientes a la dignidad humana, el multiculturalismo, la diversidad e igualdad jurídicas. Son cuatro secciones amplias que pasan revista a los dilemas conceptuales de cada una de las definiciones apuntadas.

El apartado segundo tiene como finalidad mostrar al lector cómo se han entendido cada una de las definiciones en diferentes contextos y desde diversos enfoques, lo que ha generado dificultades en el entendimiento de cada uno de ellos con las consecuencias jurídicas y políticas que tal confusión ha acarreado. Esto porque, de acuerdo con Garzón, “la igualdad (jurídica) no debe conducir a la igualación”.

El último apartado muestra las conclusiones empíricas y normativas que, según Garzón, se pueden desprender de su reflexión y de la respuesta de la jurisdicción electoral a la demanda de los derechos políticos de las comunidades indígenas de México.

El valor del apartado final está en el anticipo de las dificultades que se pueden presentar en la tensión (ponderación) de los derechos colectivos frente a los derechos individuales, ya que en palabras de Garzón, en una sociedad multicultural “la diversidad jurídica ha de ser objeto de fuertes limitaciones a fin de no caer en la patología moral o en la inmoralidad”.

Esperamos que el texto que presentamos sea de su interés y un buen motivo para la revisión conceptual como propone Garzón Valdés.

*Tribunal Electoral
del Poder Judicial de la Federación*

LOS DERECHOS ELECTORALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO

*Ernesto
Garzón Valdés*

*Doctor en Derecho y Ciencias Sociales
por la Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina. Doctor honoris causa de las
universidades de Valencia, Alicante,
Valparaíso, Helsinki, Nacional de Córdoba,
Nacional del Litoral, Palermo y Buenos Aires.*

SUMARIO: I. Apunte preliminar: línea argumentativa de la sentencia SUP-JDC-0011-2007; II. Precisiones conceptuales, III. Consideraciones finales.

I. APUNTE PRELIMINAR: LÍNEA ARGUMENTATIVA DE LA SENTENCIA SUP-JDC-0011-2007¹

La presente sentencia parte de una premisa fáctica y otra normativa.

La premisa fáctica afirma:

El estado de indefensión y la desprotección en la que se encuentran (los indígenas, EGV) tienen sus causas en la ineficiencia del aparato jurisdiccional, la corrupción, la discriminación, la

¹ Esta resolución emitida por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, da cuenta de una referencia empírica muy útil para las reflexiones filosóficas y jurídicas que se exponen en este texto sobre los derechos electorales de los pueblos indígenas.

barrera del idioma, el aislamiento, las condiciones económicas y la incomprensión de la sociedad hacia las culturas indígenas y sus formas de organización social.

La premisa normativa establece que

Ninguna persona podrá hacerse justicia por sí misma, ni ejercer violencia para defender su derecho.

La premisa fáctica es verdadera y la normativa es correcta.

Respecto a la actitud de poblaciones indígenas mexicanas frente al orden jurídico nacional, vale la pena recordar que ya en 1976, con el título *Recht und Konflikt*, Volkmar Gessner publicó un interesante libro en el que, sobre la base de observaciones empíricas, analizaba la manera en que en el ámbito del derecho privado se solucionaban en México los conflictos sociales para los cuales el ordenamiento jurídico nacional ofrecía un procedimiento o posibilidad de solución. Lo que Gessner se había propuesto tratar era, dicho brevemente, el fenómeno de la “presencia del derecho en las relaciones interpersonales” en zonas rurales.²

La investigación de Gessner mostraba claramente la reducida importancia que tenía la actividad judicial para la solución de conflictos en zonas rurales:

Prácticamente no se recurre a los tribunales. Su función en el campo es muy reducida. Cuando existen diferencias de poder, en sistemas altamente interdependientes se agrega

² Cfr. Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt*, Tubinga: J. C.B. Mohr 1976, p. 11. Existe traducción castellana de Ernesto Garzón Valdés publicada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1980 con el título: *Derecho y conflicto*.

el hecho de que para el más débil existe poca posibilidad de éxito a través de un procedimiento que es distorsionado por las influencias del poder. Aún cuando se obtuviera un fallo favorable y se llegara a la ejecución de la sentencia, tiene que contar con represalias. Por otra parte, en caso de conflicto, el más fuerte no necesita de los tribunales para imponer sus intereses. Posee medios suficientes internos al sistema. [...] El derecho no juega ningún papel en conflictos entre desiguales. El más fuerte, el que puede determinar el resultado del proceso, no se rige por normas sino por intereses.³

En caso de conflictos entre iguales se solicitaba la ayuda de árbitros, quienes “pocas veces aplican normas jurídicas.⁴ Hay que tener presente, además, que el desconocimiento del derecho vigente (Constitución, leyes de seguro social, leyes laborales) en las zonas encuestadas por Gessner llegaba a 89%. La conciencia jurídica rural tenía muy poco que ver con el derecho positivo vigente.⁵

La sentencia que sirve de referencia empírica pone de manifiesto que, *mutatis mutandi*, la situación descrita por Gessner sigue imperando en algunas zonas rurales mexicanas. Si ello es así, es entonces obvio que tomar en cuenta este estado de cosas es el punto de partida necesario para intentar solucionar graves problemas de ignorancia jurídica que afecta negativamente una estructura social que pretende satisfacer las exigencias de igualdad que presupone todo sistema político democrático. Así lo reconoce también la sentencia cuando recuerda que el reconocimiento de igualdad de derechos es algo a lo que “una sociedad mínimamente justa no puede renunciar”. El haber tomado en cuenta este hecho es, sin duda, un mérito de los jueces que han intervenido en el caso objeto de la sentencia.

³ *Ibidem*, p. 219.

⁴ *Ibidem*, p. 220.

⁵ *Ibidem*, p. 221.

La premisa normativa es correcta. Como es sabido, la prohibición de la práctica de la autojusticia es exigencia básica de todo ordenamiento estatal. John Locke escribió páginas memorables sobre las deficiencias sociales de la autojusticia:

no es razonable que los hombres sean jueces en sus propios casos pues el amor de sí mismos y de sus amigos y, por otra parte, la naturaleza enferma, la pasión y la venganza llevará a los hombres demasiado lejos en el castigo de los demás y, por lo tanto, sólo se seguirá la confusión y el desorden; por ello, ciertamente Dios ha establecido el gobierno para contener la parcialidad y la violencia de los hombres. Puedo conceder con facilidad que el gobierno civil es el remedio adecuado para los inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente han de ser grandes allí donde los hombres puedan ser jueces en sus propios casos...⁶

La sentencia citada recuerda la prohibición de la autotutela, es decir, el hacerse justicia por propia mano. Y está bien que así sea.

La conclusión es doble y se refiere tanto al aspecto fáctico como al normativo: insiste en la necesidad de mejorar las condiciones de vida de la población indígena e impone el deber jurídico-político de garantizarle el derecho a una tutela jurisdiccional completa. Al final de este trabajo volveré sobre ambas cuestiones.

Conviene subrayar que las consideraciones formuladas en esta sentencia están enmarcadas por una constante preocupación por asegurar la vigencia efectiva del sistema de la democracia representativa proclamado constitucionalmente. Justo por ello, las

⁶ John Locke, *The Second Treatise of Government*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, INC., 1975, p. 9.

conclusiones normativas habrán de tender a superar las dificultades propias de una situación fáctica deficitaria y a bloquear la práctica de la autotutela. Dicho con otras palabras: la preocupación básica es garantizar la igualdad que requiere toda democracia representativa. La tarea no es fácil porque ha de llevarse a cabo en una sociedad multicultural. Fijar los límites del multiculturalismo respetando también la dignidad personal y augurando la vigencia de los derechos humanos que pretenden validez universal es el gran desafío con el que se enfrentan sociedades complejas como la mexicana. Volveré también sobre este punto.

II. PRECISIONES CONCEPTUALES

En el presente texto se hará referencia a una serie de conceptos de indiscutible relevancia moral y jurídico-social que merecen especial consideración. Habré de referirme a los siguientes: a) dignidad humana; b) multiculturalismo; c) diversidad jurídica; d) igualdad.

CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA

Kant ha sido posiblemente el filósofo que con mayor insistencia ha subrayado el valor de la dignidad humana sin limitaciones de fronteras políticas o étnicas y sin apelación a los intereses o inclinaciones de las personas:

La humanidad misma es una dignidad; porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como un medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los

demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse [...] Así pues, de igual modo que él no puede autoenajenarse por ningún precio (lo cual se opondría al deber de la autoestima), tampoco puede obrar en contra de la autoestima de los demás hombres, que es igualmente necesaria; es decir, que está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se ha de profesar necesariamente a cualquier otro hombre.⁷

Siguiendo la tradición estoica,⁸ Kant utiliza la palabra “dignidad” (*Würde*) como un término técnico para distinguir entre las cosas que tienen un precio de mercado, las que tienen un precio de afecto y la dignidad:

En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*.

⁷ *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, España, Tecnos, 2002, p. 335, § 38. Subrayado de EGV.

⁸ Cfr. H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Reino Unido, Hutchinson, 1958, p. 189. L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, p. 40: “Corporum autem bona corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. His pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas non erit ...”

La moralidad es la condición con la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad.⁹

Mucho se ha discutido acerca de qué quiere decir tratar a un ser humano “únicamente como un medio”.

Un medio es, desde luego, una de las condiciones necesarias para la obtención de un determinado fin. Es obvio que cuando le pido a un taxista que me lleve a la Universidad, lo utilizo como un medio para obtener el fin de llegar a tiempo y dar mi clase. Cuando pido a mi hijo que lleve una carta al Correo, recorro también a él como un medio para satisfacer un fin con alguna economía de esfuerzo por mi parte. Estos “medios” no son suficientes ya que podría suceder que un accidente impidiera al taxista satisfacer el fin que me había propuesto al utilizar sus servicios o que mi hijo perdiera la carta. En todo caso, no es a este tipo de “usos” a los que se refiere Kant.¹⁰ Nadie pensaría que la dignidad humana del taxista o de mi hijo ha quedado afectada al ser utilizados como medios de transporte de mi persona o de una carta.

⁹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en *Werke*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, vol. IV, p. 68. A menos que indique lo contrario, utilizaré en este texto la traducción de Manuel García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1983, p. 48.

¹⁰ Como afirma David Ross en *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reino Unido, Clarendon Press, 1954, p. 49: “Es importante tener en cuenta que Kant no comete el error de decir que no debemos tratar nunca a las personas como medios. Es obvio que en las interrelaciones de la vida humana lo hacemos constantemente y tenemos que hacerlo. Cada vez que una persona hace un negocio con otra, confía en que la otra hará ciertas cosas que desea que la otra haga y esto está muy lejos de tratar a la otra como un medio. Kant insiste en que al tratar a otros como medios tenemos que considerar sus derechos e intereses”.

Arthur Flemming ha sugerido que en casos como éstos no puede hablarse de un tratamiento “únicamente como medio” porque se trata de acciones voluntarias (la del taxista y la de mi hijo) en las que el agente sabe el propósito para el cual es usado y, en caso de no saberlo, también estaría dispuesto a actuar como lo hizo si lo hubiese sabido. Las acciones que satisfacen estas condiciones podrían ser llamadas “no trabadas” (*unencumbered*).¹¹ Otro es el caso de quien solicita un crédito sabiendo que no habrá de pagarlo, utiliza entonces a quien se lo concede como un mero medio ya que éste no conocía las intenciones del solicitante y, si las hubiera conocido, no se lo habría concedido.¹² El tratamiento de una persona “únicamente como un medio” suele, pues, incluir una buena dosis de engaño, pariente cercano de la traición.¹³

La condición de la voluntariedad de la acción es necesaria pero no suficiente. Como se sabe, existen casos de esclavos voluntarios o de mujeres que aceptan ser discriminadas; por ello, el consentimiento no basta. La tesis kantiana es más fuerte: importa también respetar la humanidad en uno mismo y en los demás si se quiere respetar la dignidad de la persona.

Tratar a una persona como un “mero medio” significa tratarla como un instrumento no sujeto a ninguna “restricción lateral” (*side constraint*), como afirma Robert Nozick:

Los derechos de los demás fijan las restricciones a tu acción.
[...] Las restricciones laterales reflejan el subyacente principio

¹¹ Cfr. Arthur Flemming, “Using a Man as a Means” *Ethics*, vol. 88, núm. 4 (1978), pp. 283-298, p. 286.

¹² Cfr. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. de García Morente, *op. cit.*, p. 40.

¹³ Cfr. John R.S. Wilson, “In One Another’s Power” *Ethics*, vol. 88, núm. 4 (1978), pp. 299-315.

kantiano según el cual los individuos son fines y no meros medios; no pueden ser sacrificados o usados para obtener otros fines sin su consentimiento. Los individuos son inviolables. [...] Considera [...] una herramienta. No hay restricciones laterales con respecto a cómo usarla, fuera de las restricciones morales para su uso en contra de los demás.¹⁴

Las “relaciones de sometimiento, discriminación y miseria” que padecen las comunidades indígenas es una de las consecuencias moralmente perversas del tratamiento de seres humanos “sólo como medios”.

Si se quiere utilizar el concepto de “restricción lateral”, podría decirse que, según Kant, la restricción fundamental es la que impone el respeto a la humanidad en uno mismo y en los demás, tal como reza la segunda fórmula del imperativo categórico:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.¹⁵

Kant entiende por humanidad aquellos poderes y capacidades que nos caracterizan como seres racionales en el mundo animal. Estos poderes incluyen aquellos de la personalidad moral que hacen que podamos tener una voluntad buena y un buen carácter moral. A su vez, el tener una voluntad buena es lo único que nos puede hacer dignos de ser miembros del reino de los fines a través del ejercicio de nuestra autonomía, es decir, del cumplimiento de la ley moral que nos imponemos, como legisladores universales, por nuestra propia voluntad racional.

¹⁴ Robert, Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, pp. 29, 30 y ss.

¹⁵ Kant, *op. cit.*, p. 44.

El concepto de dignidad humana no designa una característica accidental, sino una propiedad distintiva atribuida exclusivamente a todo ser humano viviente. No es un concepto descriptivo: decir que *todo* ser humano posee dignidad no es, desde luego, lo mismo que decir, por ejemplo, que *todo* ser humano posee determinadas características biológicas propias del *homo sapiens sapiens*. El concepto de dignidad humana tiene un carácter *adscriptivo*. Expresa y atribuye una evaluación positiva, en este caso moral.

La adscripción de dignidad humana a un ser X presupone la verdad del enunciado descriptivo que afirma que X es un ser viviente que pertenece a la especie humana, cualquiera que sea su edad o su estado mental o físico.¹⁶ Esta presuposición arrastra consigo, por así decirlo, la adscripción de dignidad. La arrastra conceptualmente de forma tal que sería contradictorio decir que X es un ser humano viviente pero carece de dignidad. Parafraseando a Kant podría decirse que, en este sentido, predicar la dignidad de X es lo mismo que predicar su humanidad. Por supuesto que también cuando digo que X es un ser que pertenece a la especie *homo sapiens sapiens* estoy predicando su humanidad. La diferencia entre ambos enunciados reside en la carga moral positiva que contiene el concepto de dignidad. Adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable, que veda todo intento de auto o heterodeshumanización. En este sentido, impone deberes y confiere derechos.

Diversas razones pueden invocarse como fundamento de la adscripción de dignidad a todo *homo sapiens sapiens* viviente. Pico della Mirandola, por ejemplo, invocaba razones teológicas; Kant,

¹⁶ La adscripción de dignidad presupone la identificación de un ser viviente como perteneciente a la especie humana. A partir de qué momento ha de realizarse esta identificación es una cuestión que pienso no afecta el carácter adscriptivo del concepto de dignidad.

la naturaleza racional del ser humano, su autonomía; Alan Gewirth, la calidad de agente prospectivo; Carlos Nino, la necesidad moral de tratar a las personas “según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento”.¹⁷ Común a todas estas fundamentaciones es el intento de conferir al ser humano un estatus moral privilegiado que pueda servir de base o de punto de partida para la formulación de normas morales que deben regir, ante todo, el comportamiento interhumano.¹⁸

El enunciado que adscribe dignidad al ser humano posee alcance universal. Todo enunciado universal afirma una igualdad entre los elementos de la clase a los que se aplica. Justamente porque el enunciado adscriptivo de dignidad vale para todo ser humano, Michael J. Meyer puede decir: “La propia dignidad humana, si es una marca de algo, es la marca de la propia igualdad en algún nivel fundamental con otros seres humanos”.¹⁹

Dicho con otras palabras: cualesquiera que sean las desigualdades que una sociedad acepte y cualesquiera que sean los argumentos que pretendan justificarlas, desde el punto de vista moral, la única desigualdad que, por razones conceptuales, no es admisible es la desigualdad de dignidad.²⁰

¹⁷ Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2ª ed., Argentina, Astrea, 1989, p. 285.

¹⁸ La expresión “ante todo” pretende tomar en cuenta el hecho de que también pueden haber normas morales que nos impongan deberes con relación, por ejemplo, a los animales o a seres humanos aun no existentes.

¹⁹ Michael Meyer, “Dignity, Rights, and Self-Control”, *Ethics*, vol. 99, núm. 3, 1989, pp. 320-334 y 524.

²⁰ En sociedades jerarquizadas como las medievales, la única igualdad admitida era la que creaba la Muerte, la gran igualadora; en su reino “son iguales / los que viven por sus manos / de los ricos” (Jorge Manrique, “Coplas de don Jorge Manrique por la muerte de su padre”, en *Poesía*, España, Cátedra, 2004, p. 149). Siglos más tarde, al aumentar la preocupación por la vida en este mundo, aumentaría también el interés por la igualdad terrena, que encontraría su manifestación político-institucional en la democracia. Como afirma Charles Taylor, “la idea de dignidad es, en parte, una

La adscripción de dignidad vale sólo para los seres humanos vivientes.²¹ No tiene sentido adscribir dignidad a los cadáveres:

consecuencia de la declinación de la sociedad jerarquizada” (Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1995, p. 239). Con el paso del honor a la dignidad ha surgido una política de universalismo que subraya la igual dignidad de todos los ciudadanos y el contenido de esta política ha sido la igualación de derechos y títulos. Lo que debe ser evitado a toda costa es la existencia de ciudadanos de primera y de segunda clase. “[...] A pesar de todas las diferencias de interpretación, el principio de igualdad ciudadana ha llegado a ser universalmente aceptado.” (p. 239.) “La política de igual dignidad se basa en la idea de que todos los humanos son igualmente dignos de respeto. Está apuntalada por una noción de qué es lo que en los seres humanos exige respeto [...] Para Kant, cuyo uso del término *dignidad* fue una de las primeras evocaciones influyentes de esta idea, lo que exige respeto en nosotros era nuestro status como agentes racionales, capaces de dirigir nuestras vidas mediante principios. Algo como esto ha sido la base de nuestras intuiciones de igual dignidad a pesar de que pueda haber cambiado la definición detallada.” (*Ibidem*, p. 235.) “El concepto de dignidad es el único compatible con una sociedad democrática y fue inevitable que el viejo concepto de honor quedara marginado.” (Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1992, p. 46.) Ya Samuel Puffendorf a fines del siglo XVII había sostenido que en la mera palabra “persona” denota ya “dignidad”. Por ello, todas las personas son iguales por naturaleza. Según Hans Welzel, Puffendorf consideraba que de la igualdad ética que consitituye la dignidad de las personas se seguía la igualdad y la libertad iusnaturalistas. En el centro del sistema de Puffendorf se encuentra la libertad ética basada en la dignidad de la persona. Puffendorf habría sido quien, antes que Kant, habría hecho de la dignidad de la persona el punto angular de su sistema. No está de más recordar que la influencia de Puffendorf en el pensamiento liberal estadounidense es comparable a la de John Locke. No es por ello casual que en 1926, con motivo de la celebración del 150 aniversario de la declaración de independencia de los Estados Unidos, el presidente Coolidge dijera: “Los escritos políticos del intelectual nacido en Sajonia, Samuel Puffendorf, indicaron el camino a la libertad del pueblo americano” (cfr. Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 141 y ss.) Cfr. También Welzel, Hans, *Die Naturrechtslehre Samuel Puffendorf*, Berlín: Walter de Gruyter & Co 1958, especialmente pp. 47 y ss.

²¹ En contra de esta tesis podría aducirse que es posible lesionar el honor de personas muertas. Así lo consideraron dos matrimonios que en 2005 presentaron en Barcelona una demanda contra el director general del Servicio Catalán de Tráfico, Rafael Olmos, en defensa del derecho al honor de sus hijos fallecidos en un accidente de tráfico junto a tres jóvenes más. Olmos había apuntado a las

Los cuerpos en la sepultura no son diferentes de las piedras que los cubren: allí yacen en tinieblas, libres del bien y del mal, nada se les da que ande el nombre volando con aires de la fama.²²

horas de ocurrir el siniestro que los jóvenes habían consumido alcohol, un hecho que fue descartado por completo por los informes oficiales de los forenses. Las declaraciones de Olmos habrían afectado el honor de los fallecidos al imputarles un estado físico inexistente, ya que el accidente no se habría producido por embriaguez de las víctimas. Como efecto colateral de la falsa imputación a los fallecidos quedaba también afectado el honor de los padres (cfr. *El País* del 19 de febrero de 2005, p. 8). En junio de 2007, un canal de televisión argentino proyectó una serie de fotografías del cuerpo sin vida de Nora Dalmasso, una mujer asesinada en circunstancias en ese momento todavía no aclaradas y que incluían hasta la posibilidad de un matricidio. En contra de este macabro exhibicionismo se adujo que “cuando una persona muere, su dignidad la sobrevive, razón por la cual el alma y el cuerpo de las personas que dejan de existir han inspirado en todas las épocas a las comunidades humanas un respeto profundo e inalterable. [...] La dignidad de la persona debe ser protegida y respetada mucho más allá del límite final de su vida. [...] La persona humana pierde su vida, pero no su dignidad. La dignidad sobrevive a la persona [...] la dignidad de los seres que viven y la dignidad de los seres que han muerto constituyen un valor esencial y único que no admite desdoblamiento”. (Cfr. en *La Nación* del 2 de julio de 2007 una nota editorial bajo el título “La dignidad, un valor que no muere”.) No alcanzo a entender cuál es el ser portador de la dignidad de una persona muerta; parecería que la dignidad no es ya un atributo de la persona, sino un ente especial que “sobrevive” a la persona muerta, “un valor que no muere”. Me cuesta aceptar que una persona muerta pueda sentirse afectada en su dignidad, a menos que se piense que desde un otro mundo los muertos siguen observando el comportamiento de los vivos y sufren cuando se los lesiona en su supuestamente eterna dignidad.

²² *Diálogo de la dignidad del hombre*, España, Catedral, 1995, p. 135. También san Ambrosio en el siglo IV negaba relevancia religiosa a los cadáveres y en su tratado *De bono mortis* criticaba el lujo funerario de los romanos: “Nuestra alma no está encerrada con el cuerpo en la tumba [...] Es un puro desatino que los hombres construyan tumbas suntuosas como si ellas fueran los receptáculos del alma y no solamente del cuerpo”. (Cfr. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Francia, Gallimard, 1981, p. 53.)

Un cadáver es un objeto del que se puede (y hasta se suele deber) predicar su relevancia moral para los seres humanos vivientes.²³ El culto a los muertos y a sus tumbas puede ser

²³ El respeto a los cadáveres presenta problemas morales interesantes: ¿son las momias egipcias o incas objetos cuya relevancia moral puede hasta ser menor que la de la Gioconda? Los incas actuales lo niegan, pero no hay testimonios de egipcios que se sientan moralmente afectados cuando contemplan una momia en el Museo del Cairo o en el Británico de Londres. Y es obvio que tanto en el caso de la momia inca como en el de la egipcia, no son ellas quienes pueden sentirse afectadas en su dignidad por ser expuestas al mismo nivel que los utensilios o joyas que utilizaron los seres humanos que fueron antes de perder la vida. Estas momias podrían ser consideradas como un “patrimonio arqueológico”, respecto al cual no parece muy apropiado hablar de “dignidad”. Un caso interesante respecto al tratamiento que moralmente debe darse a los cadáveres es el del llamado *hombre de Kennewick*, un esqueleto que tiene más de 9,000 años y que es uno de los restos humanos más antiguos y mejor conservados hallados en Norteamérica. Un tribunal estadounidense decidió que este esqueleto podía ser objeto de investigaciones científicas, rechazando así un pedido de los representantes de las tribus indias que consideran que estos restos deben ser enterrados dignamente. La controversia con las tribus indias ha supuesto una larga polémica entre especialistas divididos entre la Ley Federal y la de Protección y Repatriación de Tumbas de Nativos Americanos (cfr. *El País* del 9 de julio de 2005, p. 36). En 2007, en el Museo de Arqueología de Alta Montaña de Salta (Argentina), se expuso el cuerpo momificado de la llamada Doncella, encontrado en la cumbre del volcán Lullaillaco a 6,739 metros sobre el nivel del mar. Como muestra de respeto a la momia, su primera exhibición se realizó sin despliegue mediático (cfr. *La Nación* del 7 de septiembre de 2007, p. 14 y *The New York Times / Süddeutsche Zeitung* del 24 de septiembre de 2007, p. 7). Se ha sostenido también que “hay momias y momias” y que “parece lógico establecer una diferencia entre los cuerpos embalsamados de culturas antiguas y cuya técnica y rituales constituyen un testimonio, un documento histórico —la respetuosa presencia de éstas en museos podría justificarse— y otras momias de época moderna, que muchas veces no son estrictamente esos simples cuerpos conservados de manera ajena a sus culturas y tradiciones propias. Ese es el caso de los restos de la Venus bosquimana o los del célebre Negro de Banyoles, personas de raza negra cuyo trato como animales por la ciencia del siglo XIX exigía una reparación en aras de la *dignidad humana*” (cfr. *El País* del 16 de junio 2006, p. 52; subrayado del autor). No alcanzo a comprender por qué la aplicación de técnicas propias o ajenas a una cultura determinada puede establecer una diferencia respecto al significado moral de una momia de forma tal que en un caso no queda afectada la dignidad humana y en otro sí. En 2006, provocaron escándalo fotos macabras de soldados alemanes sosteniendo cráneos de muertos en Afganistán. Se consideró que ello significaba una lesión del descanso de los difuntos.

considerado como uno de los primeros signos de humanización, como recuerda Olegario González de Cardenal.²⁴

Conviene distinguir entre:

- a) dignidad
- b) conciencia de la dignidad (propia y ajena)
- c) expresión de la dignidad

Sin embargo, la Fiscalía de Múnich, que había iniciado un proceso contra los soldados fotografiados, declaró sin efecto la acusación por haberse comprobado que los huesos humanos no se encontraban en un cementerio sino en un terreno baldío. Sólo actos de este tipo realizados en cementerios serían punibles. Esta conclusión no deja de ser sorprendente ya que no se entiende por qué si se supone que los muertos poseen dignidad —tal como parece suponer (erróneamente) la Fiscalía— ella podría ser lesionada sólo en los cementerios (cfr. *Süddeutsche Zeitung* del 8 de diciembre de 2006, p. 8).

²⁴ Cfr. Olegario González de Cardenal, “Cenizas y personas” en *El País* del 25 de octubre de 2005, p. 14. Desde luego, no me resultan convincentes sus argumentos en contra de la dispersión de las cenizas del muerto: “Una cultura que olvida y dispersa [...] los despojos de los muertos los está ‘explotando’ y después terminará dispersando por insignificantes a los vivos.” Me cuesta entender la relación lógica entre dispersión de cenizas, explotación de los muertos y dispersión de los vivos. En todo caso, las reflexiones de González de Cardenal me han hecho recordar la polémica que a comienzos de los años veinte del siglo pasado provocara en Austria la incineración de cadáveres. El arzobispo de Viena, cardenal Gustav Piffel, tras haber prohibido la incineración, declaró que “a los católicos les está prohibida la incineración y formar parte de asociaciones que la promuevan, de la misma manera que les está prohibido el ingreso en logias masónicas”. La incineración sería una obra de la Revolución Francesa que, tras argumentos sanitarios, estéticos y económicos, escondía sólo “el odio del moderno ateísmo en contra de la doctrina de fe cristiana y la locura de pensar que puede conmovier y destruir en el corazón de los creyentes la certeza de la resurrección y de un eterno más allá a través de la violenta y total aniquilación del cuerpo de los cristianos.” La polémica alcanzó un grado tal de violencia que el político cristiano-social Leopold Kunschak llegó a afirmar que la cuestión de la incineración era una materia explosiva que podía llegar a “destruir el edificio de la República” (cfr. Hubertus Czernin, *Die Fälschung. Der Fall Bloch-Bauer*, Viena, Czernin Verlag, 1999, p. 37 y ss.). No tengo ninguna duda de que este peligro no existe actualmente, por más que González de Cardenal tema la “dispersión de los vivos”, catástrofe mucho mayor, desde luego, que el derrumbe de un sistema político.

Esta distinción es importante y suele no ser tomada en cuenta. Ni un bebé ni una persona en estado de coma tienen conciencia de su propia dignidad ni pueden expresarla. Pero de aquí no se infiere que carezcan de dignidad.

Respecto de a)

Hay que subrayar que la dignidad es adscripta a todo ser que pertenezca a la especie humana, aun cuando no sea capaz de tener conciencia de ella o de expresarla.

Respecto de b)

Tener conciencia de la propia dignidad equivale a tener conciencia de ser un agente moral.

La carencia de conciencia de la propia dignidad no significa que el agente carezca de dignidad. Los niños muy pequeños, los adultos mentalmente enfermos, no tienen conciencia de su propia dignidad pero ello no significa que carezcan de ella.²⁵

Paul Russell, al exponer algunas tesis morales de David Hume, presenta una versión opuesta a la que aquí sostengo. En efecto, según Russell:

El agente moral, a diferencia del agente no-moral, tiene la capacidad de tomar en cuenta qué deseos motivan su acción y cuáles sentimientos lo animan y afectan. Un agente tal se *identifica* con sus acciones y sentimientos en la medida en

²⁵ Por esta razón, me parece poco convincente la contundente afirmación de Robert E. Goodin según la cual “La dignidad consiste en el autorrespeto que es en gran parte, si no totalmente, una función del respeto que te muestran los demás.” Cfr. Robert E. Goodin, “The Political Theories of Choice and Dignity” en *American Philosophical Quarterly*, vol. 18, núm. 2, abril, 1981, pp. 91-100, p. 99.

que desea que lo sean. Por consiguiente, para ser un agente moral, una persona tiene que ser capaz de endosar o repudiar reflectivamente sus propios rasgos y características morales establecidas. [...] un agente moral tiene que ser capaz de formular un conjunto de estándares de acuerdo con los cuales desea vivir y ser juzgado [...] Estos estándares constituyen los parámetros fuera de los cuales ciertas lesiones de su conducta serían vistas como un golpe a su auto-respeto o dignidad.

Esta descripción general de nuestras capacidades morales no apela al 'libre arbitrio' como característica distintiva de los agentes morales. A través de nuestra capacidad recíproca para el lenguaje y el razonamiento, formamos una 'comunidad moral'. En la medida en que un individuo es reconocido como miembro de esta comunidad, es visto como alguien que no puede ser objeto de manipulación [...] reconocemos al individuo como una persona con la que hay que razonar y, así, ser tratada con la dignidad debida a tal agente. La membresía en la comunidad moral así descrita, admite grados.²⁶

La conclusión inevitable de esta tesis es que, como los niños o los dementes, por ejemplo, no satisfacen las condiciones necesarias para ser miembros de la comunidad moral, pueden no ser tratados con dignidad y tampoco se les puede afectar algo de lo que carecen o sólo poseen en grados diferentes (dignidad). Vincular conceptualmente dignidad con la capacidad de elegir el propio comportamiento conduce a la poco satisfactoria conclusión según la cual la persona cuyas acciones estuvieran

²⁶ Paul Russell, *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Reino Unido, University Press, 1995, p. 92.

totalmente dictadas por fuerzas que escapan a su control carecería de dignidad.²⁷

Respecto de c)

Se puede tener conciencia de la propia dignidad y, sin embargo, expresarla indignamente. Michael J. Meyer ha analizado con detalle los casos en los que alguien puede actuar indignamente, por ejemplo, reaccionando con exabruptos, invocando innecesariamente derechos básicos que nadie discute. Pero quien actúa indignamente no destruye por ello totalmente su dignidad. Si se acepta la metáfora de la dignidad como 'etiqueta' adscripta a todo ser humano viviente, podría decirse que quien actúa indignamente rasga su etiqueta. Hasta el más criminal de los seres humanos la sigue conservando.²⁸ Puede ser que su 'etiqueta' esté totalmente manchada y

²⁷ Robert E. Goodin, "The Political Theories of Choice and Dignity", *op. cit.*, p. 96.

²⁸ Es una cuestión debatida la vinculada con la posibilidad de establecer grados de dignidad. Según A. I. Melden, "Dignity, Worth, and Rights" en Michael J. Meyer y William a. Parent (eds.), *The Constitution of Right: Human Dignity and American Values*, Ithaca/EUA, Cornell University Press, 1992, pp. 29-46, p. 45, por ejemplo, "hay muchas [personas, EGV] que por una u otra razón carecen de dignidad [...] algunas la poseen en mayor o menor grado. La dignidad es un *desideratum* moral, algo que varía por grados [...] Algunos son arteros granujas cuyo aire de dignidad sirve únicamente para encubrir profundas fallas de carácter [...] Pero hay casos en los cuales los individuos han desplegado genuina dignidad hasta en las situaciones más desesperantes ..." Pienso que Melden se refiere aquí al fenómeno que he llamado "expresión de la dignidad". Es verdad que la lista de comportamientos indignos es lamentablemente larga y que pueden haber casos en los que aquéllos adquieren una magnitud tal que hasta podría dudarse de que quienes los realizan siguen teniendo dignidad. Pero éstos son casos similares a aquéllos en los que los crímenes que alguien comete son tan grandes que uno metafóricamente le niega el carácter de ser humano y lo califica de "bestia". Hitler y Stalin cumplían plenamente los requisitos para ser incluidos en esta categoría, pero justamente porque eran seres humanos no podían ser tratados indignamente como tampoco lo fueron Eichmann en Jerusalem o Göring en Nuremberg. En el texto he utilizado la metáfora de la etiqueta rasgada o manchada que, por supuesto, puede dar también la impresión de que con ello se indica una gradación de la dignidad

rasgada, pero sigue manteniendo su condición humana. Ello fija un límite al tratamiento de que puede ser objeto por parte de sus congéneres. Quien trata indignamente a quien se comporta indignamente lesiona su propia dignidad.²⁹

Violar la dignidad de una persona significa deshumanizarla. No se trata tan sólo de la privación del goce de algunos derechos humanos, sino la privación absoluta de la posibilidad de ser sujeto de derecho. Por ello tiene razón Joel Feinberg cuando afirma:

Lo que se llama ‘dignidad humana’ puede ser simplemente la capacidad reconocible de alegar (exigir) derechos (*claims*). Respetar a una persona o pensar que posee dignidad humana significa simplemente concebirla como un ser potencialmente capaz de alegar derechos (*a potential maker of claims*).³⁰

Esta privación no se refiere a la imposibilidad de ejercer algún derecho determinado, sino que se extiende a la posibilidad de

humana. No es ésta mi intención. A diferencia de Melden, pienso que la dignidad no es un *desideratum* que habría que procurar alcanzar, sino algo que adscribimos a todo ser humano viviente por el hecho de ser tal y, por lo tanto, decir que alguien carece de dignidad sería lo mismo que decir que carece de humanidad.

²⁹ Por ello, Michael Ignatieff (*El mal menor. Ética política en una era de terror*, España, Taurus, 2005, p. 184 y ss., citado según Fernando Molina Fernández “La ponderación de intereses en situaciones de necesidad extrema: ¿es justificable la tortura?” en Antonio Cuerda Riezu (ed.), *La respuesta del derecho penal ante los nuevos retos*, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad Rey Juan Carlos/Dykinson, 2006, pp. 265-284, p. 275) puede decir con toda razón: “Lo malo de la tortura es que inflige un daño irremediable tanto en el torturador como en el prisionero. Viola los compromisos fundamentales con la dignidad humana y éste es un valor central que una guerra contra el terror, librada por un Estado democrático, no debería sacrificar, ni siquiera bajo la amenaza de un ataque inminente”.

³⁰ Joel Feinberg, “Nature and value of rights” en del mismo autor, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, EUA, Princeton University Press, 1980, pp. 143-155, p. 155.

reclamar derechos.³¹ El poder ser “a potential maker of claims” es presupuesto necesario de toda concepción de derechos humanos. La negación de esta posibilidad constituye, por ello, el grado máximo de exclusión de la sociedad humana, del ámbito de la humanidad. Ronald Dworkin nos recuerda que los argumentos más fuertes en contra de la esclavitud en Estados Unidos fueron formulados apelando a la dignidad humana:

En verdad, la premisa más básica de la democracia occidental —que el gobierno debe ser republicano más que despótico— implica un compromiso con esa concepción de la dignidad humana.³²

Si se toman en cuenta los datos sobre el desamparo jurídico de algunas poblaciones indígenas en el territorio mexicano recordados en la sentencia que sirve de referencia empírica aquí, cabe concluir que la dignidad personal de esos habitantes está seriamente lesionada.

³¹ Alan Gewirth (“Human Dignity as the Basis of Rights” en Meyer M., Parent, W. (eds.), *The Constitution of Rights. Human Dignity and American Values*, Inglaterra, Cornell University Press, 1992) ha sugerido que conviene distinguir entre dos conceptos de dignidad y dos conceptos de derechos. Puede así hablarse de una versión empírica de la dignidad en tanto característica que suele ser denotada con el adjetivo “digno”: “Juan se comportó con gran dignidad”, “tuvo un comportamiento digno”. Se trata aquí de un rasgo contingente de algunos seres humanos que puede ganarse o perderse. Pero el concepto de dignidad podría también denotar algo *inherente* al ser humano: un rasgo necesario y no contingente. En el caso de los derechos, podría también aceptarse la existencia de dos conceptos: uno *empírico, positivista*: reconocimiento social y efectivo de que A tiene derecho a hacer X. El segundo concepto es *normativamente moral*: A tiene derecho a hacer X significa que existe una justificación moral normativa para que A sea protegido cuando hace X. En este sentido puede decirse que toda persona tiene derecho a ser libre, también en una sociedad de esclavos. Por ello, según Gewirth, una conexión inicial entre dignidad humana y derechos humanos significa que la negación de la versión empírica no implica la negación de la versión normativa.

³² Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, EUA, Vintage Books, 1994, p. 167.

Dado que tratar a una persona como un fin en sí mismo implica respetar los fines que se autoimpone, sus objetivos, fines, proyectos, el principio de dignidad humana exige el respeto de las elecciones humanas.³³ No es moralmente posible prescindir de la libertad personal de los gobernados. Cuando tal no es el caso, cuando las leyes son impuestas sin el consentimiento de los gobernados, los ciudadanos son tratados simplemente como medios para los fines que los gobernantes persiguen.³⁴

Los derechos humanos o fundamentales (civiles, políticos, sociales) —que incluyo en lo que he llamado “coto vedado” a las decisiones mayoritarias— forman parte esencial de un diseño constitucional adecuado para lograr la concreción de las exigencias del respeto a la dignidad humana. Cuando estos derechos tienen vigencia queda bloqueada la posibilidad de tratar a una persona como medio. Su otorgamiento y respeto no es un acto de benevolencia por parte de quien o quienes detentan el poder, sino una exigencia básica en toda sociedad que pretenda ser decente. Por ello, la concesión de estos derechos no se suplica, sino que se exige. No cabe tampoco agradecerla, sino más bien indignarse cuando tal no es el caso. La conciencia de la propia dignidad es la base del autorrespeto y de la conservación en la vida en sociedad de la condición de agente

³³ Desde luego, “respetar” las elecciones personales significa tomarlas en serio, pero no aprobarlas sin más. Es obvio que no todos los fines que se impone una persona son moralmente aceptables. Una cuestión interesante (que no habré de analizar aquí) es la de saber hasta qué punto el respeto de terceros puede o no afectar el auto-respeto y la identidad personal. Si, parafraseando a Hegel, es verdad que “somos lo que los demás creen que somos”, entonces es también verdad que el respeto o la falta de respeto de los demás condiciona el auto-respeto. Que es plausible pensar que tal es el caso, lo pone de manifiesto el hecho de la aceptación supuestamente voluntaria de sumisiones impuestas, por ejemplo, a mujeres y esclavos como el ‘Tío Tom’. Cfr. al respecto, Stephen J. Massey. “Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?” en *Ethics*, vol. 93, núm. 2, 1983, pp. 246-261.

³⁴ Allen D. Rosen, *Kant’s Theory of Justice*, EUA/Reino Unido, Cornell University Press, 1993, p. 63.

moral. Cuando se lesiona la dignidad de las personas al negárseles los derechos que todo ser humano puede y debe moralmente reclamar para evitar ser convertido en objeto o quedar animalizado, la caridad o la solidaridad no son recursos adecuados. Si se apela a ellas es porque algo no funciona en el ámbito de la vigencia de los derechos humanos. Andar por el mundo agradeciendo actos de caridad o de benevolencia es andar encorvado dependiendo del talante del ocasional generoso. No deja de ser significativo el hecho de que quien mendiga suele hacerlo con la cabeza gacha, como si quisiera disculpar su existencia, y que su vocabulario básico se reduzca a los verbos pedir y agradecer. Por el contrario, el reconocimiento de la dignidad personal es lo que permite andar erguido. Las garantías jurídicas del respeto a la dignidad humana pueden, por ello, ser consideradas como “categorías del orgullo de ser persona”, como podría decirse parafraseando a Ernst Bloch.³⁵ No cuesta mucho percibir que en la sentencia que se ha venido utilizando el hilo moral conductor de su razonamiento es la preocupación manifiesta por garantizar a las poblaciones indígenas el ejercicio pleno de sus derechos, es decir, el respeto a su dignidad.

El concepto de dignidad humana puede ser considerado como aquél que fija el umbral mínimo a partir del cual pueden diseñarse diversas regulaciones para la adjudicación o distribución de bienes en una sociedad. En este sentido, está directamente vinculado con lo que podría llamarse la “máxima práctica de igualdad”.³⁶ Es obvio que existen diferencias notorias entre las personas, que pueden exigir un tratamiento diferenciado que tome también en cuenta las circunstancias ambientales. Pero en todas estas diferenciaciones, si no se quiere caer

³⁵ Cfr. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort del Meno: Suhrkamp 1961, especialmente p. 234 y ss.

³⁶ Respecto a este concepto, cfr. Bernard Williams, “The idea of equality” en Feinberg, Joel, *Moral Concepts*, Oxford: University Press, 1969, pp. 153-171, p. 154.

en la exclusión ‘objeto/animal’, hay que presuponer que los destinatarios de las mismas son seres humanos, es decir, poseen dignidad. Un paternalismo justificable —antítesis de la manipulación— se basa justamente en el intento de compensar o superar aquellas desigualdades que impiden a las personas orientar cabalmente su propia vida. Esta capacidad de “poseerse a sí mismo”, de “autocontrolarse”, es también una manifestación inequívoca de la dignidad humana.³⁷

Los países latinoamericanos abundan en casos paradigmáticos de la falta de respeto a la dignidad humana. No es casual que autores de otras latitudes suelen recurrir, para ilustrar la relevancia moral de este principio a ejemplos tomados de la realidad latinoamericana. Valga aquí la mención de Joel Feinberg cuando describe la situación de un niño hambriento, enfermo, sin padre, uno de una docena de hijos de una madre desesperadamente pobre y analfabeta en una esquelética barriada de México.³⁸

Para el caso de Guatemala, Mario Monteforte Toledo ha resumido la actitud secular frente al indio con los siguientes epítetos:

esos desgraciados, partida de huevones, recua de haraganes, patojos babosos, son mañosos estos desgraciados, esta gente es peor que los animales, esta gente no tiene sentimientos, indio cabrón, indio miedoso; traen enfermedades y empeoran con la pereza y la suciedad...³⁹

³⁷ Cfr. Michael J. Meyer, “Dignity, Rights, and Self-Control”, *Ethics*, vol. 99, núm. 3, 1989, pp. 520-534, especialmente p. 532 y ss.

³⁸ Cfr. Joel Feinberg, “Duties, Rights, & Claims” en del mismo autor, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, op. cit., pp. 130-142, p. 139 y ss.

³⁹ Cfr. Ernesto Garzón Valdés, “La polémica sobre la justificación ética de la conquista”, en del mismo autor, *Derecho, Ética y Política*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 669-686, p. 684.

A los que Jean-Loup Herbert añade los siguientes:

perversos sexuales, son como perros, hay que castrarlos [...] no sirven a Guatemala ni de abono, son falsos, mentirosos, siempre dicen que sí, Guatemala no puede desarrollarse con esta maldita raza ...⁴⁰

Hermelinda Baltazar, indígena purépecha pura de Santa Cruz Tamaco ha expresado de manera insuperablemente clara y conmovedora lo que significa la discriminación humillante: “Me siento como que no soy nada. Soy sólo una indita y otros no son. Siento que no puedo hablar como ellos y por eso me ‘subajan’; y veo que en las calles cuando pasamos, se juntan hablando de nostra diciendo ‘indias piojosas’”.⁴¹

Los ejemplos podrían multiplicarse en toda la geografía del mundo. Los aquí mencionados bastan para ilustrar situaciones de sociedades indecentes por no respetar el principio de la dignidad humana, por “subajar” a los miembros de una etnia, como diría Hermelinda Baltazar, quien no necesita haber leído a Kant para saber qué significa “deshumanizar” a las personas, “degradándolas”, convirtiéndolas en objeto de escarnio o de mofa.

La solución de este problema requiere tener en cuenta que el mismo se presenta en una sociedad multicultural que, como la mexicana, exhibe grandes diferencias de creencias y niveles de vida. Conviene, por ello, detenerse en la consideración del...

⁴⁰ Jean-Loup Herbert, “Expresiones ideológicas de la lucha de clases: de la discriminación racial institucional a su mixtificación; el indigenismo” en Carlos Guzmán-Böckler y Jean-Loup Herbert, *Guatemala, una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 122-164, p. 131.

⁴¹ Cfr. *La Jornada*, México D.F., del 12 de octubre de 1992, p. 11.

MULTICULTURALISMO

En la sentencia que se está tomando como referencia se insiste en el “carácter pluricultural que distingue a la Nación mexicana”. Éste es también un tema recurrente en los estudios sobre la realidad jurídica y social de México. La recurrencia testimonia la persistencia de un problema y de la discusión sobre el mismo. Por ello, pienso que no deja de ser interesante considerar los argumentos que desde hace ya tiempo se vienen presentando con el propósito de procurar dar una solución política y moralmente aceptable a las cuestiones que plantea la pluriculturalidad en un país que en su texto constitucional subraya el principio de la unidad institucional.

Según nos informan los antropólogos, en México existen aproximadamente medio centenar de etnias indígenas.⁴² Sin excepción —cualquiera que sea su conciencia de identidad— como resultado de un desarrollo histórico signado por una notoria discriminación sistemática, estas etnias mantienen relaciones más o menos estables con un entorno social mestizo o blanco, caracterizado por una clara superioridad técnico-económica. Además, también dentro del llamado “sector tradicional”, algunas etnias indígenas suelen estar ubicadas en regiones ecológicas desfavorables, en las llamadas “áreas de refugio”, para usar la designación de Gonzalo Aguirre Beltrán.⁴³

⁴² Como observa Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México, 1988, p. 305: “No existiendo criterios legales, administrativos y ni siquiera censales para su definición, el número de etnias indígenas y su población depende de convenciones generalmente aceptadas. Así, oficialmente se acepta que hay 56 etnias indígenas en México, aunque algunos dirían que hay más, y otros que hay menos”. Este último es el caso, por ejemplo, de José del Val, quien en “Identidad: etnia y nación”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, julio, 1987, pp. 27-36, aquí p. 30, habla de 52 etnias. María Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI, 1987, p. 18, mencionan 56 grupos étnicos.

⁴³ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

Desde luego, la existencia de grupos sociales más o menos amplios segregados de la población políticamente activa y económicamente más exitosa cobra una especial relevancia si, por una parte, se toma en cuenta que ellos forman parte de un Estado nacional cuyo texto constitucional prescribe la forma democrático-representativa de gobierno, es decir, un sistema político que presupone un cierto grado de homogeneidad social y, por otra, se toman en serio las exigencias de autonomía sociocultural proclamadas por los dirigentes indígenas y un buen número de antropólogos. Gran parte de la discusión mexicana sobre el llamado “problema de las etnias indígenas” se centra justamente en la conciliabilidad de la autonomía étnica con la integración nacional en el marco de una democracia representativa.

El problema mexicano no es una cuestión local con significación exclusivamente nacional, sino que es similar al que se plantea en otras latitudes con sociedades proclamadamente democráticas que incluyen minorías étnicas cuyas culturas se ven enfrentadas con la alternativa de desaparecer absorbidas por el entorno nacional más desarrollado o de seguir siendo discriminadas y condenadas a la segregación y hasta la miseria económica y política. Pero, a diferencia de lo que sucede en otros países con problemas similares, en México el caso de las etnias indígenas ha sido tratado casi exclusivamente por etnólogos, antropólogos y políticos (indígenas o no), con una muy reducida participación de los filósofos de la moral.⁴⁴ En este

⁴⁴ Entre la abundante bibliografía, sobre todo anglosajona, sobre este tema, cfr., por ejemplo, Kukathas, Chandran, “Are there any cultural rights?” en *Political Theory*, vol. 20, núm. 1, febrero, 1992, pp. 105-139; Vernon Van Dyke, “Justice as Fairness: For Groups?” en *American Political Science Review* 69 (junio de 1975), pp. 343-369; del mismo autor, *Human Rights, Ethnicity, and Discrimination*, Reino Unido, 1985; Frances Svensson, “Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and Its Impact on American Indian Tribes” en *Political Studies* 27, 1979, pp. 421-439; Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Reino Unido, 1985; Fred Naylor, “Freedom and Respect in a Multicultural Society” en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 8, núm. 2, 1991, pp. 225-230.

sentido, la obra de Luis Villoro merece una mención especial por la excepcionalidad de su contenido y calidad.⁴⁵

Con expresa referencia a textos ya clásicos de esta discusión en la literatura mexicana, deseo aquí formular algunas reflexiones sobre el problema de las etnias indígenas mexicanas desde una perspectiva ética, es decir, la de una moral crítica que no acepta la reducción de sus principios y reglas a la moral positiva vigente en una determinada sociedad, sino que presupone su universalidad y, por lo tanto, la posibilidad de comparar las diversas culturas, para evaluarlas por lo que respecta a su calidad ética.

A tal efecto, en lo que sigue, deseo:

1. Exponer algunas propuestas formuladas en México para la solución de este problema;
2. Analizar críticamente estas propuestas por lo que respecta a su viabilidad y aceptabilidad ética; y
3. Formular algunas alternativas que considero satisfacen la doble exigencia de ser éticamente defendibles y prácticamente realizables dentro del marco de una democracia representativa. En este punto, me referiré también a las disposiciones y vías de solución contenidas en la sentencia que deriva del caso práctico que se ha tomado como referencia empírica.

El planteamiento mexicano del problema y sus propuestas de solución

A pesar del tiempo transcurrido, pienso que sigue teniendo actualidad la interpretación que Gonzalo Aguirre Beltrán presentara del problema de las etnias mexicanas:

⁴⁵ Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1979.

Todo proceso de formación nacional implica necesariamente la asimilación de los grupos heterogéneos, por uno de ellos, que adquiere el carácter de nacionalidad dominante; se produce, consecuentemente, la pérdida de las particularidades culturales de los distintos grupos en favor de una cultura de índole general que hace posible la emergencia de un espíritu nacional. La absorción de la personalidad y los valores propios de cada grupo es un proceso permanente de inclusión, exclusión y conclusión, en la estructuración de la cultura nacional, a costa siempre de la aniquilación de las culturas regionales, en aquellos aspectos que son inconciliables con la coexistencia.⁴⁶

Pablo González Casanova acuñó la fórmula “colonialismo interno” para referirse a la cuestión de la “inclusión cultural”. Respecto a la situación del indígena en México afirmaba:

Este problema es mucho más importante y trascendente de lo que se ha dicho hasta ahora, no sólo por las características esenciales que tiene —sobre las cuales no han hecho énfasis ni la antropología ni la política revolucionaria— sino porque no se reduce a un problema de los indígenas, sino que constituye un problema de la estructura nacional, constituye la esencia de la estructura del país...⁴⁷

Y poco más adelante:

El problema indígena sigue teniendo magnitud nacional: define el modo mismo de ser de la nación. No es el problema

⁴⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Encuentro sobre indigenismo en México” en del mismo autor, *Obra polémica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 74.

⁴⁷ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, 8ª ed., México, Ediciones Era, 1976, p. 102.

de unos cuantos habitantes, sino el de varios millones de mexicanos que no poseen la cultura nacional y también de los que sí la poseen.⁴⁸

Jean Meyer ha presentado esta cuestión como un auténtico dilema: "... el problema indio [...] se parece al de la cuadratura del círculo: dejar al indio libre de permanecer indio, es entregarlo atado de pies y manos a la opresión; obligarlo a 'civilizarse', es alienarlo so pretexto de emancipación".⁴⁹

Estas formulaciones pueden bastar como descripción del problema/dilema mexicano. Frente a esta situación, caben dos alternativas básicas: a) negar que exista tal dilema o b) buscar una salida al mismo. En este último caso, ella podría lograrse: b₁) eliminando uno de sus cuernos o b₂) afeitándolos de forma tal que la disyunción de alternativas deje de ser excluyente. Ejemplos de estas propuestas de solución existen en la literatura mexicana.

a) La negación del dilema

Margarita Nolasco Armas considera que es "absurdo [...] negarle al indígena su derecho a existir como indígena"⁵⁰ pero, en verdad, no existiría dilema alguno pues: "... la modernización es perfectamente compatible con rasgos culturales que conserven lo más característico de una sociedad como la indígena".⁵¹

⁴⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁹ Jean Meyer, "El problema indio en México desde la Independencia" en Robert Jaulin, *El etnocidio a través de las Américas*, México, Siglo XXI, 1976, pp. 55-83, aquí p. 83.

⁵⁰ Margarita Nolasco Armas, "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo" en Carmen Junqueira y Edgard de A. Carvalho (comps.), *Los indios y la antropología en América Latina*, Argentina, Búsqueda-Yuchan, 1984, pp. 125-150, aquí p. 126.

⁵¹ *Ibidem*, p. 147.

Otra versión posible de la negación del dilema podría consistir en sostener la existencia de dos sociedades claramente separadas. Se trataría en este caso de una actualización de las dos “repúblicas” de españoles y de indios propiciadas en 1580, en la Nueva España, por el virrey Martín Enríquez de Almanza en las instrucciones a su sucesor el conde de La Coruña: “Traerá Vuestra Señoría entendido que [...] dos repúblicas [...] hay que gobernar en esta tierra, que son indios y españoles...”.⁵²

Como ha observado Aguirre Beltrán, la segregación de ambas repúblicas permitió

... en gran medida, la continuidad de la cultura indígena, sobre todo en aquellas regiones de refugio del país que, por su carácter inhóspito o por encontrarse alejadas de los centros nucleares de la economía española, no son perturbadas por la expansión de esa economía.⁵³

b,) La eliminación de los cuernos del dilema

Por lo que respecta a la eliminación de los cuernos del dilema, caben dos posibilidades: b₁.1) eliminar el cuerno de la defensa de los intereses de las etnias indígenas e imponer una homogeneidad nacional blanco-mestiza; b₁.2) ignorar las exigencias de las llamadas “élites nacionales” y dar prioridad a las culturas indígenas como formas de vida válidas para toda la nación mexicana.

⁵² Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2 tomos, México, El Colegio de México, 1984, tomo 2, p. 534.

⁵³ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1983, p. 50.

b₁.1) La homogeneidad blanco-mestiza

El deseo de imponer una homogeneidad blanco-mestiza suele ser imputado por parte de la llamada “antropología crítica”⁵⁴ a ciertas formas del indigenismo estigmatizadas como “urbanistas”, “campesinistas”, “clasedistas”, “etnocentristas”, “etnocidas”, “autoritarias” y “homogeneizadoras”. Para decirlo con una frase de Guillermo Bonfil Batalla:

Todas las metas del indigenismo de la revolución se mantienen incólumes, alejadas de la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro del etnocentrismo contradictorio que valoriza una imaginaria sociedad propia cuya estructura, marcas y problemas reales es incapaz de percibir. Se debe ‘educar’ al indio para que abandone sus ‘malos hábitos’, para que cambie su actitud y su mentalidad, para que produzca y consuma más [...] Y esto es el indigenismo, sólo esto. [...] Si por lo tanto algo define la política indigenista, es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio.⁵⁵

b₁.2) La homogeneidad indígena

La alternativa opuesta, es decir, la que consiste en dar prioridad a las culturas indígenas, fue propuesta por Bonfil Batalla quien

⁵⁴ Cfr. Héctor Díaz Polanco, *Etnia, nación y política*, México, Colección Principios, 1987. Para una exposición de las críticas formuladas por el “neoindigenismo” con especial referencia a la obra de Guillermo Bonfil Batalla, cfr., entre otros, Günther Maihold, *Identitätssuche in Lateinamerika: Das indigenistische Denken in Mexiko*, Saarbrücken/Fort Lauderdale: Verlag für Entwicklungspolitik 1986, sobre todo pp. 178 y ss.

⁵⁵ Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica” en Carmen Junqueira y Edgard de A. Carvalho, *Los indios y la antropología en América Latina*, op. cit., p. 151-176, aquí p. 155 y ss.

pensaba que, por lo pronto, había que negar a la identidad nacional su pretensión de exclusividad:

... lo que se reclama es que se acepte como legítimo el derecho exclusivo de una configuración social específica y formalmente delimitada [...] a ejercer decisiones sobre un patrimonio cultural que considera propio. Quien asume una identidad étnica está afirmando, simultáneamente, su derecho a participar en las decisiones exclusivas del grupo y a obtener los beneficios que reporta el uso del patrimonio cultural colectivo, según las normas y procedimientos que el propio grupo acepta como legítimos. La contradicción entre las identidades étnicas y la identidad nacional tiene su origen en que al postular las nuevas identidades nacionales como las únicas legítimas, se pretende eliminar la pretensión de control exclusivo que cada pueblo reclama sobre su patrimonio cultural.⁵⁶

Pero, no sólo esto. Bonfil Batalla sostenía que había que asumir la posición de los propios indígenas, que estaría caracterizada por una radical oposición a Occidente:

Se niega a Occidente de manera global. [...] La contradicción indio-Occidente plantea el problema y la solución fuera de la civilización occidental. [...] La negación de Occidente no puede ser parcial ni selectiva, sino absoluta, porque cada civilización es un todo coherente cuyas partes se corresponden y refuerzan mutuamente.⁵⁷

⁵⁶ Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina" en Jesús Contreras (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios*, España, Editorial Talasa, 1988, pp. 81-94, aquí p. 91.

⁵⁷ Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, "Aculturación e Indigenismo: la respuesta india" en José Alcina Franch, *Indianismo e indigenismo en América*, España, Alianza, 1990, pp. 189-209, aquí p. 193,

Según Bonfil Batalla, “el verdadero argumento es ante todo moral: se trata de la superioridad ética de la civilización india”:⁵⁸

En base a la superioridad moral del indio, se relativizan los logros que reclama Occidente, que son principalmente en el terreno material y que están contaminados por los fines a los que sirven. En esa perspectiva es posible revalorar las formas de organización productiva y las tecnologías indias, que compiten y sobrepasan a las occidentales, si se comparan en su respectivo contexto ético y civilizatorio y no sólo por sus índices de productividad.

Los avances alcanzados por la civilización precolonial, en agricultura, astronomía, medicina, urbanismo, artes, etc., son plenamente recuperables; no han perecido, como quiere y proclama el colonizador, sino que subyacen en el pueblo profundo que los reactivará, adecuados al momento, cuando se alcance la liberación.⁵⁹

b₂) El “afeite” de los cuernos del dilema

La alternativa del “afeite” contaba con un número apreciable de representantes, también entre los dirigentes de los movimientos indígenas.

Según Héctor Díaz Polanco, aun cuando se aceptase la tesis de Aguirre Beltrán en el sentido de que es necesario asegurar la unidad nacional, de aquí no se inferiría

la necesidad histórica de cierta uniformidad socio-cultural. [...] el carácter nacional del proyecto político no debe diluir o anular la importante cuestión de los derechos históricos de los grupos étnicos o convertirla en un asunto meramente

⁵⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 197.

retórico. Debe implicar una reivindicación muy enérgica, casi fanática, de los derechos de los grupos socio-culturales.⁶⁰

La solución que proponía Díaz Polanco consistía en llevar a cabo una discriminación inversa que colocara a los grupos indígenas en situación de igualdad con el resto de la población nacional. Se trataba de establecer

un régimen de 'privilegio' para ciertos grupos históricamente oprimidos.⁶¹

[...] se trata de dar, en un primer momento, ciertas ventajas a grupos socioculturales que durante largos períodos han acumulado retrasos en el ejercicio de sus derechos; la intención es balancear las respectivas condiciones de los sectores socioculturales que conforman la nación, buscando la igualdad [...] para alcanzar la igualdad en sociedades con la situación indicada, hay que dar ciertas ventajas (ciertos 'privilegios') a los grupos que manifiestan aquellos retrasos históricos como fruto de la discriminación y la opresión.⁶²

Una posición que parece apuntar en la misma dirección es la de Rodolfo Stavenhagen,⁶³ quien consideraba que el problema de la relación entre los grupos indígenas y la sociedad nacional no podía ser solucionado desde un enfoque puramente culturalista, clasista o colonialista sino que "(l)a toma de conciencia clasista y la toma de conciencia étnica son dos procesos paralelos y ligados entre sí dialécticamente, es decir, se incluyen recíprocamente".⁶⁴

⁶⁰ Héctor Díaz Polanco, "Etnia y nación" en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, junio de 1987, pp. 133-153, aquí p. 134.

⁶¹ *Ibidem*, p. 135.

⁶² *Ibidem*, p. 148.

⁶³ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *Problemas étnicos y campesinos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980, reimpresión 1989.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 18.

Según Stavenhagen, “una política de desarrollo en beneficio de las comunidades indígenas” tendría, entre otras cosas, que “(l)ograr el máximo desarrollo de las culturas indígenas a través de políticas educativas y culturales diseñadas no para destruirlas sino para fortalecerlas”.⁶⁵

Y así:

... los grupos indígenas lograrán su inserción en la sociedad nacional no ya como clases y etnias explotadas y oprimidas, sino que como grupos sociales en pie de igualdad con los demás sectores populares del país lucharán por su bienestar y por el de la nación simultáneamente, en cuanto a sus intereses de clase y a sus intereses étnicos se refiere.⁶⁶

Es difícil saber qué significaba para Stavenhagen “inserción en la sociedad nacional” ya que criticaba las políticas destinadas a “... transformar a los indios en plenos participantes de la cultura nacional, y por lo tanto dejar de ser indios”.⁶⁷

Pero, en todo caso, la alternativa que finalmente propiciaba Stavenhagen era “la posibilidad de un desarrollo cultural autónomo de los grupos étnicos indígenas, en un nivel de igualdad con los mestizos, dentro de un marco de transformación económica y social de la sociedad global”.⁶⁸

Ello significaba que los representantes de la sociedad nacional debían aceptar y garantizar

la libertad total para el desarrollo cultural de los grupos indígenas subordinados. Ello equivaldría al reconocimiento de

⁶⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *Problemas étnicos y campesinos*, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 32.

que esos grupos poseen una dinámica cultural propia que no ha de evolucionar necesariamente en dirección de una mayor asimilación de la ‘cultura nacional’.

(De lo que se trata es de) fomentar y fortalecer el desarrollo cultural de estos grupos.⁶⁹

Algunos dirigentes indígenas parecen sostener también la posibilidad de una superación del dilema en el sentido de que es posible conservar la identidad étnica dentro de una sociedad nacional, incorporando elementos de modernidad.

En la **Declaración de Temoaya**, publicada el 30 de julio de 1979⁷⁰ se reclamaba el pluralismo cultural y la salvaguarda de las culturas indígenas, pero al mismo tiempo (punto 4) se decía: “Toda la tecnología moderna que los indígenas precisen para su despegue económico y social debe ser transferida en un corto plazo a los indígenas. La dependencia tecnológica y científica traba nuestra liberación”.

Esta transferencia de tecnología estaba condicionada a su funcionalidad; en el mismo punto, se afirmaba: “Alertamos también a los compañeros contra la introducción de tecnologías innecesarias que no podemos de hecho controlar y no sirven a nuestro proceso...”

En la **Declaración de Oaxtepec** del 16 de junio de 1979, se decía:

Nos hemos convencido de que la fuente del conocimiento donde debemos acudir, de donde no debíamos habernos alejado, debe ser la familia, la comunidad indígena, porque en ella está el secreto de la sobrevivencia, está la educación

⁶⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁰ Cfr. Para este documento, Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 388 y ss.

indígena tradicional, de donde tenemos que extraer los conocimientos para dejar de ser objetos, para convertirnos en sujetos de nuestra propia historia, en constructores de nuestro propio destino.⁷¹

Por lo que respecta al conocimiento científico, no deja de ser interesante la observación contenida en este documento respecto a la enseñanza de las matemáticas: “que en las matemáticas se vea primero la indígena, después las matemáticas de la cultura occidental”.⁷²

En el primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro en 1940, se exigió:

...

- c) Igualdad de derechos y de oportunidades para todos los grupos de la población americana.
- e) Facilitar a los grupos indígenas su elevación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal.
- f) Toda acción que se intente sobre la comunidad indígena deberá contar con la aceptación de la comunidad.⁷³

Es difícil comprender cómo puede ser llevada a la práctica la triple exigencia de: a) la salvaguarda de las culturas indígenas (que presupone prescindir de la tecnología y la ciencia occidentales); b) la transferencia de tecnología y ciencia y c) el control de estas tecnologías por parte de los indígenas. Es verdad que Guillermo Bonfil Batalla, al referirse a estas declaraciones, advertía que: “Habrán quienes se solacen demostrando con hartas citas la inexactitud de

⁷¹ *Ibidem*, p. 401.

⁷² *Ibidem*, p. 402.

⁷³ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, op. cit., p. 107.

alguna referencia de carácter histórico, o quienes encuentren gran satisfacción en hallar inconsistencias lógicas, simplificaciones y conceptos erróneos ...”.⁷⁴

Desde luego, lo que está aquí en juego no es el efecto psicológico del solaz que puedan proporcionar las contradicciones, sino la validez de argumentos que pretenden sugerir soluciones prácticas. Por ello es necesario tomarlos en serio y analizarlos también desde el punto de vista de su coherencia.

Conviene, pues, considerar más de cerca estas propuestas de superación del dilema.

Análisis crítico de las propuestas de superación del dilema

a) La negación de la existencia del dilema en la versión optimista de Margarita Nolasco Armas resulta difícil de aceptar si se toman en cuenta las exigencias de la modernización y la situación de las etnias indígenas mexicanas.

La idea de una implantación de dos repúblicas separadas es impracticable en el México actual, no sólo debido a la existencia de un proceso secular de mestización, sino también a la dispersión de las comunidades indígenas en el territorio mexicano y a su falta de “continuidad espacial”.⁷⁵ Pero, sobre todo, ignora el marco de referencia del problema que es justamente el de la existencia de un Estado que pretende la imposición en todo el territorio de un régimen democrático-representativo.

Desde el punto de vista ético, el establecimiento de las dos repúblicas no tuvo en los primeros tiempos de la colonia una justificación aceptable ya que creaba

⁷⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁵ Cfr. José del Val, *op. cit.*, p. 30. Cfr. También Gonzalo Aguirre Beltrán, en *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza. La experiencia de México*, *op. cit.*, p. 292.

... una barrera de color que separa a los indios de los europeos por razones biológicas, sin que ello quiera decir que la ideología dominante no presente los hechos como si se fundaran en diferencias de religión, civilidad, entendimiento o educación, tal y como es costumbre en otras formas de racismo.⁷⁶

b₁.1) Como ya se expresó, la posición que pretende imponer una absoluta homogeneidad blanco-mestiza es más bien imputada que sostenida. Su versión radical ha sido formulada, entre otros, por Bonfil Batalla quien afirma al respecto:

El ideal de redención del indio se traduce, como en Gamio, en la negación del indio. La meta del indigenista, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio. [...] cualesquiera que sean los valores a ser preservados, el indio tiene que ser 'integrado', e 'integración' [...] debe traducirse no como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global, [...] sino como una asimilación total, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano, cuya valoración, en la ideología oficial, se mantiene hoy tan presumidamente alta como se imaginaba en 1920 para el futuro inmediato.⁷⁷

En honor de la verdad, es oportuno traer a la memoria la presentación que ofrecen otros autores, como Luis Villoro,⁷⁸ de la posición de Manuel Gamio, que es mucho más matizada y parece aceptable en no pocos de sus enfoques:

⁷⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁷ Guillermo Bonfil Batalla, *Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica*, *op. cit.*, pp. 154 y ss.

⁷⁸ Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, *op. cit.*, p. 193 y ss.

Gamio tratará de coordinar los dos extremos [la total aniquilación de la vida indígena y su suplantación por medios occidentales] sin caer exclusivamente en ninguno de ellos. Su solución variará según los territorios culturales de que se trate. [...] En suma, las soluciones a la antinomia variarán según los casos; pero siempre tenderán a mantener el equilibrio entre dos exigencias: el respeto a la personalidad indígena y la necesidad de su progreso.⁷⁹

Sin embargo, a los fines de la presente argumentación, he recogido la versión radical negativa para poner de manifiesto que ella no puede ser aceptada sin más como una salida éticamente aceptable al dilema mexicano. En efecto, tal como es formulada por sus adversarios, parece implicar la destrucción total no sólo de las comunidades indígenas, sino también de la personalidad individual del indio.

b₁.2) Esta posición parte de la tesis de la superioridad de las formas de vida indígenas y de sus prácticas tecnológicas.

Uno de los ámbitos más adecuados para comprobar la verdad o falsedad de esta tesis es el de la medicina.⁸⁰ Como Bonfil Batalla insiste en la superioridad de la medicina indígena o en que la causa de las enfermedades entre los indios tiene un carácter occidental,⁸¹ conviene detenerse en este problema.

Si se admite que los sistemas médicos y los sociales están estrechamente vinculados y son expresión también de una cultura, parece interesante considerar algunos datos sobre la atención médica y la concepción de la enfermedad de algunas etnias.⁸² Como ha señalado

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 199 y 201.

⁸⁰ Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", *op. cit.*, p. 203.

⁸¹ *Ibidem*, p. 199.

⁸² Respecto al papel social de la enfermedad, cfr. George M. Foster, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Prometeo Libros, 1968, pp. 241 y ss.

Aguirre Beltrán,⁸³ el médico constituye una “amenaza” mucho más grave para las costumbres tradicionales que el ingeniero o el experto agrícola ya que cuenta con un conocimiento y una tecnología que entra en competencia con los tradicionales, sobre todo de hechiceros y curanderos. Es un técnico que tiene competidores aborígenes.

Desde luego, cuanto mayor sea el grado de aislamiento de una etnia tanto más interesante es su estudio por lo que respecta al impacto de nuevas técnicas médicas. Un buen ejemplo al respecto era la situación de la comunidad Maya Tzeltal, en Chiapas, hasta mediados de este siglo. Para su análisis, conviene recordar los estudios de Robert C. Harman referidos al paraje de Yochib en donde, a partir de 1944, comenzaron a actuar misiones cristianas, primero protestantes y después también católicas.⁸⁴

Hasta la llegada de estas misiones, se consideraba que había cuatro causas principales de las enfermedades: hechicería,⁸⁵ pérdida del alma, susto⁸⁶ y la voluntad de los dioses.

Después de la acción de los misioneros, la importancia de los hechiceros disminuyó considerablemente y la mayoría de los indígenas, sobre todo los jóvenes, preferían el tratamiento médico occidental.⁸⁷

⁸³ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, “El rol de la medicina en las regiones de refugio” en *Homenaje a Juan Comas en su 65 aniversario*, vol. 1, pp. 23-77, México, Libros de México, 1965.

⁸⁴ Cfr. Robert C. Harman, *Cambios médicos y sociales en la comunidad Maya Tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

⁸⁵ La suposición de una relación causal entre brujería y enfermedad ha dificultado en algunas regiones de México el tratamiento contra el paludismo: como para combatir esta enfermedad hay que sacar muestras de sangre, muchos indígenas se negaban a ello porque creían que “su sangre puede ser utilizada para operaciones de brujería y hechizos contra la víctima, de conformidad con los procesos mágicos de inferir algún mal a cualquier parte del cuerpo para que después reaccione en el cuerpo mismo”. Cfr. Georg M. Foster, *op. cit.*, p. 252.

⁸⁶ Cfr. Harman, *op. cit.*, p. 122.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 88.

En 1952, el Instituto Nacional Indigenista instaló un puesto médico en Yochib y por primera vez se llevó a cabo un programa de medicina preventiva.⁸⁸ Es interesante tener en cuenta que la medicina preventiva contradice el concepto de enfermedad indígena ya que si ella tiene su causa en la voluntad de un ser superior, nada puede hacerse para evitarla.⁸⁹

Si se tiene en cuenta que los hechiceros jugaban un papel esencial dentro de la organización social como seres dotados de autoridad casi sobrenatural y factores de estabilización interesados (por razones profesionales) en impedir cambios sociales bruscos, no cuesta mucho inferir que la introducción de la medicina occidental tiene que haber traído consigo fuertes alteraciones en la concepción del mundo y en las relaciones sociales de esta comunidad. Según Harman, cambió sustancialmente la concepción del tiempo, del espacio, de las relaciones del hombre con la naturaleza, surgió un individualismo mucho mayor y aumentó la autonomía de la “familia nuclear”.⁹⁰

Y así, constata Harman: “Los papeles tradicionales de curandero existen todavía como alternativas de curación [...] Sin embargo, los ancianos jefes con frecuencia son incapaces de imponer efectivamente las antiguas normas de conducta social”.⁹¹

Bonfil Batalla subrayó también la vinculación estrecha entre cultura y tratamiento médico:

En la conservación y restauración de la salud, la situación de oposición puede apreciarse nítidamente: las concepciones mismas de salud y enfermedad corresponden a una manera particular de entender al hombre y a las fuerzas benéficas

⁸⁸ *Ibidem*, p. 125.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 166.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 171.

⁹¹ *Ibidem*, p. 125.

y maléficas que pueden ampararlo o perjudicarlo; el reconocimiento de la legitimidad de un especialista y la manera concreta en que se establece la relación médico/paciente; la actitud subjetiva frente a las prescripciones simbólicas y materiales que el especialista determina en cada caso para recuperar la salud; [...] son todas actitudes estrechamente ligadas a la identidad étnica, en tanto presuponen la participación en la práctica de una cultura común que da significado y legitima las maneras específicas en que es posible restablecer la salud, frente a prácticas médicas diferentes que son legítimas y significativas en otras culturas.⁹²

Esto es sin duda correcto, pero la cuestión que aquí interesa es la de saber si en aras de la conservación de una identidad cultural, se debe renunciar a la introducción de técnicas médicas que, desde luego, alteran las relaciones sociales pero contribuyen a la prolongación de la vida y a la recuperación de la salud.⁹³ Aquí entran en conflicto la identidad étnica y la supervivencia individual. Me cuesta entender que aquélla pueda tener prioridad ética sobre esta última y me parece “saludable” el desarrollo producido en Yochib: “Anteriormente se gastaba, por ejemplo, en comprar bebida para los jefes del clan o del linaje; hoy, ese dinero se utiliza para obtener tratamiento médico para la esposa o el hijo enfermo”.⁹⁴

⁹² Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, *op. cit.*, p. 90.

⁹³ Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1948, p. 77 y ss. proponía no hostilizar a los curanderos indios, sino atraerlos paulatinamente a la ciencia occidental a fin de no producir un corte brusco en su influencia psicológica y social. Hasta qué punto ello es realizable en la práctica sin pagar fuertes costos en la conservación y la recuperación de la salud es un problema que, en todo caso, no puede ser dejado de lado. Me inclino a pensar que es preferible que los brujos-curanderos pierdan (bruscamente) su influencia si la conservación de la misma impide, por ejemplo, la implantación exitosa de la medicina preventiva.

⁹⁴ Robert C. Harman, *op. cit.*, *loc. cit.*

En este sentido, no es muy convincente la afirmación de Bonfil Batalla acerca de la “superioridad ética de la civilización india”. Se trata más bien de un “etnocentrismo invertido” que intenta fundamentar la superioridad indígena en un “inventario maniqueo” de los valores de la civilización india (sobriedad, amor, honradez) y de las notas distintivas de lo occidental (egoísmo, engaño, odio).⁹⁵ Pienso que conviene abandonar la alternativa b1.2).

b2) La alternativa del afeitado es, pues, la única que resta. El problema es que en las versiones presentadas de Héctor Díaz Polanco y Rodolfo Stavenhagen, este afeitado parece ser totalmente incruento y relativamente fácil de lograr sin alterar estructuras indígenas básicas. Desgraciadamente, tal no es el caso.

Si en b1.2) recurrí al ejemplo de la medicina para demostrar la insostenibilidad de esta alternativa, quiero ahora utilizar el caso de la autonomía familiar para poner de manifiesto los costos de la discriminación inversa propuesta por Díaz Polanco y de la igualdad de oportunidades de indios y mestizos propiciada por Stavenhagen y algunos dirigentes indígenas.

Lisandro Cruz Ponce ha dedicado un interesante estudio a la cuestión de la conciliabilidad entre el derecho nacional y el de las comunidades indígenas confiriendo especial importancia a la organización familiar indígena de corte tradicional, prehispánico, a la que considera “bien organizada” y con un “alto valor moral”.⁹⁶ Curiosamente, aunque lamenta que estas formas familiares no fueran reconocidas legalmente por “los gobiernos independientes de América,”⁹⁷ reconoce que el derecho familiar consuetudinario debería ser despojado “... de las

⁹⁵ Cfr. Héctor Díaz Polanco, *Etnia, nación y política*, op. cit., p. 57.

⁹⁶ Cfr. Lisandro Cruz Ponce, “La organización familiar indígena” en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, año III, núm. 7, enero-abril, 1988, pp. 175-224, aquí p. 175.

⁹⁷ *Idem*.

costumbres anacrónicas, como la poligamia, la dote, los matrimonios de servicio, la condición de dependencia de la esposa y otras ...”.⁹⁸

Pero, si es verdad que “... se puede llegar a la conclusión de que el derecho costumbrista que primitivamente existió en nuestro continente permanece vivo en sus principios básicos en todas las comunidades indígenas de nuestro territorio”,⁹⁹ “y que entre las características persistentes de la familia indígena figuran la poligamia, el poder omnímodo del padre sobre todos los integrantes del grupo familiar¹⁰⁰ y que”, “(l)a autoridad absoluta de los padres en la elección del cónyuge crea conflictos pues al casarse las mujeres con alguien a quien no conocen se ven expuestas a recibir las golpizas que les propinan sus maridos escogidos por sus padres”,¹⁰¹ cuesta entender “el alto valor moral” de esta organización. Cruz Ponce observa con razón que, si se eliminan de la familia indígena sus costumbres anacrónicas, el derecho familiar consuetudinario indígena reuniría “... todos los elementos básicos de cualquier sistema jurídico familiar vigente en el mundo actual”.¹⁰²

Esto parece obvio, ya que si se eliminan los rasgos peculiares propios de una institución, ésta necesariamente se asemejará a las otras instituciones que cumplen funciones análogas. Supongamos que se ha llevado a cabo este proceso de eliminación de peculiaridades. Entonces, no podría, por cierto, hablarse ya de superioridad moral, pero quizás podría pensarse que poner en funcionamiento un sistema que asegure igualdad de oportunidades a los indígenas dentro del marco de la sociedad nacional permitirá mantener una

⁹⁸ *Idem*. Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, *op. cit.*, p. 309, indica que la poligamia sigue existiendo en algunos grupos indígenas mexicanos.

⁹⁹ Lisandro Cruz Ponce, “La organización familiar indígena”, *op. cit.*, p. 180.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 207 y 213.

¹⁰¹ Robert S. Ravicz, *Organización social de los mixtecos*, México, 1980, citado por Cruz Ponce en “La organización familiar indígena”, *op. cit.*, p. 191.

¹⁰² *Idem*.

cierta autonomía familiar que asegure la conservación, al menos, de algunos rasgos secundarios de la familia indígena.

Sin embargo, como lo ha expuesto convincentemente James S. Fishkin,¹⁰³ el intento de combinar los dos componentes que suelen admitirse como esenciales para la igualdad de oportunidades —meritocracia e igualdad de chances vitales— con la autonomía familiar conduce a un trilema que consiste en tener que elegir entre estos tres principios:

Mérito: Debe existir una amplia equidad procesal para la evaluación de calificaciones para las posiciones.

Igualdad de chances vitales: Las perspectivas de los niños para eventuales posiciones en la sociedad no deberían variar de manera sistemática y significativa con sus características nativas arbitrarias.

Autonomía de la familia: Las relaciones consensuales dentro de una familia dada que gobiernan el desarrollo de sus hijos no deberían ser coercitivamente interferidas, excepto para asegurar a los niños los prerequisites esenciales para la participación adulta en la sociedad.¹⁰⁴

Por “características nativas arbitrarias” entiende Fishkin características tales como raza, sexo, origen étnico y trasfondo familiar, y por “prerequisites esenciales”, el alfabetismo, los aspectos rutinarios de la ciudadanía y otros elementos de la educación secundaria cuya ausencia justificaría la intervención del Estado.¹⁰⁵

Dadas las condiciones reales de desigualdad, la puesta en marcha de cualquiera de estos dos principios, necesariamente afectará de manera negativa al tercero. Por ejemplo, si se desea aplicar

¹⁰³ James S. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity and the Family*, New Haven/Reino Unido, Yale University Press, 1983, y del mismo autor, “Liberty versus Equal Opportunity” en *Social Philosophy & Policy*, vol. 5/1, otoño de 1987, pp. 32-48.

¹⁰⁴ Fishkin, “Liberty versus equal opportunity”, *op. cit.*, p. 38 y ss.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 39, notas 12 y 13.

el primero y el tercero, se perjudicará al segundo. La autonomía de la familia permitirá a las familias más aventajadas contribuir en mayor medida al desarrollo de sus hijos y el principio de los méritos generará chances vitales desiguales. Si se quiere mantener la autonomía de la familia y asegurar la igualdad de chances vitales, habrá que sacrificar el principio de méritos y aplicar un proceso de “discriminación inversa”.

Por último, si se quiere mantener la igualdad de chances vitales y el principio del mérito, como es la autonomía de la familia la que protege el proceso por el cual las familias aventajadas influyen de un modo diferente en el desarrollo de los talentos y otras cualificaciones de los hijos, habrá que intervenir en este ámbito para asegurar la vigencia efectiva de los otros dos principios.

Esto pone de manifiesto que:

Una vez que tomamos en cuenta la familia, la igualdad de oportunidades se convierte en un principio sumamente radical cuya obtención requeriría sacrificios en la libertad que la mayoría de nosotros consideraría manifiestamente no liberales.¹⁰⁶

Dicho con otras palabras: si se quiere asegurar para los integrantes de las etnias indígenas igualdad de oportunidades y chances de vida similares a las de los integrantes de los grupos mestizos y blancos, habrá que estar dispuesto también a aceptar fuertes intervenciones estatales en la esfera de la familia indígena, cosa que, según Stavenhagen, no era aceptado por los grupos indígenas.¹⁰⁷ Si se supone que

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁷ Rodolfo Stavenhagen, al referirse a la vigencia de la legislación civil nacional mexicana en asuntos vinculados con el derecho de familia señala que “... los grupos indígenas consideran la legislación civil del país como un elemento

estas etnias confieren gran valor a la autonomía familiar (dejando ahora de lado el problema de su superioridad o no superioridad moral), no cuesta mucho inferir que la implantación del principio de igualdad de oportunidades requerirá severos sacrificios por parte de los indígenas.

Si por otro lado, se insiste en la aplicación no matizada de la discriminación inversa sobre la base de características nativas arbitrarias (la raza o la pertenencia a una determinada etnia), se corre el peligro no sólo de alterar el sistema de méritos (con los consiguientes efectos negativos en la eficiencia a nivel nacional, lo que podría ser considerado como un mal por una buena parte de la población nacional), sino también de consagrar como criterio central el de la raza, es decir, una característica nativa arbitraria, y sustituir un mal por otro. Conviene también tener en cuenta que la justificación de la discriminación inversa apelando a la acumulación de “retrasos en el ejercicio de derechos”¹⁰⁸ no es siempre un buen argumento y que es aconsejable distinguir entre la compensación por discriminaciones que tuvieron lugar en el pasado y la mejora de las actuales desventajas de desarrollo cultural o socioeconómico. Son estas últimas las que exigen, en virtud del principio de igualdad de chances vitales, la aplicación de medidas preferenciales para superar una situación en la que lo relevante no es la génesis de las mismas, sino la injusticia actual.¹⁰⁹

De lo hasta aquí dicho parecería, pues, que el dilema mexicano no tiene solución (éticamente aceptable).

extraño, incluso agresor de su identidad, y la ignoran en la reglamentación de la vida cotidiana.” Cfr. Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, op. cit., p. 309.

¹⁰⁸ Cfr. Héctor Díaz Polanco, “Etnia y nación”, op. cit., p. 148.

¹⁰⁹ Cfr. al respecto James S. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, op. cit., p. 96 y ss. y George Sher, “Ancient Wrongs and Modern Rights” en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10, núm. 1, 1981, pp. 3-17.

Pienso, sin embargo, que tal no es el caso y que conviene reexaminar la propuesta del afeite, teniendo en cuenta que ella requiere pagar un cierto precio, tanto por lo que respecta a la eficacia a corto plazo de la sociedad nacional cuanto a la conservación de la identidad étnica. Esto me lleva a considerar:

La alternativa de la homogeneización y la dinamización

En las diversas propuestas de solución que he analizado, sus autores parecen querer evitar a toda costa dos situaciones que consideran sumamente peligrosas: la homogeneización y la pérdida de la identidad cultural de las comunidades indígenas. La homogeneización debía ser rechazada porque ella sería la expresión de pretensiones hegemónicas que, sobre todo cuando es impuesta a las comunidades indígenas, equivaldría a la perpetuación de una situación colonial denominada “colonialismo interno”, para usar la expresión de Pablo González Casanova. La identidad cultural, entendida como la conciencia de pertenecer a una determinada comunidad étnica, debía ser garantizada como un bien moral, ya que de ella derivaría la identidad personal. Quienes propiciaban la solución del afeite de los cuernos del dilema pensaban que, de esta manera, se evitaba la homogeneización y la pérdida de la identidad cultural. He tratado de demostrar que la cuestión no es tan fácil como piensan quienes abogan por esta vía.

El problema de la pluralidad étnico-cultural se presenta en toda su agudeza si, además, tomamos como marco de referencia una organización política democrático-representativa como la que establece la Constitución mexicana actualmente vigente.

En efecto, es bien sabido que un cierto grado de homogeneidad social ha sido considerado siempre como una condición necesaria de toda democracia representativa. Basta recordar la literatura al respecto, desde Edmund Burke hasta Hermann Heller. Desde luego,

en la teoría política existen criterios de homogeneidad de corte elitista (como los de Edmund Burke) o racistas (como los de Carl Schmitt). También, en algunas de las propuestas que he considerado en este trabajo para la solución del problema de la pluralidad étnico-cultural parece estar presente una versión racista de la homogeneidad, como en el caso de las dos repúblicas, o elitista, como en la posición imputada a ciertas formas del indigenismo.

Pero, aun cuando se dejen de lado las versiones racistas y elitistas, y se evite toda forma de “colonialismo interno”, la exigencia de homogeneidad puede parecer problemática porque apuntaría a una nivelación de formas de vida que pondría en peligro la identidad personal, entendida como manifestación esencial de la autonomía personal. Ello entraría en conflicto justamente con uno de los argumentos más fuertes para la justificación ética de la democracia representativa, es decir, el que parte de la idea de la autonomía de la persona, de la necesidad de asegurarle las mayores posibilidades de desarrollo individual en la vida social y el menor grado de sujeción a imposiciones heterónomas. Pero, si esta identidad personal depende de la identidad étnica o cultural —como sostiene la mayoría de los autores que se ocupan del problema de las comunidades étnicas— sólo protegiendo a esta última se podría garantizar la existencia efectiva de aquélla. Vistas así las cosas, los conceptos de homogeneidad y de identidad cultural designarían estados de cosas inconciliables en sociedades pluriculturales. En este tipo de sociedades sería, pues, imposible la implantación de una democracia representativa vigente en todo el territorio nacional ya que, para la preservación de la identidad étnico-cultural de los diferentes grupos, habría que conferir derechos políticos diferenciados que impidieran a las mayorías llevar a cabo una homogeneización destructora de la identidad de las comunidades étnicas. Así lo ha sostenido, entre otros, Will Kymlicka al referirse concretamente a la situación de los aborígenes en el Canadá:

La gente merece respeto como ciudadanos y como miembros de comunidades culturales. En muchas situaciones, las dos cosas son perfectamente compatibles y pueden, de hecho, coincidir. Pero, en sociedades pluriculturales, pueden ser necesarios derechos diferenciados de ciudadanía a fin de proteger una comunidad cultural de una desintegración no deseada. Cuando tal es el caso, las exigencias de la ciudadanía y la de la membrecía cultural tiran en diferentes direcciones.¹¹⁰

La propuesta de Kymlicka conduce al establecimiento de reservas indígenas, con lo que se evitaría llevar a cabo una inclusión forzada (integración) que sería éticamente tan reprochable como la exclusión forzada (segregación). Creo, sin embargo, que esta idea de las reservas es una versión moderna de las dos repúblicas del siglo XVI y, por lo tanto, éticamente inaceptable.

Pero, si se rechaza la posibilidad de establecer derechos políticos diferenciados que, según Kymlicka, protegería a los aborígenes de las decisiones de la mayoría no-aborigen,¹¹¹ es decir, si se insiste en la homogeneidad, ¿cómo es posible conciliarla con el respeto de la identidad personal? Obviamente, la respuesta a esta pregunta depende de qué se entienda por homogeneidad y qué relación se establezca entre identidad personal y pertenencia a una determinada comunidad social.

Por lo pronto, es claro que la comunidad social a la que se hace referencia en un caso concreto puede ser más o menos amplia y diferenciada de las otras comunidades con las que está en contacto. En efecto, puede tratarse de una comunidad familiar, urbana, regional o nacional. Sus rasgos distintivos pueden ser más o menos notorios (diferencias económicas, religiosas, étnicas, por ejemplo)

¹¹⁰ Cfr. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Reino Unido, Clarendon Press, 1989, p. 151 y ss.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 151.

pero, ello no modifica el planteamiento del problema si de lo que se trata es de precisar la relación entre identidad y comunidad. Si se acepta este punto de vista, puede concluirse que la existencia de una pluralidad étnico-cultural es sólo una versión aumentada del problema que se presenta también en sociedades monoculturales cuando se toma como marco de referencia de la identidad personal la pertenencia a una determinada familia o región. El trilema de Fishkin vale no sólo para sociedades multiétnicas, sino también para todos los casos en los que las comunidades familiares presentan diferencias estructurales que condicionan diferentes chances de vida o traban la igualdad de oportunidades. En este sentido, puede decirse que las sociedades pluriétnicas presentan como en un vidrio de aumento problemas que se dan también en otras sociedades cuando se analiza la cuestión de qué es lo que sustenta la identidad personal.

Parece, pues, aconsejable detenerse a precisar, por una parte, un concepto de homogeneidad que resulte compatible con las diferencias individuales o grupales que se dan en toda sociedad, pero que sea lo suficientemente fuerte como para satisfacer las exigencias de una democracia representativa con igualdad de derechos políticos para todos los ciudadanos y, por otra, analizar más de cerca las relaciones entre identidad individual, autonomía personal y membresía de una determinada comunidad étnico-cultural.

Respecto al concepto de homogeneidad, mi propuesta de sociedad homogénea es la siguiente: “Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus bienes básicos”.

La homogeneidad así entendida exige, por cierto, una nivelación de todos los miembros de la sociedad, pero esta nivelación tiene una connotación manifiestamente positiva, ya que asegura un umbral mínimo de igualdad general, sin distinciones de raza, sexo o religión, y protege la autonomía individual puesto que impide que

el principio de la mayoría se convierta en dominación de la mayoría, para usar la terminología propuesta por Hans Kelsen.¹¹² En efecto, los derechos directamente vinculados con la satisfacción de los bienes básicos constituyen un “coto vedado” a la negociación y a las decisiones mayoritarias. Toda decisión que intente reducir los límites del “coto vedado” a la negociación parlamentaria es *prima facie* ilegítima. Bienes básicos son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral. Por ello, cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su satisfacción y que, en caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas medidas paternalistas. En efecto, la no aceptación de la garantía de los propios bienes básicos es una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales. El caso presentado del paraje de Yochib y la introducción de técnicas médicas modernas es un ejemplo al respecto, ya que no puede dudarse que la conservación de la salud es un bien básico. Si los aborígenes de Yochib hubiesen rechazado la asistencia médica moderna, el gobierno nacional hubiera tenido buenas razones para actuar dentro del marco de un paternalismo éticamente justificado.

Desde luego, después de la introducción de las técnicas médicas occidentales, los miembros de la comunidad de Yochib adoptaron formas de vida similares a las del resto de la sociedad nacional y, en este sentido, ganó en homogeneidad pero, al mismo tiempo, la integridad cultural de su comunidad étnica quedó alterada y “antiguas normas de conducta social” fueron abandonadas a raíz del surgimiento de un mayor individualismo, tal como nos informa Robert C. Harman. En este sentido, podría afirmarse que quienes

¹¹² Cfr. Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1929, pp. 53-55.

impusieron las nuevas técnicas médicas lesionaron derechos e intereses comunitarios en aras de un avance hacia una supuestamente valiosa civilización universal. Esta lesión sería grave porque, en última instancia, se afectaría también la identidad individual.

El llamado “renacimiento étnico”¹¹³ ha insistido en la prioridad de los derechos culturales de las minorías y en el error liberal que consiste en tratar a la gente con prescindencia de su vinculación esencial con determinados grupos étnicos, es decir, tan sólo como personas portadoras de derechos y desvinculadas de sus tradiciones. Una buena parte de la discusión ético-política contemporánea se centra, por ello, en la viabilidad de la concepción liberal del Estado aduciendo que: “El liberalismo, con su testaruda insistencia en concebir a la sociedad en términos individualistas,... es incapaz de dar cuenta del fenómeno de la lealtad grupal y de la reafirmación cultural”.¹¹⁴

o, en la formulación radical de John Gray:

(E)n el contexto intelectual y político de la última década de nuestro siglo, no puede seguirse manteniendo —ni siquiera como ficciones útiles— los mitos de la modernidad liberal: los mitos del progreso global, de los derechos fundamentales y de un movimiento secular hacia una civilización universal.¹¹⁵

A nivel ético-filosófico, la ofensiva en contra de una supuesta prescindencia de los datos empíricos-comunitarios apunta principalmente al concepto de autonomía tal como fuera formulado por Kant y reactualizado, sobre todo, por John Rawls en su ya clásico libro *Una teoría de la justicia*. Las diversas corrientes del posmodernismo y del comunitarismo pueden ser entendidas como una confrontación con

¹¹³ Cfr. Chandran Kukathas, “Are there any cultural rights?”, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ Citado por Chandran Kukathas en “Are there any cultural rights?”, p. 107, nota 77.

el concepto de autonomía kantiano al que se le reprocha, sobre todo, su carácter abstracto, ajeno a los condicionamientos de la realidad. No tiene sentido, se aduce, hablar de la autonomía de seres noumenales, indiscernibles por carecer justamente de identidad individual, empírica, como los que Kant propone como sujetos morales.¹¹⁶ Si se quiere dar cuenta del problema concreto de la autonomía personal de seres reales, no idénticos, hay que poner el acento en el marco social en el que se desenvuelve la vida de cada individuo.

Esta actitud antikantiana explica la revalorización, principalmente en el mundo anglosajón, del pensamiento hegeliano iniciado por Charles Taylor¹¹⁷ con su insistencia en que la plena realización de la libertad individual requiere una sociedad cuyos valores y prácticas constituyen “horizontes dotados de autoridad” que “fijan nuestros fines”: sólo como miembros de una sociedad podemos lograr nuestra existencia moral completa.¹¹⁸ O, en una formulación más reciente:

Deseo defender la tesis fuerte según la cual actuar sin marcos de referencia es algo totalmente imposible para nosotros. [...] La tesis es que vivir dentro de estos horizontes fuertemente cualificados es constitutivo del carácter de actor humano, que salir fuera de estos límites equivale a salir de lo que reconoceríamos como personalidad humana, integral, es decir, no dañada.

¹¹⁶ Para decirlo con palabras de Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, p. 205 y ss.): “Sin embargo, la particularidad (de las formas comunitarias, EGV) no puede ser nunca dejada atrás o aniquilada. La idea de escapar de ella a un reino de máximas enteramente universales que pertenecen a la persona en tanto tal, sea en la forma kantiana del siglo de la Ilustración o en la presentación de algunos modernos filósofos morales actuales, es una ilusión y una ilusión con lamentables consecuencias”.

¹¹⁷ Cfr. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, EUA, Harvard University Press, 1979 y del mismo autor, *Sources of the Self – The Making of Modern Identity*, EUA, Harvard University Press, 1989.

¹¹⁸ Cfr. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, *op. cit.*, pp. 157-159.

Saber quien soy es una forma de conocer dónde estoy. Mi identidad es definida por las obligaciones e identificaciones que proporciona el marco u horizonte dentro del cual puedo tratar de determinar, de caso en caso, qué es bueno, o valioso, o qué debe hacerse o que debo aprobar o rechazar.

(Cuando la gente dice que pertenece a una determinada religión o nación), (l)o que está diciendo no es que se siente fuertemente unida a esta visión o trasfondo espiritual; más bien es éste el que proporciona el marco dentro del cual puede precisar dónde está situada en cuestiones acerca de lo que es bueno, apreciable, admirable o valioso.

[...]

Esto pone de manifiesto que hay un nexo esencial entre identidad y una especie de orientación. Saber quién se es es estar orientado en un espacio moral ...¹¹⁹

Rodolfo Stavenhagen también insiste en la vinculación entre marco cultural e identidad personal: “Un pueblo despojado de su cultura es un pueblo mutilado y aunque se ‘asimile’ en lo formal a los moldes dominantes pierde en este proceso su propia identidad y conciencia”:¹²⁰

La objeción de Taylor en contra de los liberales de cuño kantiano es que ellos creen que es posible separar el sí mismo de los fines o que aquél tiene prioridad sobre estos últimos. No muy diferente es la posición de Michael Sandel, importante representante del comunitarismo, cuando argumenta que el sí mismo no es anterior sino que está constituido por los fines. Y estos fines no los elegimos sino que los descubrimos por estar inmersos en algún contexto social compartido:

¹¹⁹ Cfr. Charles Taylor, *Sources of the Self – The Making of Modern Identity*, p. 27 y ss.

¹²⁰ Rodolfo Stavenhagen, *Problemas étnicos y campesinos*, op. cit., p. 46.

(D)ecir que los miembros de una sociedad están ligados por un sentido de comunidad no es simplemente decir que un gran número de ellos profesan sentimientos comunitarios y persiguen fines comunitarios, sino más bien que ellos conciben su identidad [...] como definida en cierta medida por la comunidad de la cual son parte. Para ellos, la comunidad describe no sólo lo que ellos tienen como conciudadanos sino también lo que son, no una relación que ellos eligen [...] sino un lazo que ellos descubren, no meramente un atributo sino un constituyente de su identidad.¹²¹

Alasdair MacIntyre es otro de los representantes de la reacción contra Kant dentro de la corriente del comunitarismo. La persona sería en sus acciones y en su práctica “un animal narrador de historias”: “(p)uedo dar respuesta a la pregunta ‘¿qué tengo que hacer?’ sólo si puedo dar respuesta a la pregunta previa ‘¿de qué historia o historias encuentro que formo parte?’”¹²²

(H)eredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación, una variedad de deudas, legados, expectativas y obligaciones legítimas. Ello constituye lo dado de mi vida, mi punto de partida moral. Esto es en parte lo que confiere a mi vida su propia particularidad moral. Este pensamiento probablemente parecerá extraño y hasta sorprendente desde el punto de vista del moderno individualismo. Desde el punto de vista del individualismo, yo soy lo que yo mismo elijo ser. [...] el joven alemán que cree que haber nacido después de 1945 significa que lo que los nazis hicieron

¹²¹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Reino Unido, Cambridge University Press, 1982, p. 150.

¹²² Cfr. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 201.

a los judíos no tiene relevancia moral para su relación con los judíos contemporáneos, exhibe la misma actitud de acuerdo con la cual el sí mismo es separable de sus roles y status históricos. [...] El contraste con la visión narrativa del sí mismo es claro. Pues la historia de mi vida está siempre inmersa en la historia de esas comunidades de las que derivó mi identidad. He nacido con un pasado; y tratar de separarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones actuales. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden.¹²³

La posición comunitarista resulta difícil de aceptar, sobre todo respecto al carácter vinculante del marco de referencia social, que confiere una prioridad ética a la comunidad sobre el individuo, ya que es ella la que define la identidad individual (Sandel) o fija “horizontes dotados de autoridad” (Taylor) y sólo puedo saber qué debo hacer si conozco de qué historia formo parte (MacIntyre). Llevada hasta sus últimas consecuencias, esto significaría tener que adoptar siempre una actitud de resignado conservadurismo frente a los marcos comunitarios en los que nos ha tocado nacer, cosa que no parece estar dispuesto a admitir MacIntyre cuando dice que uno no tiene por qué respetar las “limitaciones morales” de la comunidad.¹²⁴

Justamente, la posición liberal kantiana insiste en la posibilidad de someter a examen crítico las pautas impuestas por la comunidad en la que uno actúa sin que ello signifique la pérdida del sí mismo. A tal fin, ofrece como pauta un concepto normativo de la autonomía personal que está libre de precisiones empíricas a fin de que su voluntad legisladora pueda tener vigencia universal.¹²⁵

¹²³ *Ibidem*, p. 205.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ Cfr. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *op. cit.*, p. 65 y ss.

Es esta vigencia universal de la ley moral la que también pone en duda la posición comunitarista. Es obvio que quien concede prioridad moral a la comunidad tiene que sostener, por razones de coherencia, la relatividad espacial y temporal de los juicios morales y aceptar la *Sittlichkeit* hegeliana como instancia última de aquéllos. Michael Walzer puede, por ello, afirmar:

Todos nosotros somos creaturas productoras de cultura; hacemos y habitamos mundos dotados de sentido. Pero, como no hay forma de establecer una jerarquía entre estos mundos y de ordenarlos con respecto a su comprensión de los bienes sociales, hacemos justicia a las mujeres y hombres reales si respetamos sus creaciones particulares. [...] La justicia está enraizada en distintas comprensiones de lugares, honores, trabajos, cosas de todo tipo, que constituyen una forma compartida de vida. Arrasar estas comprensiones es (siempre) actuar injustamente.¹²⁶

Pero, si esto es así, no se entiende qué fundamento moral puede aducir un individuo que, siguiendo la posibilidad contemplada por MacIntyre, pretenda superar las “limitaciones morales” de su propia comunidad. Sobre todo, resulta difícil aceptar desde el punto de vista ético la imposibilidad de establecer jerarquías entre formas de vida respecto a su calidad moral.¹²⁷ Me cuesta entender que quien esté

¹²⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice – A Defense of Pluralism and Equality*, EUA, Basic Books, 1983, p. 314.

¹²⁷ La cuestión acerca de la comparabilidad ética de las culturas tiene una larga historia. Tzvetan Todorov la ha ilustrado brillantemente recordando las posiciones de Montaigne, Montesquieu y Condorcet (cf. Tzvetan Todorov, “El cruzamiento entre culturas” en Todorov Tzvetan *et al.*, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, España, 1988, pp. 9-31). David Gauthier ofrece (en *Morals by Agreement*, Reino Unido, Clarendon Press, 1986, p. 288 y ss.) buenos criterios para juzgar acerca de la jerarquía ética de diferentes culturas.

dispuesto a “arrasar” comprensiones comunitarias según las cuales el color de la piel es el dato primario para la distribución de bienes y cargas, o las mujeres deben estar dispuestas a aceptar las “golpizas que les propinan sus maridos” actúa por ello “injustamente”.

Una versión más débil de la importancia del marco comunitario para la identidad personal es la de Will Kymlicka, quien considera que la comunidad es un “contexto de elección” y, por lo tanto, un bien primario también para autores liberales como John Rawls o Ronald Dworkin.

Entender las diferentes culturas como “contexto de elección” es importante, según Kymlicka, porque “ el espectro de opciones está determinado por nuestra herencia cultural”.¹²⁸ Por ello:

(l)os liberales deberían interesarse por el destino de las estructuras culturales, no porque ellas tengan algún status moral por sí mismas, sino porque sólo teniendo una estructura cultural rica y segura la gente puede tener conciencia en una forma vívida de las opciones de que dispone y examinar inteligentemente su valor.

[...]

(La) membrecía cultural sigue siendo un bien primario, cuya consideración es una parte importante de la preocupación igual por los individuos.¹²⁹

Pero, el valor de un “contexto de elección”, al igual que el de una forma de vida de una determinada comunidad, depende de la medida en que tome en cuenta el respeto a la autonomía de la persona, entendida en el sentido normativo kantiano a partir de la cual puede cada cual desarrollar una identidad moralmente valiosa y en este sentido digna de respeto y no “arrasable”. Si los contextos de elección

¹²⁸ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, op. cit., p. 72.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 165 y ss.

fueran bienes primarios, como sostiene Kymlicka, merecerían ya por el simple hecho de serlo, el mismo respeto que el bien primario de la libertad individual, algo que resulta difícil de aceptar cuando aquél contradice esta última e impone, por ejemplo, la esclavitud.

El “contexto de elección” que proporcionan las comunidades indígenas en México y en América Latina está caracterizado por dos notas esenciales:

1) No son contextos aislados, sino que están inmersos en una realidad nacional más amplia. Para ellos vale plenamente la observación de Thomas McCarthy:

Las unidades culturales totalmente aisladas y completamente extrañas que la antropología clásica confiaba salvar tiene poco que ver con las realidades de interdependencia y cambio en las sociedades no-occidentales o con las culturas crecientemente híbridas, sincretistas y asincrónicas que las caracterizan.¹³⁰

También José del Val ha expresado fundadas dudas acerca de la conciencia de identidad de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional mexicano “sin conciencia de identidad compartida”:

Las formas de identidad resultantes de la voluntad del Estado por generar agrupaciones específicas, en este caso etnias, a través de los consejos supremos, se prestarán a la investigación como formas de identidad cuando se hayan concretado, es decir, cuando hayan generado pertenencia o identidad. Hoy son principalmente el deseo de algunos líderes, la voluntad del Estado y las discusiones de los antropólogos, lo que les da existencia.¹³¹

¹³⁰ Cfr. Thomas McCarthy, “Doing the Right Thing in Crosscultural Representation”, *Ethics*, vol. 102, núm. 3, abril, 1992, pp. 635-649.

¹³¹ Cfr. José del Val, “Identidad, etnia y nación”, *op. cit.*, p. 30.

II) Estas comunidades indígenas no sólo no están aisladas, sino que padecen el impacto de la influencia de otras más desarrolladas económica y socialmente. Son éstas las que crean “externalidades ambientales”, para usar una expresión de Chandran Kukathas, que someten a los indígenas a una situación de notoria vulnerabilidad.

Como consecuencia de estas dos características, las comunidades indígenas constituyen realidades híbridas, a medio camino entre el abandono de formas de vida tradicionales y la aceptación de productos secundarios de la civilización “moderna”. Quien haya visitado San Juan Chamula (Chiapas) y observado las ceremonias religiosas de los Tzotziles, en las que alternan las libaciones de bebidas locales con tragos de Coca-Cola, habrá tenido una vivencia directa de la alteración que puede sufrir la forma de vida de una comunidad indígena. Pero, lo relevante es que, una vez producida la alteración, no es posible dar marcha atrás y hacer como si nada hubiera ocurrido.

Es este carácter híbridamente deficitario del “contexto de elección” que proporcionan estas etnias el que expone a sus miembros a una situación signada por el engaño y la coacción por parte de quienes integran la comunidad blanco-mestiza.

Si el precio que hay que pagar para el mantenimiento de una identidad personal acorde con el “contexto de elección” es el del sometimiento y la miseria, no cuesta mucho inferir que hay algo que no anda bien en este contexto.

La historia ofrece numerosos ejemplos de cambios de “contextos de elección” que han mejorado la situación individual de los integrantes de comunidades, sean éstas étnicas o no. La crónica de la emancipación humana puede muy bien ser entendida como un cambio de “contextos de elección” y la preocupación por una mayor vigencia de los derechos fundamentales, por una mayor homogeneidad en el sentido que he propuesto, no significa alimentar un mero mito, como cree John Gray.

Por supuesto que la renuncia a un “contexto de elección” tradicional puede traer consigo un costo de desorientación inicial. Bonfil Batalla se ha referido a la “incertidumbre” que crea el paso de la “barrera étnica”¹³² y Will Kymlicka sostiene que:

respetar la propia membrecía cultural de la gente y facilitar su transición a otra cultura no son opciones igualmente legítimas. La afrenta que los grupos minoritarios sienten está basada en la percepción de un daño real,¹³³

pero de la evaluación de los daños posibles —en contra de lo que afirma Kymlicka— resulta un saldo positivo cuando la sustitución de un “contexto de elección” por otro redundaría en una menor vulnerabilidad.

Si se aceptan las consideraciones aquí expuestas, puede también admitirse que la solución posible del problema ético-político que plantea la existencia de una sociedad pluriétnica como la mexicana requiere fundamentalmente la puesta en práctica de dos medidas recíprocamente complementarias:

- a) El aseguramiento de la homogeneidad social y política en todo el territorio nacional. Esta es una tarea que incumbe primordialmente al Estado. Se puede hablar aquí de un “deber de homogeneización”.

Dentro del marco de una democracia representativa liberal, la homogeneización entendida en el sentido que propongo no significa arrasar con la autonomía personal, sino por el contrario, garantizarle posibilidades de expresión en un ambiente en donde está básicamente prohibida la violación de los derechos fundamentales

¹³² Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, *op. cit.*, p. 93.

¹³³ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, p. 176.

de toda persona, cualquiera que sea el grupo étnico al que pertenezca.

- b) La disposición a cambiar “contextos de elección” por parte de los dirigentes e integrantes de las comunidades étnicas, cuando ello sea necesario para poder hacer frente con éxito a las “externalidades ambientales” que establecen relaciones asimétricas de sometimiento. Aquí cabe hablar de un “deber de dinamización”.

Ambos deberes implican costos. Por ello, esta versión del “afeite de los cuernos” del dilema no es tan “incruenta” como la sugerida por Rodolfo Stavenhagen o por Héctor Díaz Polanco.

El deber de homogeneización requiere la realización de prestaciones por parte del Estado (basta pensar en la asistencia educativa o médica) que significan necesariamente una redistribución de bienes y cargas, con la consiguiente afectación de los intereses de los grupos hasta ahora privilegiados.

El deber de dinamización exige el abandono definitivo de formas de vida incompatibles con la plena vigencia de los derechos fundamentales que supone la homogeneización. Lo que es imposible es querer transitar impunemente la vía de una supuesta recuperación de una identidad histórica pasada e incorporar simultáneamente la ciencia y la tecnología modernas en tanto “conquistas de la humanidad”.¹³⁴

No aceptar esta versión del “afeite de los cuernos” significaría, por una parte, mantener un sistema democrático-representativo existente sólo en la letra constitucional, que negaría a inmensos grupos de la población el respeto que merecen como seres humanos. Una sociedad tal puede ser calificada de indecente. Por otra, una comunidad étnica que se resista a practicar el deber de dinamización

¹³⁴ Cfr. la Declaración de Temoaya.

adopta una actitud que promueve la coacción y el engaño. Una comunidad tal puede ser calificada de suicida. Y no es necesario abundar en razonamientos para inferir que ni una sociedad indecente ni una comunidad suicida son susceptibles de justificación ética.

Este largo recordatorio de la discusión y análisis de los problemas vinculados con el multiculturalismo puede servir como telón de fondo para entender mejor la posición adoptada por la sentencia SUP-JDC-0011-2007, que sirve como caso práctico para este análisis. Pienso que cabe poner de manifiesto los siguientes puntos:

I) La sentencia aspira a establecer una situación de homogeneidad social y jurídica muy similar a la que propone mi definición de sociedad homogénea. La cuestión se centra en la necesidad de otorgar a los miembros de comunidades indígenas la posibilidad de hacer valer sus derechos. De lo que se trata es de superar una situación de discriminante marginalización que en algunas regiones de la nación mexicana presenta las mismas características descritas ya hace decenios, entre otros, por Gessner. Lo que importa es asegurar a los miembros de las comunidades indígenas “el acceso efectivo a la justicia, derecho fundamental que consiste en la posibilidad de ser parte dentro de un proceso y a promover la actividad jurisdiccional”.¹³⁵

II) Me he referido más arriba al deber que tiene el Estado de promover una sociedad homogénea. En la sentencia se dice:

El Estado debe garantizar el acceso pleno de los pueblos a la jurisdicción del Estado mexicano, con conocimiento y respeto a las especificidades culturales y a sus sistemas normativos internos, garantizando el pleno respeto a los derechos humanos.

¹³⁵ A partir de aquí, todas las citas textuales fueron extraídas de la sentencia SUP-JDC-0011-2007, salvo donde se señale lo contrario.

III) Este deber estatal cumple una función compensatoria de la precaria situación social de algunas comunidades:

Como un reconocimiento a la situación de marginación y exclusión en que se encuentran los pueblos indígenas y sus miembros, se estableció el imperativo de que en la ley se garantizara el efectivo acceso a la jurisdicción para la defensa de sus derechos.

Lo que se desea establecer es, pues

el establecimiento de dos regímenes tuitivos diferenciados, que conlleva para el caso de los indígenas y sus colectividades, de una esfera de protección reforzada o mayor respeto del resto de la población, en razón de sus particulares circunstancias históricas, sociales y culturales...

IV) Podría afirmarse que en la sentencia está presente una actitud “garantista” que impone la obligación legislativa de sancionar las medidas adecuadas para la efectiva vigencia del derecho a una tutela institucional. Así, por ejemplo, se dice que

se deposita en el Poder Legislativo el deber de establecer las reglas y procedimientos específicos para garantizar los derechos de los pueblos indígenas, a través de la ley, es decir, se plantea la necesidad de una configuración legal para que se desarrolle la instrumentación de estas prerrogativas y su ejercicio.

V) Lo que importa es crear un correlato legal de un derecho básico de todo mexicano de ser parte en un proceso judicial ante jueces imparciales. Ésta es la mejor garantía de la vigencia del orden jurisdiccional y del respeto a la dignidad personal. Por ello

se trata de un derecho fundamental directamente exigible. Es un derecho público subjetivo que toda persona tiene, dentro de los plazos y términos que fijen las leyes, para acceder de manera expedita a tribunales independientes e imparciales, a plantear una pretensión o defenderse de ella.

VI) El multiculturalismo que la sentencia acepta consiste en el respeto de las costumbres y hábitos de las diferentes etnias siempre y cuando ellos no violen preceptos constitucionales:

En todos los juicios y procedimientos en los cuales sean parte los pueblos o comunidades indígenas, individual o colectivamente, se deben tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, siempre y cuando se respeten los preceptos constitucionales.

(...) el poder público —en cualquiera de sus manifestaciones: Ejecutivo, Legislativo o Judicial— no puede supeditar el acceso a los tribunales a condición alguna pues [...] ésta constituiría un obstáculo entre los gobernados y los tribunales [...] Sin embargo, no todos los requisitos para el acceso al proceso pueden considerarse inconstitucionales, como ocurre con aquellos que, respetando el contenido de ese derecho fundamental, está enderezados a preservar otros derechos, bienes o intereses constitucionalmente protegidos y guardan la adecuada proporcionalidad con la finalidad perseguida... (17)

VII) Algunos pasajes de la sentencia recuerdan el Pacto internacional sobre derechos civiles y políticos, aprobado el 19 de diciembre de 1966 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, cuyo artículo 27 reza:

En los Estados en los que existen minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan

a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.

El Convenio 169 de la OIT de 1989 exigió que en las respectivas legislaciones nacionales se tomaran en consideración las costumbres o el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. Este convenio fue ratificado por México y puede ser considerado como el primer instrumento jurídico internacional sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas.

La sentencia que se viene citando recuerda también la importancia de las lenguas indígenas “como parte del patrimonio cultural de la nación”. Por ello, hay que asegurar:

- 1) La protección y promoción del desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas *a través de la ley.*

y

- 3) Tomar en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los juicios y procedimientos agrarios en los cuales forman parte en los términos *en los que estableciera la ley.*

Se reconoce el “carácter pluricultural que distingue a la Nación mexicana y el derecho a la asistencia de intérpretes y defensores que tengan conocimiento de la lengua y cultura de los indígenas.

VIII) La concesión de estos derechos no significa en modo alguno la aceptación de un sistema jurídico alternativo. Esta cuestión me lleva al tercero de los conceptos que deseaba precisar y que juega un papel importante en esta sentencia: el concepto de la diversidad jurídica.

DIVERSIDAD JURÍDICA

Una de las cuestiones reiteradamente discutidas en México es la de la aceptación de un sistema legal alternativo. Se trata del establecimiento de lo que algunos autores han llamado “pluralismo jurídico”, al que definen como “la coexistencia de dos o más sistemas normativos que pretenden validez en el mismo territorio”.¹³⁶

El derecho indígena es presentado como un “derecho alternativo”, cuya definición es la siguiente:

Diremos que estamos frente a un *derecho alternativo* respecto del dominante, cuando pueda decirse que algunas normas de uno de los sistemas modalizan deónticamente de manera diferente las mismas conductas. [...] hay derecho alternativo cuando las normas de un sistema declaran obligatorias conductas que el otro declara prohibidas o facultativas.

Y se agrega: “¿Es el derecho indígena un derecho alternativo? En la mayor parte de los casos sí”.¹³⁷

Para los defensores del derecho alternativo no constituye ningún problema el hecho de que algunas comunidades indígenas tengan un sistema jurídico especial:

¿Qué le importa a nadie si en alguna comunidad existen formas de matrimonio por grupos, o de matriarcado, o de poligamia? ¿Qué le pone o le quita a los ciudadanos del Estado mexicano que en alguna comunidad un hombre tenga varias esposas [...]? Incluso se trata de sitios apartados,

¹³⁶ Cfr. Oscar Correas, “Teoría general del derecho y derecho indígena”, *Crítica jurídica*, México, núm. 14, 1994, pp. 15-31, p. 26.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 27.

sin ninguna publicidad, donde lo que sucede ni siquiera es conocido de manera que pueda producir daño ‘moral’ por el ‘mal’ ejemplo.¹³⁸

Cuando este derecho alternativo no es entendido como una concesión de autonomías regionales, tal como es el caso de España, por ejemplo, sino en la versión fuerte de una “modalización deóntica” que contradice el sistema jurídico nacional permitiendo acciones u omisiones que éste prohíbe, la aceptación de un derecho alternativo evita quizás el peligro de la igualación, pero a costa de establecer una especie de patología jurídica sólo superable mediante la secesión o el aislamiento total de la región donde regiría el “derecho alternativo”. Pero, en este caso, ya no podría hablarse de “derecho alternativo”, sino de sistemas jurídicos independientes.

Pero no se trata tan sólo de un problema de patología jurídica, sino que también puede plantear problemas morales. Así lo ha entendido esta sentencia al fijar límites a la aplicación de sistemas normativos indígenas. Vale la pena recordarlo:

En todos los juicios y procedimientos que involucren individual o colectivamente a indígenas, se tomarán en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución.

La incorporación constitucional de derechos a estos sujetos no equivale a pretender crear un ámbito jurídico propio y exclusivo de la realidad indígena, desvinculado del ordenamiento jurídico general, ni perpetuar o reinstaurar viejas desigualdades propias de los colonialismos.

Sin embargo, podría seguirse insistiendo en la conveniencia de un derecho alternativo con vigencia territorial en países

¹³⁸ *Idem.*

caracterizados por una gran diversidad cultural o étnica como México, ya que “[d]el respeto a la diversidad, depende la preservación y enriquecimiento de las culturas jurídicas de México y la humanidad”.¹³⁹

La aceptabilidad de esta propuesta depende del alcance de la expresión “derecho alternativo”. Si por ella se entiende la consideración de “prácticas y costumbres jurídicas” en el sentido de la normativa del artículo 4 de la Constitución mexicana, es decir, “en los términos que establezca la ley”, no habría mucho que objetar. Las dificultades surgen cuando se trata de aceptar costumbres que violan las pautas de los derechos humanos. Si algo es moralmente reprochable lo sigue siendo aun cuando se realice “en sitios apartados, sin ninguna publicidad”.

El problema del “derecho alternativo” en su versión fuerte está vinculado con la necesidad de justificación de los ordenamientos jurídicos. Esta justificación es siempre de índole moral y ella no puede limitarse a la consideración del punto de vista cultural. Ello vale para todo tipo de ordenamiento jurídico. Pudiera suceder, por ejemplo, que fuera el ordenamiento jurídico estatal el que impusiese prácticas moralmente repugnantes y que un grupo minoritario se opusiese a ellas. En este caso, el “derecho alternativo” sería el moralmente valioso y también sería deseable su imposición a nivel nacional. Pero no hay nada que autorice a suponer que tal es siempre el caso. El “derecho alternativo” no tiene, por sí mismo, ningún valor moral indiscutible, sino que todo depende de la calidad de los principios y reglas que lo componen. Cuando el “derecho alternativo” impone deberes o establece prohibiciones que violan principios morales, su aceptación es moralmente imposible.

¹³⁹ Véase Thaayrohyady Ndongu S. Bermúdez de la Cruz, “La autonomía de los pueblos indios y la legislación del Estado” en Alberto Saladino García (coord.), *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995, pp. 83-106, p. 96.

Conviene no incurrir en el falso dilema según el cual o se admite la autonomía jurídica total de las unidades culturales o se las condena a la opresión por parte del régimen jurídico nacional. El dilema es falso, ya que existen formas de protección de las comunidades culturales que pueden ser sumamente eficaces justamente porque no admiten una autonomía jurídica total, sino que garantizan, desde el orden nacional, medidas de protección y de discriminación positiva que permiten superar con éxito la situación de desventaja en la que suelen encontrarse los miembros de algunas comunidades étnicas dentro de los límites de un Estado nacional.

Así lo entiende la sentencia JDC-0011-2007, cuando garantiza el derecho de los miembros de comunidades indígenas a contar con la asistencia de intérpretes y defensores que tengan conocimiento de las lenguas de aquéllos.

No cuesta mucho aceptar que todas estas disposiciones apuntan al establecimiento de una situación de igualdad ciudadana al que “una sociedad mínimamente justa no puede renunciar”.

Para concluir con este capítulo de consideraciones conceptuales pienso que habría que dedicar alguna reflexión al problema de la igualdad jurídica.

IGUALDAD JURÍDICA

Uno de los temas más manidos en la literatura jurídica, moral y política es, sin duda, el de la igualdad. Pero no sólo es manido, sino peligroso. Existe el riesgo de caer, por una parte, en postulados supuestamente triviales y, por otra, en exigencias absurdas. Un ejemplo del primer caso parece ser la afirmación de que todas las personas son iguales por el sólo hecho de ser tales; una ilustración del segundo es sostener que todas las personas deben ser tratadas siempre y en todas las circunstancias de la misma manera.

En lo que sigue, procuraré evitar estos dos peligros, es decir, el de la trivialidad y el del disparate. Para ello, tal vez sea conveniente partir de lo trivial (o en apariencia trivial) e irse alejando con cuidado de aquello que aceptamos como evidente, procurando introducir precisiones y evitando los escollos de lo absurdo. Lo haré desde una perspectiva en la que predomine lo jurídico-moral, es decir, poniendo el acento sobre las normas dotadas de autoridad fáctica que rigen, o deberían regir, en una sociedad que procure dar un contenido moral al concepto de igualdad, tal como lo propone el texto constitucional mexicano. Importa precisar cuánta igualdad requiere el concepto de un sistema democrático representativo y cuáles desigualdades lo contradicen.

Por lo pronto, cabe recordar algunos lugares comunes. Primero, los enunciados de igualdad pueden ser descriptivos o prescriptivos. Y, si bien es cierto que no es posible pasar sin más del ámbito del ser al del deber ser, también lo es que los enunciados prescriptivos de igualdad aspiran a imponer un estado de cosas que tome en cuenta datos de la realidad considerados como relevantes para establecer una relación de igualdad. Todo enunciado de igualdad presupone, pues, una selección previa de notas distintivas de los objetos a los que se les atribuye la propiedad de ser iguales; es, en este sentido, el resultado de una percepción selectiva y, por lo tanto, excluyente. Segundo, la relación de igualdad, sea ésta descriptiva o prescriptiva, presupone a) una cierta pluralidad de objetos supuestamente similares y, a la vez, diferentes en uno o más aspectos empíricamente perceptibles y b) la existencia de una pauta de comparación, que es la que nos permite seleccionar las características que consideramos relevantes para concluir que dos o más objetos son iguales y que, por lo tanto, *deberían* ser tratados con igualdad. En otras palabras, el concepto de igualdad no es un concepto independiente o autosuficiente. Tercero, los enunciados prescriptivos de igualdad hablan sobre derechos y deberes cuyo reconocimiento o imposición parece estar por necesidad vinculado

con cuestiones valorativas, es decir, muy controvertidas. Es la pauta de comparación lo que justo suele ser objeto de discusión; por ello, todo enunciado prescriptivo de igualdad es algo “complejo, extraño, intrincado, ambiguo, resbaladizo, misterioso, evasivo”.¹⁴⁰ El concepto de igualdad es, pues, un concepto controvertido. Más aún: suele sostenerse que es un concepto vacío, apto sólo para ser invocado de forma retórica y lograr así consensos aparentes y erróneos.

Vistas las cosas de esta manera, los enunciados prescriptivos de igualdad presentan tres aspectos que merecen tenerse en cuenta: 1) el de la relación entre sus elementos descriptivos y prescriptivos, 2) el de la pauta adecuada de comparación y 3) el de la relatividad valorativa de esta misma pauta. Dado que me referiré a sociedades democráticas, aceptaré como base axiológica los valores que ellas presuponen. Esto me exime, según creo, de abundar en el tercero de los aspectos mencionados.

Para el tratamiento de estas tres cuestiones conviene partir de enunciados triviales. La trivialidad no debe ser confundida con la vacuidad. Lo trivial tiene la ventaja de su patente plausibilidad; encierra, pues, un núcleo de verdad que puede servirnos como punto de apoyo para orientarnos en la realidad empírica. Por el contrario, la vacuidad, cuya manifestación más notoria es la tautología, no nos sirve en absoluto —no obstante conocidas aseveraciones de Niklas Luhmann—¹⁴¹ para acercarnos al mundo real.

Partamos de una trivial afirmación de Herbert Hart:

No podríamos sustraer el deseo general de vivir sin alterar conceptos tales como peligro y seguridad, daño y beneficio,

¹⁴⁰ Cfr. Peter Westen, “Speaking of Equality. An Analysis of the Rhetorical Force of ‘Equality’” en *Moral and Legal Discourse*, EUA, Princeton University Press, 1990, p. 61.

¹⁴¹ Cfr. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Alemania, Suhrkamp, 1984, pp. 56 y ss.

necesidad y función, enfermedad y cura; porque éstas son a la vez maneras de describir y de apreciar cosas por referencia a la contribución que ellas hacen a la supervivencia, que es necesaria como objetivo. [...] Al plantear ésta o cualquier otra cuestión referente a *cómo* deben convivir los hombres, tenemos que presuponer que su propósito es vivir.¹⁴²

Este enunciado general de Hart podría ser considerado como un axioma de la igualdad humana que indica características comunes a todas las personas. Admitamos que el masoquismo y el suicidio son actitudes y comportamientos excepcionales. La plausibilidad del enunciado general de Hart es en apariencia tan obvia que podría pensarse que nadie intentaría negarla. Bernard Williams ha señalado la falsedad de esta apresurada conclusión:

La afirmación de que todas las personas son iguales en la posesión de estas características, no obstante ser indiscutible y hasta (quizás) necesariamente verdadera, no es trivial. Pues ciertamente existen regímenes políticos y sociales que sistemáticamente descuidan estas características en el caso de algunos grupos de personas mientras que las tienen plenamente en cuenta en el caso de otros; es decir, que tratan a ciertas personas como si no tuvieran estas características y dejan de lado las exigencias morales que de aquéllas surgen.¹⁴³

La vía más directa para ignorar la posesión de estas propiedades, y excluir a ciertos miembros de la sociedad del ámbito de

¹⁴² Herbert L. A., Hart, *The Concept of Law*, Reino Unido, Clarendon Press, 1963, p. 188. Traducción castellana de Genaro Carrió. *El concepto de derecho*, Argentina, Abeledo-Perrot, 1961, p. 238.

¹⁴³ Bernard Williams, "The idea of equality", Joel Feinberg, *Moral Concepts*, Reino Unido, University Press, 1969, pp. 153-171.

aplicación de las prescripciones jurídicas que aspiran a orientarse por criterios de igualdad, es negar precisamente la calidad de seres humanos a los destinatarios de los “arreglos políticos y sociales”. La historia proporciona abundantes ejemplos al respecto. En el siglo XVI, el teólogo de Salamanca, Juan Ginés de Sepúlveda, al referirse a los indios americanos, observaba:

Y siendo esto así, bien puedes comprender [...] si es que conoces las costumbres y naturaleza de una y otra gente, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.¹⁴⁴

En el siglo XX, la barbarie nazi introdujo la expresión “Un-mensch” para designar a los judíos y ‘justificar’ su exterminio. Esta estrategia de exclusión antiigualitaria podría ser llamada “estrategia de la negación de la igualdad genética”.

Es posible que tanto Ginés de Sepúlveda como Hitler podrían sostener que sus afirmaciones acerca de los indios o de los judíos no constituyen en modo alguno una violación del principio de igualdad ante la ley contenido en las Constituciones modernas tal como el incluido en el artículo 3 (1) de la Ley Fundamental alemana: “Todas las personas son iguales ante la ley”.

Propongo considerar a este enunciado como una versión jurídica del axioma general de igualdad.

¹⁴⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 101.

Ginés de Sepúlveda y Hitler sostendrían, recurriendo a la “estrategia de la exclusión genética”, que sus respectivas versiones de un ordenamiento jurídico no violan en absoluto esta prescripción, ya que ella se refiere a personas y no a seres que no pueden ser incluidos en esta categoría dadas sus características específicas.

El hecho de que estos personajes siniestros de la historia universal puedan coincidir en su adhesión al axioma jurídico de la igualdad ante la ley con los padres de una constitución democrática europea, sería la más clara prueba de la vacuidad de esta fórmula. Es decir, estamos varados en el extremo formal de un principio que sirve para todo, es decir, para nada.

Sin embargo, el asunto no es tan obvio. Tanto el axioma general de Hart como el axioma jurídico constitucional tienen una base empírica. Tomemos, por ejemplo, la referencia hartiana a enfermedad y cura. No cuesta mucho aceptar que todo ser humano necesita tratamiento médico en caso de enfermedad y que negar a determinados grupos la satisfacción de esta necesidad constituye una violación del axioma general de igualdad. En este sentido, la posibilidad de que cada cual pueda satisfacer sus necesidades básicas es un deber derivado del axioma de igualdad. Es sabido —y no voy a detenerme en esta cuestión— que las necesidades básicas pueden ser primarias o derivadas: mientras aquéllas son comunes a todas las personas en todas las sociedades, estas últimas pueden cambiar según los tiempos y los lugares. Pero, en ambos casos, la posibilidad de satisfacción puede requerir la existencia de servicios más o menos complejos, cuya utilización debe estar al alcance de cada cual si es que se toma en serio el axioma hartiano. Avanzando por esta línea argumentativa, puede llegarse también, como lo ha hecho de forma ejemplar Bernard Williams, a la defensa del principio de igualdad de oportunidades. La enfermedad es una razón para requerir asistencia médica, pero esta razón tiene que ser también operativa, en caso contrario, estaríamos frente a una situación irracional:

Esto quiere decir que es una situación en la cual las razones son insuficientemente *operativas*; es una situación insuficientemente controlada por razones y, por lo tanto, por la razón misma. El mismo punto surge con otra forma de igualdad y de igualdad de derechos, la igualdad ante la ley. Puede decirse que en una cierta sociedad las personas tienen igual derecho a un tratamiento judicial justo, a buscar compensaciones legales a los males que les han inflingido, etc. Pero si un tratamiento judicial justo o una compensación legal puede ser lograda en esa sociedad sólo por las personas pudientes e instruidas, insistir en que cada cual *tiene* este derecho, a pesar de que sólo aquellas personas particulares pueden *asegurárselo*, es algo vacuo que bordea el cinismo [...]¹⁴⁵

Del axioma jurídico constitucional básico pueden inferirse, pues, conclusiones con un contenido sustancial fuerte, como lo es el derecho de cada miembro de la sociedad a hacer valer por la vía judicial sus intereses por ley reconocidos. Cuando se trata de sociedades cuyo marco jurídico-normativo es el propio de una democracia representativa, este contenido implica fuertes exigencias morales. Por ello, su no operabilidad no puede ser en lo moral indiferente.

Por desgracia, la discrepancia cínica entre derecho proclamado y su vigencia real, a la que se refiere Williams, es un rasgo común de un gran número de sociedades, también de aquéllas que se autodefinen como democráticas. América Latina ofrece abundantes ejemplos al respecto. Sus élites practican una estrategia de exclusión antiigualitaria que podría ser llamada la “estrategia de la insuficiente operabilidad de la reconocida igualdad ante la ley”.

¹⁴⁵ Bernard Williams, *op. cit.*, p. 164.

Tanto Ginés de Sepúlveda como Hitler tendrían que demostrar que ni los indios ni los judíos poseen las características propias de un ser humano, a fin de que pudieran ser excluidos del ámbito de aplicación del axioma jurídico de igualdad, que presupone la identificación como personas de los destinatarios de las prescripciones de igualdad.

No he de detenerme en la consideración de esta empresa de imposible realización. Lo importante es quizá señalar que quien desee reducir el alcance de la vigencia de estos axiomas tiene que correr con la carga de la prueba, es decir, ofrecer razones suficientes de exclusión.

Estas razones podrían ser llamadas “razones puente”, que pueden ser comprendidas por todos aquellos que deseen participar en la tarea de dar vigencia efectiva al axioma jurídico de la igualdad. Esto excluye la apelación a las propias creencias religiosas, metafísicas o ideológicas como base argumentativa. El hecho de que X crea que P es verdadero no es razón suficiente para aceptar la verdad de P. Así como es contradictorio decir “creo que P, pero P es falso”, no tiene nada de sorprendente afirmar “X cree que P, pero P es falso”. Parfraseando a Wittgenstein podría decirse que si existiera un verbo que denotara la acción de creer falsamente, este verbo carecería de sentido en la primera persona del indicativo. Pero, además, la mera apelación a la propia creencia como criterio de verdad es circular: “La razón es que, a menos que haya alguna manera de aplicar desde un punto de vista impersonal la distinción entre mi creer algo y que este algo sea verdadero, una apelación a su verdad es equivalente a una apelación a mi creencia en su verdad”.¹⁴⁶

La exigencia de “razones puente” como razones de exclusión (o de inclusión) de los seres que han de ser considerados como iguales ante la ley es relevante, pues equivale a la prohibición del ejercicio arbitrario de la autoridad político-jurídica.

¹⁴⁶ Thomas Nagel, “Moral Conflict and Political Legitimacy” en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, núm. 3, 1987, pp. 215-240, p. 235.

En este sentido, podría decirse que el principio de igualdad cumple una función instrumental: no es que el reconocimiento de la igualdad de acuerdo con el axioma de Hart o el axioma constitucional tenga un valor en sí mismo, sino que es la mejor garantía contra la arbitrariedad del legislador y del juez. Dicho con otras palabras: el axioma de igualdad garantizaría la imparcialidad. Robert E. Goodin ha sustentado la tesis según la cual el igualitarismo que se manifiesta en las prácticas del Estado social de derecho es, en buena parte, un epifenómeno que resulta del deseo de asegurar la imparcialidad: “El punto básico es simple: allí donde cada cual tiene que ser tratado de la misma manera, resultará imposible practicar parcialidad o favoritismo con respecto a alguno”.¹⁴⁷

Una interpretación posible del concepto de imparcialidad sería sostener que ella equivale a dejar de lado las diferencias empíricas contingentes de los seres humanos. En la medida en que actuamos así, los tratamos y nos comportamos como agentes morales en el sentido kantiano de la palabra o como protagonistas en una situación originaria en la teoría de John Rawls.

Esta versión de la igualdad como imparcialidad está presente en disposiciones constitucionales de la República Federal de Alemania tales como las del artículo 3 (3): “Nadie podrá ser perjudicado ni favorecido a causa de su sexo, su ascendencia, su raza, su idioma, su patria y su origen, sus creencias y sus concepciones religiosas o políticas. Nadie podrá ser perjudicado a causa de un impedimento físico”.

O la del artículo 6 (5): “La legislación deberá asegurar a los hijos extramatrimoniales las mismas condiciones que para los hijos nacidos dentro del matrimonio en lo que respecta a su desarrollo físico y espiritual y a su posición social”.

¹⁴⁷ Robert E., Goodin, *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*, EUA, Princeton University Press, 1988, p. 54.

Si la imparcialidad requiere la vigencia del principio de igualdad, podría pensarse que la total imparcialidad requeriría la total igualdad, es decir, la igualación. Sin embargo, una somera lectura de algunos capítulos de *De la démocratie en Amérique* de Alexis de Tocqueville podría advertirnos frente al peligro de esta conclusión. En efecto, según Tocqueville, el deseo de igualdad encerraba en sí mismo un peligroso dinamismo que podía conducir a la eliminación de la identidad individual. *Equality* significaría entonces idéntico: “En nuestros días todo amenaza convertirse en algo tan igual que los rasgos particulares de cada individuo pueden pronto perderse en la fisonomía común”.¹⁴⁸

No sólo la identidad individual resultaría amenazada por el igualitarismo, sino también la identidad colectiva, al tratar de “imponer los mismos usos y las mismas leyes a poblaciones que todavía no se asemejan”.¹⁴⁹ La uniformidad legislativa en sociedades heterogéneas y la aplicación del principio de la igualdad ante la ley, estimularían la presencia de un gobierno centralista que terminaría fatalmente en la dictadura:

La primera, y en cierto modo la única condición necesaria para llegar a centralizar el poder público en una sociedad democrática, es amar la igualdad o hacerlo creer. De esta suerte, se simplifica la ciencia del despotismo, tan complicada en otro tiempo; se reduce, por decirlo así, a un principio único.¹⁵⁰

Desde luego, podría aducirse que lo que Tocqueville formulaba eran sólo creencias personales o profecías quejumbrosas cuando afirmaba: “Creo que en los siglos democráticos que ahora empiezan,

¹⁴⁸ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Francia, Gallimard, 1951, 2 vols., vol. 2, p. 334.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 298.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 309.

la independencia individual y las libertades locales serán producto del arte. La centralización será el gobierno natural".¹⁵¹

En todo caso, no sólo hay argumentos conceptuales fuertes para sostener que el igualitarismo como eliminación de toda diferencia, es decir, como igualación, contradice la identidad personal. También la historia de nuestro siglo ha puesto de manifiesto hasta qué punto la igualación (*Gleichschaltung*) es un recurso predilecto de los totalitarismos, desde Hitler hasta la Revolución Cultural de Mao y los campos de la muerte del Khmer Rouge.¹⁵²

Kurt Vonnegut Jr. ha esbozado un ingenioso y pesadillesco cuadro de una situación de igualdad extrema. Permítaseme hacer una pausa en mi recorrido por el estrecho de la igualdad y recordar algunos pasajes de este ensayo:

Corría el año 2081 y todos eran, por fin, iguales. No sólo eran iguales ante Dios y la ley. Eran iguales en todos los respectos. Nadie era más listo que otro. Nadie era más bello que otro. Nadie era más fuerte o más veloz que otro. Toda esta igualdad se debía a las enmiendas 211, 212 y 213 de la Constitución y a la incesante vigilancia de los agentes del *Handicapper General* los Estados Unidos.

[...]

Hazel tenía una inteligencia perfectamente corriente, es decir, que sólo podía pensar con breves ocurrencias. Y George, cuya inteligencia era muy superior a la normal, llevaba en su oreja una pequeña radio para reducir su capacidad mental. Conectada con un transmisor gubernamental, cada veinte segundos emitía un

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 302.

¹⁵² Cfr. John Dunn, *Setting the People Free. The Story of Democracy*, Reino Unido, Atlantic Books, 2005, p. 143.

sonido agudo a fin de evitar que gente como George pudiera sacar alguna ventaja de su actividad cerebral.¹⁵³

La igualdad en extremo nos conduce, pues, a su propia negación. No hay que olvidar que el concepto de igualdad es un “concepto referencial”. La imposición de la igualdad sin un marco de referencia que establezca sus límites termina convirtiéndose en un grave peligro para la identidad personal. La igualdad que un demócrata liberal desea no es la clonación física y mental impuesta por un *Handicapper General*.

Podría, pues, pensarse que se ha ido demasiado lejos con el axioma de igualdad y que conviene establecer distinciones fuertes que tomen en cuenta diferencias notorias. Cabría recurrir entonces a diferencias o diversidades que parecen ser sostenidas en nuestra llamada época posmoderna, y que tienen consecuencias constitucionales respecto al principio de igualdad ante la ley. Habré de referirme aquí de manera breve sólo a dos de ellas: 1) diversidad epistemológica y 2) diversidad moral.

Diversidad epistemológica

Según una concepción antropológica “realista”, tendría que admitir que la desigualdad de las personas es un hecho natural incontrovertible. No deja de ser interesante recordar que, según los partidarios de la llamada Nueva Derecha, la igualdad es un freno para el desarrollo de la autoconciencia de los pueblos: “la nivelación de las diferencias lingüísticas y biológicas de los pueblos [...] significa

¹⁵³ Kurt Vonnegut Jr., “Harrison Bergeron”, Louis P. Pojman y Robert Westmoreland, *Equality. Selected Readings*, Reino Unido, Oxford University Press, 1997, pp. 315-318, p. 315.

un genocidio”.¹⁵⁴ O como afirma Pierre Krebs, uno de los ideólogos de la extrema derecha europea:

Un acontecimiento de consecuencias imprevisibles aspira a transformar el paisaje humano cultural y político de nuestro planeta. Este acontecimiento es de naturaleza ideológica y posiblemente más fuerte, más profundo y más terrible que las consecuencias de una guerra de aniquilación atómica. [...] lo que Martin Heidegger llamaba ‘la actitud niveladora del pensamiento’ ha alcanzado mientras tanto el alcance de un sistema. Un sistema que se propone la destrucción lenta pero sin piedad de toda identidad y agrupación étnicas. Dicho brevemente: la destrucción de todas las diferentes plataformas humanas de la Tierra. Este acontecimiento es el sistema mundial igualitario, es decir, igualizante, el sistema o el instrumento para el genocidio.¹⁵⁵

Esta posición antiuniversalista suele ser reforzada en el neofascismo europeo con argumentos epistémicos de resonancia heideggeriana como los aducidos por Jean-Yves Le Gallou:

No existe una ‘lógica universal’ que sea válida para todos los seres racionales. [...] Hay que rechazar sistemas de valores universales: algo es bueno, verdadero, bello, sólo para el tipo humano a cuyo ‘sustrato étnico’, situación psicológica, composición genética y medio ambiente social y racial responde [...]. A todo ‘sustrato étnico’ corresponde una lógica propia, una propia visión del mundo.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Cfr. Thomas Assheuer y Hans Sarkowicz, *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*, Alemania, C. H. Beck, 1992, pp. 193.

¹⁵⁵ Cfr. Hermann Gilbhard y Holger Goblirsch, “Rückkehr des Rassenwahns?” en Wolfgang Benz, *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik. Voraussetzungen, Zusammenhänge, Wirkungen*, Alemania, Fischer, 1992, pp. 211-223, p. 218.

¹⁵⁶ Jean-Yves Le Gallou, “La sémantique générale et les méthodes d’évaluation non aristotéliennes” en *Nouvelle Ecole*, núm. 16, p. 55, citada según Patrick Moreau,

Me cuesta entender qué quiere decir la existencia de diferentes verdades en el campo de las ciencias naturales; por ejemplo, aun el más decidido partidario de la diversidad epistemológica confía en la vigencia de ciertas leyes físicas cuando sube a un avión o prende el televisor, se vacuna contra la viruela o saca las cuentas de lo que le debe su vecino (es probable que en este caso $2 + 2$ sean cuatro y que no sostenga que se le debe y no se le debe a la vez).

Pretender introducir criterios de diversidad epistemológica para frenar el impulso igualizante del principio de igualdad ante la ley no parece ser, pues, una pretención conforme a razón fundamentable.

Diversidad moral

Esta segunda diversidad suele ser sustentada por quienes abogan por un relativismo axiológico extremo y afirman que en las sociedades modernas, con su pluralidad de concepciones de lo bueno, la igualdad no puede exigir un consenso total acerca de los valores que deben regir la vida colectiva. No puedo ahora entrar a considerar este problema que ha sido objeto de cuidadoso análisis por numerosos autores cuyas propuestas de solución no es el caso tratar aquí.

Para nuestro tema, permítaseme decir dogmáticamente que pienso que hay buenos argumentos para rechazar la tesis de la incomensurabilidad de los sistemas morales y que, por lo tanto, no es posible aceptar sin más la diversidad moral como recurso eficaz para contener la igualación.

Creo que no es verdad que para ser tolerante es necesario ser relativista moral. No he de extenderme sobre este punto. Creo que sólo una tolerancia boba puede negar el límite que impone lo intolerable.

“Die neue Religion der Rasse”, Irmig Fetscher, *Neokonservative und 'Neue Rechte'. Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*, Alemania, C. H. Beck, 1983, pp. 117-162, p. 119.

Justo porque no todo es tolerable, no es lícito en lo moral aceptar de forma incondicional toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente. La diversidad, tomada en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva. No toda experiencia nueva es saludable, ni todas las formas de vida son moralmente legítimas. Su legitimidad está directamente vinculada con la medida en que respeten y garanticen, a todos los individuos que la practiquen, la posibilidad de satisfacer sus intereses primarios, es decir, aquellos que están vinculados con sus necesidades básicas primarias y derivadas.

Esto significa que las únicas diversidades culturales moralmente legítimas son aquellas que se encuentran por encima del nivel de la satisfacción de los intereses primarios, es decir, se refieren a intereses secundarios. Que ello reduce de forma considerable la diversidad moralmente aceptable es obvio y bueno que así sea. Y lo es por una doble razón. Primero, porque prohíbe la violación de los derechos fundamentales de la persona en aras de la vigencia de intereses secundarios. Segundo, dado que los intereses secundarios están siempre vinculados a la persona que los sustenta, es decir, llevan consigo una nota ineliminable de subjetividad personal, no hay nada que, por una parte, legitime en lo moral su imposición incondicionada a los demás y, por otra, autorice su prohibición, a menos que afecten intereses primarios.

Si no se aceptan estas diferencias como factores relevantes para reducir el alcance del axioma constitucional básico de la igualdad ante la ley, ¿qué posibilidades tenemos ahora de delimitar el alcance de este axioma que a veces parece pecar de vacuidad y otras de exceso de contenido?

Para sugerir una respuesta a esta cuestión, tal vez convenga reflexionar sobre un aspecto del concepto de igualdad que señalara al comienzo: el concepto de igualdad no es un concepto autosuficiente. Es, podría decirse, un concepto parasitario.

En el caso de la igualdad constitucional de un Estado liberal de derecho social, ésta pende de la determinación de aquellos princi-

pios y reglas que están contenidos en lo que he llamado el “coto vedado” a la decisión del *homo suffragans*, tanto como ciudadano elector o como miembro de una asamblea legislativa. Es la existencia de este coto vedado lo que hace posible el funcionamiento cabal de una democracia representativa. Una buena parte de las constituciones democráticas está destinada a la especificación de los elementos de este coto vedado. El catálogo de los derechos fundamentales es un buen ejemplo al respecto. Si se acepta esta concepción, podría decirse que el contenido del axioma constitucional de la igualdad ante la ley hace referencia a la posibilidad de acceder al disfrute de los bienes protegidos por el coto vedado. Dicho con otras palabras, el axioma constitucional de igualdad ante la ley rezaría: “Todas las personas son iguales ante la ley en el sentido de que todas tienen (o deberían tener) la posibilidad de acceder al goce de los bienes garantizados por los principios y reglas contenidos en el coto vedado”.

Es importante tener en cuenta aquí dos aspectos:

- a) lo relevante es la posibilidad de acceder y no el acceso efectivo. Toda persona tiene (o debería tener) la posibilidad de acceder a la atención médica necesaria si quiere cuidar su salud, pero no está obligada a cuidar su salud, como sostiene el art. 49 de la Constitución de Colombia de 1991. La obligación de cuidar la salud conduce de inmediato a la prohibición del suicidio, prohibición que contradice principios liberales elementales;
- b) toda violación de la posibilidad de acceso implica una discriminación y es, por lo tanto, por lógica, imposible dentro del sistema constitucional democrático.

Fuera de los límites del coto vedado, el axioma de igualdad no rige y son admisibles constitucionalmente cualesquiera diferencias.

Si se acepta esta propuesta, podría quizá concluirse que el axioma de igualdad no es vacío, pero tampoco tiene tanta carga de contenido que equivaldría a la igualación.

Pero el concepto de igualdad es también un concepto controvertido. Ahora podría decir: de acuerdo hasta cierto punto. Volvamos al axioma general de Hart. Este axioma podría ser entendido como una hipótesis normativa básica formulable como una regla técnica: si quieres establecer un orden normativo que regule la convivencia humana, debes tener en cuenta ciertas características comunes a todas las personas. Como se sabe, toda regla técnica tiene un estatus especial: por una parte, se apoya en enunciados empíricos de los que puede predicarse su verdad o falsedad, por otra, impone un cierto comportamiento si es que se desea alcanzar el fin para el que la regla técnica indica la vía adecuada. No se trata aquí de una especie de alquimia que permitiría pasar del ser al deber ser, sino de la explicitación de ciertas condiciones necesarias cuyo no cumplimiento impide la consecución de un fin determinado.

Dado que toda regla técnica se basa en enunciados empíricos, su eficacia o utilidad dependerá de la verdad o falsedad de estos enunciados. Si se aceptan como verdaderas las características humanas indicadas en el axioma general de Hart y que la sociedad no es un club de suicidas, la formulación como regla técnica del axioma de igualdad rezaría:

Si quieres establecer un orden de convivencia social, no puedes ignorar los rasgos comunes a todas las personas y si quieres establecer diferencias tendrás que correr con la carga de la prueba recurriendo a argumentos que no estén meramente basados en tus propias creencias o ideologías.

Por supuesto que esto no significa poner punto final a la discusión sobre el tema de la igualdad ante la ley. Podría alegarse, con

buenas razones, que una cosa es rechazar las diferencias mencionadas más arriba y otra negar que el principio de igualdad puede entrar en conflicto con el principio de libertad. Esto era precisamente lo que le preocupaba a Tocqueville. Su famoso libro puede ser entendido como el intento de poner de manifiesto el conflicto entre lo que él llamaba las “sociedades aristocráticas” y las “democráticas” como un conflicto entre libertad e igualdad. No es necesario ser un partidario radical de la diversidad cultural para sostener, por ejemplo, que el aseguramiento de la igualdad de oportunidades puede significar una violación de “susceptibilidades familiares” y de la libertad de los padres para educar a sus hijos, tal como está establecida en el artículo 6 (2) de la Ley Fundamental alemana: “El cuidado y la educación de los hijos son un derecho natural de los padres y un deber que les incumben primariamente a ellos”.

Una versión débil de la diferencia epistémica podría ser entendida en el sentido de que existen desigualdades naturales de talento y desigualdades que resultan del diverso origen cultural de las personas y que deben ser tenidas en cuenta. Ello es verdad pero no es un argumento en contra del axioma constitucional de igualdad, sino que más bien pone de manifiesto la necesidad de tomarlo en cuenta a través, por ejemplo, de medidas paternalistas para ayudar a nivelar estas diferencias y hacer efectiva la igualdad de oportunidades en una sociedad heterogénea por lo que respecta a los talentos individuales y al nivel cultural de sus habitantes. Todo paternalismo jurídico justificable responde al propósito de asegurar la igualdad. Al hacerlo, permite a cada miembro de la sociedad alentar la esperanza de poder jugar con posibilidades de éxito el juego de la democracia; la esperanza es, como lo ha formulado James Buchanan en una frase que me gusta recordar, “un elemento esencial de la justicia”.

El progreso científico y tecnológico y el afán de poder y de riqueza de las élites poseen un dinamismo desigualizante: el pro-

greso aumenta el número de las necesidades primarias derivadas cuya satisfacción es necesaria para resolver con éxito los problemas de una sociedad en permanente cambio. El afán de poder y de riqueza intenta imponerse a costa de los intereses mayoritarios. Actúan como los árboles del bosque en la conocida imagen de Kant: para obtener mayor vitalidad, tienen que sobrepasar a los demás y procurar que no los igualen en altura. La desigualdad les es, en principio, conveniente. Pero también es importante que los demás árboles intenten igualarlos. Si este afán de igualación desaparece, los árboles más altos no tienen ya interés en seguir creciendo. En el ámbito político-social, este es el problema de sociabilidad-asocial. Si esto es así, dado que no es posible detener el progreso ni impedir totalmente el afán de creciente imposición de las élites, para que se mantenga la esperanza buchiana y la democracia no degeneren en una oligarquía, ni convierta a los ciudadanos en incompetentes básicos por la insuficiente operacionalidad de sus derechos, quienes desean fortalecer la vigencia de una democracia representativa tendrán que estar interesados en la eliminación de aquellas desigualdades que vuelven imposible la existencia de una sociedad homogénea en el sentido aquí propuesto. Ésta no es una tarea fácil, como lo demuestra la crisis del Estado social de derecho en no pocos países democráticos. El alcance de la desigualdad tolerable en una democracia representativa no debe superar los límites de la homogeneidad. Si destruimos el bosque, nos quedamos con árboles raquíticos, y si derribamos los más altos, nos quedamos sin dinamismo forestal. En términos político-sociales, ello significa que una sociedad democrática se enfrenta con el doble desafío de, por una parte, controlar las desigualdades en un mundo que tiende a intensificarlas y, por otra, evitar la igualación que frena todo dinamismo social y convierte a las personas en apáticos partidarios de un *status quo* también sin esperanzas de mejora. Esto significa que una dosis de desigualdad es siempre necesaria: el propio concepto de democracia

representativa requiere la desigualdad en el ejercicio efectivo del poder. Lo decisivo es que esta desigualdad sea transitoria, es decir, que esté asegurada la posibilidad de la alternancia en el ejercicio del poder. La desigualdad política y social permanente abre la vía al despotismo. En la Alemania de los años treinta del siglo pasado, Hermann Heller lo vislumbró claramente. Nadie juega un juego sabiendo que siempre ha de perder. El desafío de la democracia consiste en mantener el atractivo del juego político; esto sólo puede lograrlo si asegura un equilibrio entre desigualdad e igualdad. Aquélla tiene que ser estimulante y no irritante: la primera aumenta la emulación y el perfeccionamiento individual y colectivo; la segunda promueve la rebelión. La igualdad no debe conducir a la igualación. La identificación de las desigualdades estimulantes y desafiantes depende de la situación de cada sociedad y de las variables culturales y económicas, entre otras, que condicionan su presente. En todo caso, parece plausible sostener que tanto la desigualdad como la igualdad deben respetar el ámbito acotado por las restricciones constitucionales o, dicho en mi terminología, no deben afectar la integridad del coto vedado.

III. CONSIDERACIONES FINALES

Llego así al final del comentario que me había propuesto formular. Antes de concluir definitivamente desearía, a guisa de resumen, presentar las siguientes consideraciones:

1. La sentencia que se tomó como referencia para este texto constituye un importante testimonio de la preocupación judicial por asegurar la vigencia de un presupuesto básico de toda democracia representativa: la igualdad ciudadana por lo que respecta al ejercicio de derechos y el cumplimiento de deberes.

2. Este objetivo ha de lograrse en una sociedad caracterizada por un pronunciado multiculturalismo, que suele ser objeto de variadas interpretaciones, no siempre, en mi opinión, satisfactorias, como he tratado de demostrarlo en la correspondiente sección de este comentario.
3. La sentencia tiene el mérito indiscutible de no andarse con vueltas tendiendo un velo sobre situaciones de notoria injusticia provocadas por

la ineficiencia del aparato jurisdiccional, la corrupción, la discriminación, la barrera del idioma, el aislamiento, las condiciones económicas y la incomprensión de la sociedad hacia las culturas indígenas y sus formas de organización social.

He querido recordar una vez más este diagnóstico porque lo considero descriptivamente verdadero y moralmente correcto.

4. Espero que la crónica que someramente he recordado acerca de los problemas prácticos y teóricos del multiculturalismo en México haya puesto de manifiesto cuán difícil puede ser la obtención del objetivo mencionado en 1 y cuán persistente es la variada percepción de estas dificultades.
5. No pocos de los puntos tratados aquí tienen relevancia no sólo para México, sino también para América Latina en general. Nuestro subcontinente está caracterizado por la persistencia de problemas que resultan de las mismas causas mencionados en la cita del punto 3.
6. La igualdad ciudadana a la que me he referido en 1 es condición necesaria para el establecimiento de una sociedad “mínimamente justa”, es decir, decente. Dicho con otras

palabras: una sociedad que practique el respeto a la dignidad de cada cual.

7. Los límites que al comportamiento individual y colectivo imponen los derechos humanos y la normativa constitucional, ponen de manifiesto que no todo vale en una sociedad multicultural y que la diversidad jurídica ha de ser objeto de fuertes limitaciones a fin de no caer en la patología legal o en la inmoralidad. Conviene tener en cuenta que no hay que confundir punto de vista cultural con punto de vista moral.
8. El deber del Poder Legislativo de asumir su responsabilidad dictando las leyes necesarias para que la tutela institucional no sea un recurso de precaria vigencia, así como el control de su cumplimiento son dos medidas adecuadas para asegurar la vigencia de una justicia efectiva en las comunidades indígenas.
9. Uno de los grandes males que padece América Latina es la desconfianza ciudadana (muchas veces bien justificada) frente a la actividad judicial. Es de esperar que si se cumple cabalmente lo dispuesto en esta sentencia se reduzca la secular sospecha de ineficacia y algo se avance hacia la consolidación de una sociedad homogénea en los términos que he intentado proponer.
10. La obtención de este objetivo requerirá la práctica de lo que podría llamarse “paternalismo institucional”, que compense el “desamparo [...], el sometimiento, discriminación y miseria” que padece la población indígena. Ello no es fácil, pero sí necesario.

**Los derechos electorales
de los pueblos indígenas en México**
es el cuaderno núm. 15 de la serie
Temas selectos de Derecho Electoral.
Se imprimió en septiembre de 2010
en Litográfica Dorantes, S.A. de C.V.
Oriente 241-A núm. 29, Col. Agrícola Oriental
C.P. 08500, México, D.F.

El cuidado de la impresión estuvo a cargo
de la Dirección General de Publicaciones
y Fomento Editorial, Ciudad Universitaria, D.F.

Su tiraje fue de 1,500 ejemplares.

