

MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS: LIMITAR, TOLERAR O FOMENTAR LO DIFERENTE

María del Rosario Guerra González*

RESUMEN. El proceso de globalización ha estado acompañado de un fortalecimiento de las identidades. Este texto parte de la defensa de los derechos de la persona y de su autonomía como agente moral. Estos derechos son conquistas éticas por defender dentro de sociedades liberales, y también ante culturas tradicionales. Se presentan tres alternativas teóricas: primera, imponer los ideales liberales a los pueblos no liberales; segunda, aceptar el estilo de vida de cada grupo siempre que se respeten los derechos humanos; tercera, no sólo aceptar la diversidad, sino también fomentarla; el Estado tiene que proteger a las culturas minoritarias mediante medidas especiales, pero no puede favorecer a las minorías en cuyo interior no existen las igualdades básicas o derechos fundamentales.

PALABRAS CLAVE: Autonomía, cultura tradicional, ética, desarrollo humano, ética, libertad.

PRESENTACIÓN

El multiculturalismo es un signo del presente. Si una cara de la realidad es la globalización con su cultura uniformizante, la otra faz está dibujada por las costumbres peculiares de cada grupo, las que reclaman su derecho a existir con autonomía.

Minorías y mayorías se enfrentan en diversos temas: autonomía regional, representación política, valor de los “usos y costumbres”,

* Investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: mrgg@uaemex.mx

integración del currículum educativo, legislación en cuanto a inmigración y naturalización, temas predilectos de los filósofos comunitaristas.

La reflexión que se presenta en este texto gira en torno a una teoría de justicia distributiva que piense cuál es la función del Estado y de las autoridades de las comunidades étnicas, frente al siguiente conflicto: los miembros de los pueblos tienen derecho a mantener un estilo de vida, reflejo de su identidad cultural, pero esto entra en contradicción, en ocasiones, con la posibilidad de acceder a los bienes que permitirían el desarrollo de la persona y su acción como agente moral con capacidad de decisión autónoma.

Antes de presentar el pensamiento filosófico-político, se necesita ubicar sobre el tema dos corrientes opuestas: liberales y comunitaristas. Para los primeros, los derechos a salvaguardar son, antes que nada, principios derivados de la condición de persona. Los comunitaristas no insisten en la autonomía humana; un ejemplo lo constituye la actitud antikantiana, propia de Charles Taylor cuando dice:

Saber quién soy es una forma de conocer a 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 qué debo aprobar o rechazar. (Taylor, 1996: 28)

Esta postura entiende que el pensamiento liberal ha defendido valores que descansan en una noción atomística del individuo, con una destrucción de los lazos culturales de los pueblos. Los derechos humanos serían, aún con buena intención, una imposición más de Occidente. Unos autores comunitaristas se oponen al secularismo, están contra la desvalorización de las cosmovisiones religiosas; otros consideran que el liberalismo, al tener como base los derechos del individuo, justifica el uso y abuso de los recursos naturales e, indirectamente, ampara el predominio de las leyes del mercado, extrapoladas a diversos sectores de la vida.

Frente a los planteamientos anteriores el pensamiento liberal responde que, si se le acusa de universalizar una postura, la misma actitud tiene el

comunitarismo: absolutiza los parámetros morales de las culturas específicas. Privilegiar las creencias de los grupos condujo a las guerras de las religiones. Para evitar estos conflictos, Occidente concibió el concepto de *tolerancia y respeto por los derechos de las personas*. Además, generalmente, en los lugares donde se reclama mantener las costumbres de cada pueblo, por encima de los derechos de los individuos, suelen minimizarse los derechos de las mujeres, los infantes, la libertad de expresión, la libertad de culto, la libertad de conciencia y otros derechos básicos.

Una vez esbozadas las dos corrientes es oportuno adelantar que en este texto se asume una postura que se ha llamado *libertad en la diversidad*, o, dicho con otras palabras, se parte de los derechos de cada persona, de la *autonomía* moral en un mundo con diferentes culturas y desde ahí se construye, pero esto no significa que no se vean los peligros ya citados. No se defienden las prácticas morales, propias de cada sociedad, limitadas en el tiempo y en el espacio, como criterio ético. Éste implica una fundamentación racional, una explicación de los motivos por los que se ha hecho la elección, incluyendo las consecuencias teóricas y prácticas de la misma. Por las razones anteriores se ha elegido la teoría de las libertades, dado que desde su seno aparecieron las corrientes que permitieron el “fenómeno” de los derechos humanos, parafraseando a Eduardo Rabossi (1991). Dentro de este pensamiento se hablará de una justicia distributiva aplicada en el marco de la globalización y, simultáneamente, respetuosa de las particularidades nacionales y regionales; así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos de los pueblos.

Lo inmediato que se presenta al pensar en “patrimonio cultural” es un cuerpo que necesita cuidados para permitir un florecimiento. Desde el nacimiento ese cuerpo se asocia con un género: “es un niño”, “vive como hombre” o “sé mujer”, pues la noción de desarrollo está unida en la actualidad a la idea de cultura. Anteriormente se pensaba que los planes que buscaban este bienestar debían respetar las tradiciones de los pueblos, mientras en el presente se ve el tema de otro modo: parte del desarrollo es el esplendor cultural de cada comunidad. Ahí aparece la primera impresión: cuerpos con un color, con una vestimenta, piénsese en la mujer mazahua con su traje típico en los mercados mexicanos, primer anuncio del mundo cultural que hay detrás. En esta imagen el

cuerpo femenino es la expresión más fuerte. La segunda idea que aparece es la presencia de un aspecto físico que en millones de casos revela el estado de pobreza e inequidad.

Se había llegado a un enfoque del desarrollo centrado en las mujeres (*Women-in-Development*) que minimizaba las relaciones entre los géneros porque privilegiaba en el análisis las situaciones de poder. Se había asumido una actitud ingenua pensando que la mujer podía generar una vida ecológicamente sostenible y equitativa; se pospuso la compleja situación social de crisis financiera y económica, realidad permanente en donde aparecía ese cuerpo femenino desnutrido y que, simultáneamente, procreaba.

Durante los años ochenta se hablaba de la opresión a que estaban sometidas las mujeres, sin diferenciar aspectos culturales. Diez años después comenzó el debate sobre multiculturalismo e identidad. Como lo señala el “Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo” la cultura afirma la identidad y además se asegura la obediencia forzada a sus normas, incluyendo el castigo para quien no las cumpla. Dentro de un grupo hay asentimiento pero también existe el disenso (Pérez de Cuéllar, 1996: 161).

En el presente se estudia el desarrollo uniendo el concepto de cultura y dentro de ésta los roles y jerarquías establecidas por una diferencia de género, así se han encontrado complejas estructuras sociales con una división sexual del trabajo. Es indispensable tener presente que en este punto los teóricos dedicados a trabajar sobre derechos humanos han sido claros: aunque se pueda *entender el significado cultural* de prácticas opresivas como mutilación de órganos genitales en las mujeres, incineración de viudas, infanticidio de niñas, menor salario al trabajo femenino, esto no exime de una enérgica *condena*.

Desde estos puntos de partida teóricos las hipótesis formuladas son las siguientes:

- Si se mantiene una teoría ético-política universal —modelo— se desarrolla paralelamente una incuestionada actitud mental de mantener un sistema político-económico que excluye para mantenerse.
- La *libertad colectiva* es un concepto básico dentro del pensamiento filosófico-político del siglo XXI.

- Si se desarrollara teóricamente el principio de la *diferencia*, junto con los principios de igualdad y libertad, se tendrían sistemas más justos dentro de la realidad latinoamericana.

La reflexión consta de tres partes: en la primera se analiza un liberalismo extremo, en esta postura sólo es legítimo ese estilo de vida y, por lo tanto, puede imponerse a los pueblos que no entienden las ventajas garantizadas por los derechos básicos; en la segunda se presenta otra alternativa teórica porque no se trata de obligar a los no liberales a que lo sean, se pueden mantener muchas prácticas tradicionales, pero hay costumbres inaceptables. Finalmente se comenta el pensamiento de los teóricos que defienden las concepciones anteriores, el texto muestra cómo estas posturas, tomadas en el presente como pensamiento de vanguardia, no logran pensar lo diferente, sino que respaldan, conceptual y argumentativamente, el mismo modelo que se ha impuesto como único. Luego de mostrar cómo se está exigiendo que la cultura de cada pueblo quede bajo la cosmovisión europea, se da un paso más dentro de un planteamiento de justicia distributiva. El estado tiene que proteger a las culturas minoritarias mediante medidas especiales. No se trata de tolerar la diversidad, sino de fomentarla. Se acepta la existencia de límites al derecho a la identidad cultural, éstos son principios generales a los que hay que dar un contenido particular en cada caso, pero la respuesta así obtenida sólo regirá en un tiempo y un espacio determinados.

IMPONER EL IDEAL LIBERAL DE AUTONOMÍA PERSONAL

Existen múltiples prácticas tradicionales que impiden un desarrollo económico y cultural necesario para acceder a bienes que permiten la autonomía de la persona. En estos casos, ¿cuál es la función del Estado: proteger la tradición cultural de sus pueblos —amparada en las diversas declaraciones que defienden la identidad cultural— o garantizar el acceso a los derechos básicos? Ernesto Garzón Valdés (1993) da una respuesta, mira el problema con el objetivo de encontrar una respuesta ética, esto es, busca principios y reglas de *validez universal*, se opone, pues, a las diversas formas de relativismo. Se refiere a minorías étnicas

que viven dentro de Estados democrático-representativos. Esta precisión es fundamental, porque exigirá condiciones sociales que hagan posible que todos los miembros de la sociedad gocen de los derechos que les permiten satisfacer sus necesidades básicas. A esto Garzón Valdés le llama *homogeneidad*, sin ella la democracia no es considerada viable. Es necesario aclarar que homogeneidad no significa buscar una sociedad compuesta por miembros con estilos de vida similares. El otro concepto manejado es *minorías étnicas*; son aquellas que se encuentran en situación de inferioridad por su desarrollo técnico-económico, en comparación con el resto del entorno nacional, no habla de otros grupos minoritarios.

Veamos el primer eje del planteamiento: buscar una ética universal. Parecería que el respeto por la pluralidad cultural, lo que incluye aceptar normas y procedimientos que el grupo considera legítimos, exige ser partidario de la postura opuesta, el relativismo ético. No es ésta la conclusión, por el contrario, Garzón Valdés se opone al antropólogo Raymond Firth (1951: 183), quien concluye que cada sociedad tiene sus propias reglas morales, porque, si los miembros de la sociedad se conforman con ellas, no tienen dificultades, pero si no las aceptan, son juzgados. De manera similar, Garzón piensa diferente respecto de Ruth Benedict (1978: 286) cuando afirma: “La humanidad ha preferido siempre decir ‘es moralmente bueno’ a ‘es habitual’ [...] pero, históricamente, estas dos frases son sinónimas”. El relativismo cultural entiende que los valores establecidos por cada sociedad son los válidos para la misma y para sus miembros, tienen una vigencia temporal y espacial. Los antropólogos citados no son los únicos partidarios de este relativismo, también los filósofos “comunitaristas”, opuestos al pensamiento Kant-Rawls, quienes defienden la prioridad de la comunidad frente al individuo. Para Garzón Valdés los movimientos a los que llama “indigenistas” están en la misma línea, vinculan comunidad y moralidad; sostienen la primacía de las costumbres, por lo tanto, la permanencia de los estilos de vida; rechazan principios abstractos y universales desvinculados del entorno, porque el individuo, fuera de la comunidad particular, no tendría razones para ser moral. Además, la imposición de reglas de comportamiento ajenas al grupo sería una intromisión sospechosa.

Otro argumento contra la adopción de principios éticos universales consiste en considerar que, si se dejan de lado los principios extraídos de la realidad, se tendría una abstracción inaceptable. Pero la abstracción es inevitable, toda ciencia abstrae y generaliza, incluso la antropología deja de lado algunos casos, selecciona; es imposible hacer ciencia sin abstraer. Para otros autores la pretensión de universalizar es sinónimo de etnocentrismo. Para Garzón ocurre lo contrario: el etnocentrismo no conduce a una universalización hegemónica sino a un relativismo cultural y ético; sigue a John Cook (1978) para quien el relativismo es una forma de etnocentrismo. Abstraer no significa ignorar la diversidad cultural y moral. El autor expresa:

Es esta diversidad cultural la que fija en nuestro mundo las “circunstancias de la justicia”, para usar la expresión de John Rawls. Son estas circunstancias las que deben ser tenidas en cuenta si se aspira a la formulación de principios éticos universales no idealizados, es decir a una moral crítica que pueda ser compartida por los miembros de las diferentes *Sittlichkeiten*, siempre que estén dispuestos a aceptar criterios mínimos de racionalidad, como los propuestos, por ejemplo, por León Olivé. (Garzón Valdés, 1993: 33)

En un texto posterior, Garzón Valdés (2000) retoma el problema ético de la diversidad cultural. Con gran oportunidad señala algunas confusiones que es necesario aclarar. En primer lugar, la tolerancia no exige aceptar toda manifestación cultural, hay conductas éticamente prohibidas aunque sean tradicionales. También hay confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral; existen prácticas que atentan contra la persona, como la circuncisión femenina, por lo que concluye que no toda manifestación diferente es deseable. Pero la condena a una forma de vida no puede hacerse tomando como medida los criterios de la cultura de quien censura (Garzón Valdés, 2000).

El segundo eje de la reflexión consiste en ubicar la discusión dentro de las democracias representativas. El aporte especial del pensamiento de Garzón Valdés, con el que se puede discrepar, consiste en la idea de “instituciones suicidas”. La democracia y el mercado son suicidas si

entre sus prácticas incluyen procedimientos que permiten su destrucción. Para evitar tal suicidio, Garzón Valdés propone la existencia de un “coto vedado” a la negociación política y mercantil. A nivel democrático hay temas sobre los que no se puede discutir, éste es un límite a la tolerancia. Aquellas prácticas que destruyan la democracia se rechazarán automáticamente, no serán objeto de discusión. Desea evitar que una mayoría acabe con el sistema democrático, aquí no vale el consenso fáctico de los miembros de la sociedad. La soberanía de los Estados no es el equivalente político —para el autor— de la libertad personal.

Garzón Valdés entiende que dentro del “coto vedado” está la *homogeneidad*: todas las personas deben tener acceso a los bienes que permiten disfrutar de los derechos básicos. Aquí aparece el problema: *cumplir con la homogeneidad puede significar violar el derecho a la identidad colectiva de las minorías*. Y lo dice en los siguientes términos: “la democracia representativa en países con minorías étnicas (minorías culturales) o bien se basaría en la violación de un principio moral —y equivaldría a la imposición a las minorías de una tiranía homogeneizante— o bien es impracticable” (Garzón Valdés, 1993: 36).

El principio de homogeneidad ha sido considerado requisito indispensable para la democracia, Garzón Valdés (1993: 45) usa el concepto con una definición precisa: “Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas”. Entiende que los derechos directamente vinculados con la satisfacción de estas necesidades constituyen un “coto vedado” a las negociaciones y a decisiones mayoritarias, son una conquista realizada por la humanidad dentro de una evolución ética, no están puestos a discusión. Quien pretenda reducir el ámbito del “coto vedado” debe demostrar que esa reducción está justificada por la imposibilidad real de la vigencia efectiva de algún derecho vinculado con necesidades básicas.

Dentro de su planeamiento es fundamental la definición de *bienes básicos*: son los necesarios para realizar cualquier plan de vida, incluyendo la acción del individuo como agente moral. De ello deriva que, si los miembros de una comunidad no comprenden la importancia de estos bienes, se justifican medidas paternalistas. El autor dice:

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. En ambos casos, quien no comprende su relevancia puede ser incluido en la categoría de incompetente básico. (Garzón Valdés, 1993: 46)

Después de aceptada la homogeneidad resta establecer con qué criterio se definen, más específicamente, los bienes básicos. Puede usarse el consenso, ya sea fáctico o hipotético, o el criterio de las necesidades básicas. Garzón parte de las necesidades, entiende que son tales porque no dependen de la persona que las siente, son parte de la realidad, de cómo es el mundo. Las divide en “naturales” (alimento, vivienda, vestido) y “derivadas” de las estructuras sociales, como la vestimenta en rituales, donde no se puede usar otra ropa. Aclara que no es posible realizar una lista válida para todas las sociedades y periodos históricos, pero tampoco da una pauta de cuáles serían los límites, qué ya no sería “necesario”. Entiende que la satisfacción de necesidades básicas es indispensable para la vida del agente moral, por lo tanto, su no satisfacción está “éticamente prohibida”.

Garzón reflexiona sobre minorías que viven en contacto con otras sociedades más dinámicas. En estos grupos, las “necesidades básicas derivadas” van en aumento o, por el contrario, si los pueblos respetan sus tradiciones, no las incrementan, pero, para el autor, simultáneamente generan su autodestrucción porque esto conduce a una mayor vulnerabilidad del grupo. La solución del autor es la siguiente:

Vistas así las cosas, el aseguramiento de la calidad de agentes morales de los individuos que integran una comunidad nacional culturalmente heterogénea, requiere un movimiento en dos direcciones: por una parte, las autoridades nacionales deben promover la homogeneidad asegurando el derecho de todos los habitantes a la satisfacción de todas sus necesidades básicas; por otra, los representantes de las comunidades indígenas deben estar dispuestos a abandonar reglas o principios de comportamiento si, dadas las

circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad. (Garzón Valdés, 1993: 49)

Con las palabras anteriores queda clara la superioridad del principio de homogeneidad, el Estado debe preservarlo y, además, los indígenas deben abandonar las prácticas que los hacen vulnerables. Los principios que pretenden ser garantizados a través de esas dos estrategias —fortalecer la homogeneidad y eliminar las prácticas tradicionales que debilitan al grupo— son:

1) Rechazo del relativismo cultural como fuente de derechos y deberes que exigen aceptación universal. 2) Aceptación del valor del hombre y de la mujer como agentes morales. 3) Negación del carácter sacrosanto de las formas de vida colectivas y, por consiguiente, admisión de la posibilidad de su crítica y superación. (Garzón Valdés, 1993: 53)

El primer principio es uno de los ejes del planteamiento, ya se señaló, consiste en aceptar la posibilidad de llegar a principios y reglas objetivamente fundados. En el segundo hay oposición al comunitarismo. La tercera idea invita a cuestionar las creencias de la propia comunidad, significa aceptar que existen formas de vida más valiosas que otras. El criterio para establecer la jerarquía sostiene que una forma de vida colectiva es superior a otra cuando en ella la posibilidad de coacción y de engaño de sus miembros es menor, cuando disminuye la debilidad y la ignorancia. La adopción de estos principios condujo a que el autor estableciera límites, no es tolerable cualquier práctica tradicional. Para los dyaks, por ejemplo, pueblos cazadores de cabezas, esta actividad es correcta, es moralmente buena, también para otros grupos ha sido válido el colonialismo y el genocidio. Por lo tanto, no se puede poner a discusión estos temas porque está el peligro de que una población con mayoría de genocidas, por ejemplo, legalice prácticas ya condenadas; los grandes principios garantizados a través de los derechos humanos están incluidos en el “coto vedado”. Garzón trata de encontrar *principios* que sean compartidos por todos los agentes, no aceptará las posturas (aunque

sean prácticas habituales) que se opongan a los puntos de partida de la ética que desarrollará. Un postulado es la “calidad de agente moral” propia de todo hombre y de toda mujer, por lo tanto, deben aceptarse principios universales de convivencia que impidan la instrumentalización de los técnica y económicamente más débiles.

Para analizar lo que sucede en las organizaciones político-sociales recurre a la oposición entre *legitimación* y *legitimidad*. La *legitimación* la otorga el grupo dominante, independientemente de su amplitud numérica, raza o sexo. Hay *legitimidad* si existe compatibilidad entre las reglas de la organización y los principios de la ética normativa.

Pero del hecho de que un grupo cultural considere que sus normas de comportamiento son legítimas, es decir adopte frente a ellas un punto de vista interno, no se infiere que las mismas poseen legitimidad. Sostener que es posible pasar del plano de las creencias al plano de lo debido es falso, no porque podamos no estar de acuerdo con lo creído sino por razones lógicas. Y si se quiere superar la falacia del paso del ser al deber ser aduciendo que debe ser lo que la gente en una determinada comunidad cree que debe ser, se avanza por una vía sumamente peligrosa. (Garzón Valdés, 1993: 43-44)

Para averiguar cuáles son los “límites”, Garzón razona tomando como punto de partida los puntos siete y cinco de la Declaración de Principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, que dicen:

Las instituciones de los Pueblos Indígenas, igual que las del Estado-Nación, deberán estar en congruencia con los derechos humanos internacionales reconocidos, tanto individuales como colectivos [punto siete].

Los usos y las costumbres de los Pueblos Indígenas deben ser respetados por los Estados-Nación y reconocidos como legítima fuente de derechos [punto cinco].

El punto siete reconoce la homogeneidad, el problema surge cuando una práctica respetada en el punto cinco viola derechos —con frecuencia derechos sociales económicos y culturales—. Garzón entiende que los partidarios del relativismo cultural y ético tienen que defender que el punto cinco es superior jerárquicamente al punto siete, pero con esto se están contradiciendo porque afirman la validez relativa de los valores y simultáneamente el valor absoluto de los usos y costumbres. Si, por el contrario, se defiende la supremacía del punto siete sobre el cinco, se está exigiendo que no tengan valor los usos y costumbres que se opongan a los derechos humanos internacionalmente reconocidos, ya sean individuales o colectivos. El artículo 22 de la declaración Universal de los Derechos Humanos dice:

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, de su personalidad.

Para Garzón Valdés este artículo afirma el derecho a satisfacer las necesidades básicas. Pero algunas necesidades surgen por requerimientos ajenos al estilo de vida propio, por ello los medios de que dispone esa cultura suelen ser insuficientes para satisfacerlas. De ello se deriva la necesidad de modificar las “estructuras de creencias” del grupo. El autor entiende que existen deberes éticos tanto de los gobernantes nacionales como de los representantes de los grupos minoritarios. Los primeros están obligados a hacer posible a todos los habitantes la satisfacción de las necesidades básicas, a esto le llama *deber de homogeneización*. Si una sociedad viola este principio, Garzón Valdés la califica de *indecente* —vocablo usado por otros autores, pero con un sentido diferente—. A su vez, los representantes de las minorías están obligados a informar a sus representados sobre las consecuencias que trae el rechazo al principio de homogeneización; a ello le llama deber de *disposición al cambio* o *deber de dinamización*. Negar este principio conduce a crear “piezas vivientes de museo”, de acuerdo con el vocabulario de David Gauthier (1994); “crisálidas, envueltas en un perenne capullo ‘cultural’”, siguien-

do las palabras de Díaz Polanco (1987) y, en expresiones de Garzón Valdés, la comunidad es “históricamente suicida”. La postura de este autor es extrema, dice:

El deber de homogeneización puede implicar, en algunos casos, la necesidad de su imposición, aun en contra de la voluntad de sus destinatarios. La obligación de escolaridad, por ejemplo, no queda sujeta al consentimiento de los niños o de sus padres; lo mismo vale con respecto a medidas elementales de sanidad. Por ello en la zona comprendida entre la homogeneización y el dinamismo suelen presentarse casos en los que pueden estar justificadas medidas paternalistas. [...] éstas están éticamente justificadas si y sólo si el destinatario de las mismas es un incompetente básico y no se toman para manipularlo sino para evitarle un mal. (Garzón Valdés, 1993: 52)

Establecer límites es tarea difícil porque, por ejemplo, existen personas dentro de grupos minoritarios que no aceptan prácticas sanitarias como vacunas o transfusiones de sangre; por más irracional que le parezca a Garzón, ¿es legítimo imponérselas contra su voluntad? Si para ellos la pérdida de la vida es secundaria frente a la pérdida de la vida eterna, entonces merecen respeto aun cuando una visión científica piense lo contrario. Pero no es sólo esto, el cuerpo mismo es sentido de manera diferente en las distintas culturas; dice Parent (2005: 23) refiriéndose a los derechos humanos: “No está dada la unanimidad en las sociedades humanas en torno a la significación del cuerpo. Caracterizar al cuerpo es por consiguiente muy delicado porque es de respetarse las visiones distintas”. Lo razonable es el acuerdo entre los *interlocutores válidos* respecto del tema, además los principios que así se justifiquen no son definitivos. Un ejemplo de derecho como el propuesto es *conocer otros estilos de vida y poder emigrar*, ambos respetarían la autonomía de una ética personal, pero no impondrían la superioridad de un modelo cultural. Ésta es la postura que se analiza a continuación.

ACEPTAR EL ESTILO DE VIDA DE CADA PUEBLO CON LÍMITES LIBERALES

El autor representativo de esta corriente es John Rawls; este pensador norteamericano cambió el debate sobre el tema, al proponer una teoría sobre la justicia que incluyera el principio de igualdad entre todos los seres humanos y también tomara en cuenta las diferencias que hay entre una persona y otra. En 1971, Rawls publicó *Teoría de la justicia*, plasmando sus dos *principios* dentro de la vida que acontece en el interior de un Estado. Éste no es el libro que se analizará, sino su trabajo alrededor del concepto *derecho de gentes*; ésta es una expresión creada para indicar lo que tienen en común todas las leyes de los pueblos, dicho de otra manera, un conjunto de principios de justicia aplicables a todos los grupos sociales en todos los lugares. El *derecho de gentes* es un conjunto de conceptos políticos, principios de derecho, justicia y bien común, similares, aunque más generales, a las ideas presentadas en *Teoría de la justicia*. Al autor le interesa aplicar los principios de la justicia, propios de una entidad nacional, a la comunidad internacional. Para hacerlo analiza los “límites de la tolerancia”, qué condiciones debe reunir toda organización política del presente para ser incluida en la comunidad de naciones. Esta parte del texto es la que interesa en el tema que se está planteando. Estos límites están directamente relacionados con el concepto de derechos humanos.

En el planteamiento de Rawls se puede observar una preocupación similar a la de Garzón Valdés, aunque movido por un objetivo propio del pensamiento político —no se propone hacer una reflexión ética— busca superar los enfrentamientos entre “universalistas”, “multiculturalistas” y “comunitaristas”. Distingue las *sociedades liberales* (bien ordenadas) y las *sociedades jerárquicas* que pueden estar bien ordenadas. Una sociedad jerárquica bien ordenada, que incorpora la “idea liberal de justicia del derecho de los pueblos”, necesita cumplir con *tres exigencias*. Primera, es necesario que la sociedad sea pacífica y persiga sus fines a través de la diplomacia, el comercio u otro medio pacífico (la religión, que se supone influye en la política gubernamental, no tiene legitimidad si es expansionista, Rawls señala cómo ésta fue la actitud de los Estados europeos en los siglos XVI y XVII).

La segunda exigencia establece que el sistema jurídico imponga deberes y obligaciones morales a todas las personas residentes en su territorio, se guíe por una justicia que incluya el bien común, lo que implica tener en cuenta los intereses de todos los miembros del grupo, de manera imparcial y, además, que los jueces y administradores jurídicos confíen, de buena fe, en que el derecho está orientado por esa concepción de justicia. Las ideas anteriores implican la existencia de diversas formas, apropiadas según los casos, para que los miembros del grupo sean escuchados, según los valores religiosos o filosóficos de esa sociedad, lo que significa que haya posibilidad de disenso. Como se puede ver, estos principios garantizan una libertad de pensamiento y expresión que permite la evolución de la sociedad o, por lo menos, el ejercicio de la libertad. El estilo de vida que ese grupo tiene existe porque el mismo grupo así lo desea, si no hubiera aceptación de las prácticas existentes se podría manifestar tal oposición y sería posible luchar para modificar la situación. Este autor condena las imposiciones por medio de la fuerza, defiende un orden fundado en procedimientos jurisdiccionales basados en la aplicación del derecho.

El tercer requisito exige que todas las personas miembros de una sociedad jerárquica tengan una serie de derechos mínimos que garanticen: subsistencia y seguridad (derecho a la vida), libertad (frente a la esclavitud, servidumbre y ocupación armada), propiedad personal, igualdad formal (tratamiento igual de los casos iguales), libertad de conciencia, asociación y posibilidad de emigrar (para quien no estuviera de acuerdo con el pensamiento dominante). En suma, este tercer requisito exige el respeto a derechos humanos fundamentales y se deriva del segundo.

Respecto de la libertad de conciencia, Rawls establece una distinción que vale la pena pensar en el tema que nos ocupa. Entiende que “no son irrazonables” las posturas religiosas y filosóficas que niegan la absoluta libertad de conciencia. Con esta expresión *no quiere decir que sean razonables*, porque establece tres niveles: razonable (total libertad de conciencia), no irrazonable e irrazonable (niegan la libertad de conciencia). Las doctrinas tradicionales permiten una limitada libertad de conciencia. Además, una sociedad jerárquica suele tener una religión de Estado y frecuentemente es la autoridad suprema dentro de la sociedad, pero no hay dificultades si esa sociedad no se extiende

políticamente a otras sociedades y si ninguna religión es perseguida o impedida para realizar sus prácticas.

Rawls entiende que es difícil rechazar racionalmente estas exigencias mínimas y replicar que son demasiadas para ubicar a un régimen como “decente”. Por esta razón considera que no es válido decir que los derechos humanos son de corte liberal o propios del pensamiento occidental, para él son “políticamente neutrales” (Rawls, 1997: 26). Fortalece su postura aplicando el razonamiento de Hegel. Parte de la objeción presentada por quienes dicen que en las sociedades tradicionales hay conceptos diferentes a los de las sociedades liberales y que, por lo tanto, no son comparables. Por ejemplo, no se trata de seres humanos que son *ciudadanos* con derechos, sino *miembros* de un grupo, sea éste una comunidad, una asociación o una corporación. A continuación Rawls recuerda el rechazo de Hegel a la idea “un hombre, un voto”, porque ahí está implícita la noción de que cada persona es un átomo de una decisión política. En el “Estado racional, bien ordenado”, las personas pertenecen a haciendas, corporaciones y asociaciones, estas formas representan los intereses racionales de sus miembros en una jerarquía consultiva justa. Rawls toma el enfoque de Hegel, donde no todos los individuos están tomando decisiones, y de allí deriva que en un “Estado jerárquico, bien ordenado”, con su jerarquía consultiva, los derechos humanos fundamentales pueden ser protegidos. No le interesa que estos derechos no sean reconocidos a *ciudadanos*, lo que importa es que sean reconocidos.

Se excluyen de la “justa sociedad de los pueblos” a los Estados que violen los derechos humanos; el respeto por estos derechos, para Rawls, fija el límite a la soberanía, porque ellos son aplicables a todas las naciones después de la Segunda Guerra Mundial. Dice:

1. Son condición necesaria de la legitimidad del régimen y de la decencia de su orden jurídico.
2. Cuando operan en debida forma, resultan suficientes par excluir la justificada intervención de otros pueblos mediante sanciones económicas o, en casos graves, la fuerza militar, y

3. Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos. (Rawls, 1997: 28)

Este planteamiento corresponde a una situación ideal, su inobservancia puede provenir de dos situaciones diferentes. Existen regímenes que desconocen estos principios porque no los consideran válidos, por ejemplo el sistema nazi o aquellos que se imponen con el terror, como España, Francia y la dinastía de los Habsburgo, que intentaron someter a Europa, o cualquier régimen que diga expandirse para difundir la verdadera religión y cultura. Existe también otra causa de inobservancia: hay pueblos cuyas circunstancias históricas, sociales y económicas dificultan o imposibilitan la organización de un régimen liberal o jerárquico bien ordenado. Se trata de sociedades que carecen de tradiciones, capital humano, tecnología y recursos materiales para ser sociedades bien ordenadas. Este segundo caso es el que nos interesa en el tema. Rawls propone que estas sociedades sean apoyadas para suplir sus condiciones. Aquí no vale el principio de la diferencia, dice:

Si bien considero que el principio de diferencia es razonable para la justicia doméstica en una sociedad democrática, no resulta factible para tratar el problema general de las condiciones desfavorables entre las sociedades. [...] Pues la concepción ideal de la sociedad de los pueblos que sostienen las sociedades bien ordenadas dispone que en su momento todas las sociedades deben alcanzar, o ser ayudadas para alcanzar, las condiciones de posibilidad de una sociedad bien ordenada. Ello implica el reconocimiento y la garantía universal de los derechos humanos y la satisfacción de las necesidades humanas básicas. (Rawls, 1997: 31-32)

La idea de que “todas las sociedades deben alcanzar las condiciones de posibilidad de una sociedad bien ordenada” es discutible; hay pueblos nómadas, donde es difícil establecer si se satisfacen las “necesidades básicas”, sin embargo desean seguir viviendo así. Grupos del norte de Rusia, integrados obligatoriamente a la URSS, una vez desintegrada ésta volvie-

ron a vivir como nómades y en este estilo de vida no está claro si las personas gozan de condiciones para satisfacer, por ejemplo, el derecho a la salud. Pero, para el autor, lograr aquella meta es la base del deber de asistencia, conducir a cada pueblo a que se haga cargo de su vida política manteniendo instituciones políticas y sociales decentes, lo que significa que cumplan con los tres requisitos ya citados. Considera que es probable que en las sociedades jerárquicas los problemas mayores sean: gobierno opresivo, élites corruptas, sometimiento de las mujeres y sobrepoblación. Rawls insiste en que cada sociedad tiene derecho a elegir su forma de vida, no propone que las sociedades jerárquicas abandonen sus instituciones religiosas si cumplen con las condiciones exigidas, pero dice:

No obstante, si estas condiciones se violan, puede justificarse la presión externa de una clase u otra según la severidad y las circunstancias del caso. La preocupación por los derechos humanos debería ser parte de la política exterior de las sociedades liberales y jerárquicas. (Rawls, 1997: 35)

Las palabras son claras y graves porque no existe ningún país donde no haya violaciones a los derechos humanos y, con esta causa, se justifica el intervencionismo donde se quiera aplicar.

COMENTARIOS A LAS SOLUCIONES DE AMBOS PENSADORES DESDE UNA TERCERA ALTERNATIVA TEÓRICA: PROPICIAR SIMULTÁNEAMENTE LA AUTONOMÍA PERSONAL Y LAS COSTUMBRES DE LOS PUEBLOS

Los dos autores pretenden encontrar una solución con validez universal: Garzón Valdés busca justificar la existencia de una ética por encima de las prácticas locales y John Rawls espera encontrar principios de justicia y bien común válidos para cualquier pueblo, como condición previa a ser incluido en la comunidad de naciones.

El pensamiento de ambos no es totalmente coincidente, el primero habla desde la ética y para Rawls el tema está fuera de un estudio fi-

losófico, evita este aspecto porque desea encontrar mínimos aceptables por toda persona racional y si introduce ideas filosóficas el acuerdo sería muy difícil. A pesar de esta diferencia, los dos dejan de lado las posturas comunitaristas y los relativismos propios de los multiculturalismos y declaran, explícitamente, que no tienen una visión etnocentrista; para ellos, los límites que presentan no son propios del enfoque occidental, sino lo mínimo que cualquier postura racional puede admitir. Pero es claro que entienden esto porque para ambos no es posible otra postura, en Garzón Valdés si un pueblo no busca los bienes básicos —los necesarios para desarrollar un plan de vida— es un *incompetente* básico y su actitud es una muestra de *irracionalidad*. En Rawls, un Estado jerárquico es bien ordenado si incorpora la idea liberal de justicia, *no otra idea*.

Ambos autores comparten algunas exigencias, como no atacar a otras naciones y condenan los movimientos colonizadores; Garzón Valdés también censura las prácticas genocidas como la conducta nazi y el *apartheid*, mientras Rawls exige que la expansión de un pueblo sea por vía pacífica, diplomática, comercial u otra.

Para Garzón Valdés, el Estado-nación está por encima de los pueblos. A esta altura de la civilización, cuando esta organización política ha cometido tantos errores, es difícil defender racionalmente su supremacía. La sociedad occidental aceptó la esclavitud, y hasta hace poco tiempo la experimentación con animales, mientras que en el presente se ven estas conductas como condenables. ¿Qué no estaremos *viendo* hoy? Esta ignorancia no forma parte del “velo de ignorancia” de Rawls, sino, por el contrario, es parte de lo que sí se debe saber. En el contrato se conoce historia, sociología, psicología y se ignora la situación individual dentro del grupo social. *También se debería saber qué es lo deseable para la humanidad, con absoluta certeza y ésta no es la situación actual*. Garzón cree saber qué es lo conveniente para las culturas, si ellas no coinciden con su enfoque es porque no tienen capacidad, éste es un juicio grave e injustificable.

Aunque existen las divergencias anteriores, los dos pensadores concuerdan en exigir que los derechos humanos sean respetados en cualquier forma de vida. Para Garzón Valdés los gobernantes tienen que buscar que todos los miembros de la sociedad satisfagan sus necesidades

básicas, de lo contrario se está ante una sociedad *indecente*. La misma idea la expresa Rawls cuando dice que los derechos humanos son la condición de legitimidad de un régimen para ser jurídicamente *decente*. Pero la formulación actual de los derechos humanos, aunque los autores analizados piensen lo contrario, está hecha con un criterio que no incluye deferentes cosmovisiones. Hay temas que necesitan ser discutidos, como por ejemplo:

- El sentido de la tierra, incluyendo el derecho a la tierra, que no es lo mismo que el derecho a la propiedad privada.
- Obligaciones y derechos comunales.
- El valor del derecho consuetudinario que ha sido incorporado como fuente de derecho, pero no se sabe cómo operar con él dentro de numerosos sistemas jurídicos clásicos.
- Los diferentes tipos de ciudadanía como la comunal, nacional o la propia de las asociaciones de Estados nacionales. Se podrían citar más tópicos a discutir dentro de un mundo pluricultural.

Estas cosmovisiones son parte de la diversidad cultural y ésta no sólo es un hecho, además es fuente de amplias posibilidades. Ningún ser humano ni ninguna cultura está en posesión de la verdad absoluta. Cada pueblo encuentra *algo*, hoy se puede crecer mirando a pueblos diferentes que muestren diversas caras de la realidad, teniendo presente que ninguna faz es superior. Estas ideas conducen a una tercera alternativa teórica. En la primera posición, tratada al comienzo del texto, los ideales liberales pueden imponerse porque son la única forma de vida correcta; en la segunda postura se toleran otros estilos de vida siempre que respeten los derechos humanos básicos; ahora se propondrá dar un paso más: no sólo tolerar lo diferente sino apoyar, desde la acción del Estado, la continuidad de las formas de vida de minorías étnicas, exigiendo que éstas respeten los derechos fundamentales.

Después de la Segunda Guerra Mundial se pensó que el derecho a la libertad de creencias, la libre expresión y asociación permitían garantizar el desarrollo cultural sin necesidad de que hubiera un tratamiento especial del tema. En la Declaración Universal no hay ninguna referencia a minorías étnicas o culturales. Los liberales consideraron que la li-

bertad religiosa, acompañada de la separación de la Iglesia y el Estado, permitía que los grupos mantuvieran sus lazos y siguieran cultivando sus creencias, estas medidas eran suficientes. La misma actitud se tuvo con respecto a las minorías culturales. El Estado no tenía por qué protegerlas, era suficiente con que se permitiera su desarrollo impidiendo la discriminación y los prejuicios. La acción concebida consistía en evitar daños a las minorías, incluso la Convención sobre la Discriminación Racial planea programas de acción con carácter *temporal*, se tiene el ideal de una sociedad sin razas. Se argumentó que la acción positiva aumentaba el problema, recordaba la pertenencia a un grupo, incrementaba las diferencias. Actualmente cabe otro enfoque: las diferencias entre los pueblos es deseable que se mantengan de manera *permanente*, por lo tanto, el Estado tiene la responsabilidad de emprender acciones para conservar la diversidad. El profesor canadiense, Will Kymlicka defiende estas ideas; presenta numerosos problemas que todavía están por resolverse: ¿qué lenguas deben adoptarse en trámites oficiales e incluso en los parlamentos?, ¿se deben trazar fronteras internas para que las minorías nacionales sean mayoría en determinadas zonas?, ¿deberían distribuirse los poderes políticos con proporcionalidad étnica o cultural?, ¿se deberían proteger las zonas donde vivieron originalmente los indígenas, de la colonización, la modernización o la explotación de recursos naturales?, ¿qué grado de integración cultural puede exigirse a inmigrantes y a refugiados antes de otorgarles la ciudadanía? (Kymlicka, 1996: 18).

Kymlicka considera que el pensamiento de los derechos humanos no da soluciones a problemas candentes dentro de pueblos multiculturales, habría que partir de ellos pero *complementarlos* con una teoría sobre los derechos de las minorías: “una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un ‘estatus especial’ para las culturas minoritarias” (Kymlicka, 1996: 19). De hecho, así ha sucedido; en 1991 Europa estableció la Declaración sobre los Derechos de las minorías nacionales y en 1993 estableció un Alto Comisionado para las Minorías Nacionales; las Naciones Unidas tiene en estudio el proyecto de la “Declaración sobre los derechos de las poblaciones

indígenas”. Por esto, el mérito del autor no radica en proponer esta complementación sino en explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos y cómo los primeros están limitados por la libertad individual, la democracia y la justicia social.

Existen grupos étnicos y nacionales que pretenden ignorar las libertades personales, e incluso suprimirlas en la práctica, pero, en otros casos, el respeto por las libertades de las minorías puede ampliar las libertades de los individuos porque éstas se desarrollan dentro de una cultura. (Kymlicka, 1996: 111)

Libertades de las personas significa derechos básicos; es esencial, dentro del liberalismo, que exista la posibilidad de que cada hombre y cada mujer elijan su plan de vida, e incluso que lo modifiquen a medida que intentan cumplirlo. Detrás de este pensamiento está la postura kantiana, al establecer que la persona no tiene precio sino dignidad, se trata del principio de la autonomía (Kant, 1994: 103-104). Cambiar lo que se ha propuesto vivir exige otra condición, además de poder elegir: conocer otros puntos de vista sobre la vida buena, ser capaz de examinarlos y poder alejarse del grupo donde se ha vivido, si así se desea. Por esto son derechos básicos el acceso a la educación, la libertad de asociación y de expresión; con estos medios se amplía el horizonte vital. Cada persona tiene el derecho de cuestionar las tradiciones de su pueblo, puede alejarse del mundo en el que está inmersa y cambiar su estilo de vida. Estos derechos necesitan estar garantizados, aunque la mayoría cuestionará detalles y permanecerá dentro de su nación; emigrar tiene un costo muy alto.

El planteamiento anterior reúne de dos principios: derecho a elegir la propia vida y conocer otros modelos de vida buena, pero, ¿qué hacer con los grupos que no tienen estos puntos de partida? Es posible ignorarlos, combatirlos o ayudarlos a volverse liberales en este sentido. Rawls y Kymlicka apoyan la última opción. Los Estados actualmente liberales no lo fueron en el pasado, por lo tanto, los antiliberales actuales pueden no serlo en el futuro, si se convencen de que el cambio los beneficia, o por lo menos, permite que algunos sectores vivan mejor,

generalmente las mujeres, las castas inferiores y las minorías. Además, incluso en sociedades liberales, hay derechos que falta garantizar; se trata de un proceso en el que se marcha, ninguna sociedad lo ha concluido, así lo muestran los informes emanados de las Naciones Unidas o comunicados de organismos no gubernamentales, cuando se refieren al respeto por los derechos humanos.

A mediados del siglo pasado, los teóricos que fundamentaron los derechos humanos propusieron que el Estado no interviniera para ayudar a grupos minoritarios, que dejara una evolución natural. Cada estilo de vida puede atraer a nuevos practicantes o, por el contrario, provocar el alejamiento de aquellos que allí nacieron. Proteger prácticas culturales sería innecesario e injusto. Pero, en la práctica, no existe tal neutralidad, la llamada “omisión bienintencionada” no es posible porque el Estado privilegia una lengua, un estilo de comunicación, determinadas festividades y símbolos; aquellas prácticas que no ha usado las está posponiendo.

Ante la propensión inevitable que tiene el Estado, se justifica balancear estos privilegios con resoluciones que protejan las prácticas de las minorías. Así, Kymlicka propone se proteja a las culturas con medidas que hagan que la sociedad mayoritaria tenga dificultades en radicar en las zonas donde viven las minorías, como, por ejemplo, solicitar abundantes requisitos para otorgar residencia, prestar servicios preferentemente en el idioma de la minoría, otorgar derechos de caza y pesca a los nativos. Establece claramente el principio de igualdad: “La argumentación basada en la igualdad sólo aprueba los derechos especiales para las minorías nacionales si verdaderamente existe alguna desventaja relacionada con la pertenencia cultural y si tales derechos sirven realmente para corregir dicha desventaja” (Kymlicka, 1996: 154). El alcance de los derechos de las minorías variará de acuerdo con las circunstancias particulares.

Otro argumento para conceder privilegios a las culturas minoritarias radica en el valor de la diversidad, incluso las mayorías se benefician con la existencia de lo diferente. Como puede observarse, en este razonamiento no se apela a la justicia, como en los casos anteriores, sino al *interés*. Otros estilos de vida pueden ser adoptados si lo exigen las circunstancias, por ejemplo el estilo de producción indígena, acorde con el

ambiente, puede ser imitado ante la destrucción de las plantaciones industriales. Pero esto se da cuando los miembros de las minorías se incorporan a la cultura dominante y lo que se ha buscado, con medidas proteccionistas, es que las personas puedan permanecer dentro de sus grupos originales. Además, es difícil fundamentar medidas gubernamentales que protejan a las culturas minoritarias con base en este argumento, porque el beneficio, para la mayoría, de tener otros modelos de conducta, es ocasional, mientras que el costo es permanente y caro. Kymlicka considera que el precio que pagaría la mayoría, sólo es justificable cuando es necesario para “no fomentar las ventajas de los miembros de las mayorías, sino para evitar sacrificios aún mayores a los miembros de la minoría nacional” (Kymlicka, 1996: 172).

Fuera de beneficiar a las minorías, existiría otro tipo de resoluciones que permitiría fomentar la diversidad, como, por ejemplo, propiciar la inmigración desde culturas diversas. También se puede pensar en ubicar a los diferentes grupos culturales que integran un Estado y exigirles que mantengan su estilo de vida. Este tipo de ideas se opone a la esencia del pensamiento liberal, porque está conduciendo el estilo de vida de las personas, en lugar de propiciar la autonomía; se pueden justificar protecciones externas, pero son inadmisibles las restricciones internas. Nos acercamos al problema central planteado: ¿qué hacer cuando el mismo grupo cultural a proteger limita los derechos de sus miembros? El Estado liberal no puede beneficiar a sectores que no respetan las libertades civiles y políticas en su vida cotidiana. Esto sucede si la religión es intolerante, si hay exigencia de practicarla o se discrimina a quien no lo hace, cuando las niñas no tienen la misma oportunidad de educación que los niños, en los casos en los que los derechos de las mujeres son ignorados. Además, no puede ser obligatorio vivir como lo hacían las generaciones anteriores, cada persona tiene el derecho de decidir qué parte de su tradición desea perpetuar y qué aspectos no le satisfacen.

En síntesis, para la solución que se propone, el Estado tiene la obligación de intervenir por una razón de *justicia*, para igualar las condiciones de los grupos mayoritarios y minoritarios y no puede favorecer a las minorías en cuyo interior no existan las *igualdades* básicas o derechos fundamentales.

CONCLUSIONES

Se ha presentado a lo largo del texto un universalismo global fortalecido, principalmente, por los medios de comunicación en red, con noticias “en vivo”, “en el lugar de los hechos”; visión sostenida por intereses económicos y financieros, a quienes interesa la homogeneidad porque así producen un solo artículo que pueden vender en todo el mundo. No toda la población mundial participa de este modelo; los millones de personas que viven en estado de pobreza están fuera; intelectuales, miembros de ONG y numerosos defensores de la diversidad se han opuesto a los esquemas económicos impuestos a los pueblos.

Frente a esta situación mundial, en parte de Latinoamérica, en la vida cotidiana, se mantienen costumbres ancestrales junto con prácticas informáticas propias del siglo XXI.

Esta realidad exige pensar cómo integrar la vida social dentro de una teoría de la justicia. Habría que tener en cuenta los siguientes aspectos:

- Pensar una nueva forma para aceptar o rechazar estilos de vida, partiendo de la dignidad de la persona como agente moral y no por los criterios de quien juzga.
- Partir de una noción realista de ser humano en el sentido de apegada a lo que sucede. Incluir a una persona con racionalidad, sentimientos, deseos, irracionalidad, sentido lúdico, etcétera; mujeres y hombres capaces de la “sobreabundancia del don” de la que habla Paul Ricoeur y también de las crueldades inimaginables, como lo planteó Hanna Arendt.
- Aceptar la importancia de lo subjetivo, incluyendo una verdad parcial, propia de un tiempo, un espacio y un momento en la evolución de la humanidad.
- Considerar al otro, espejo de “uno mismo”, fuente de posibilidades y de restricciones.
- Establecer límites: evitar el daño físico, mental, espiritual, con principios generales porque es imposible asir la diversidad en fórmulas.
- Presentar una relación entre los seres humanos donde construir y/o destruir es obra de todos; no existen acciones aisladas, dadas las consecuencias globales de un todo interconectado.

- Presentar el orden social junto con el caos real o posible; pensar lo real bajo el punto de vista de un orden inestable, momentáneo. El caos establece otro equilibrio inestable.
- Esbozar una teoría de la justicia como reparto desproporcional porque desproporcional es el efecto de numerosas consecuencias.
- Ubicar los bienes que permitan que cada persona pueda buscar su felicidad (florecimiento) a su manera, nuevamente la diversidad.
- Partir de un núcleo de derechos humanos básicos que garanticen un estilo de vida donde la persona tenga autonomía, es decir, sea agente moral. Este núcleo a salvaguardar necesita estar acompañado de referencias sobre la particularidad de cada pueblo o, dicho de otra manera, garantizar la diversidad cultural.
- Subrayar el papel de la diversidad física, mental, espiritual y cultural. Simultáneamente, señalar los rasgos comunes a todos los seres humanos.
- Fomentar la diversidad cultural, no sólo protegerla.
- Establecer límites dentro de la diversidad, condenar las costumbres que impiden los derechos fundamentales.
- Permitir la existencia de identidad múltiple, ejemplo: ser mexicano o mexicana menonita.
- Plantear la teoría desde un modelo de organización social más amplio que el concepto Estado-nación, incluir la vida de las comunidades culturales en el interior del Estado y considerar entidades supraestatales establecidas en acuerdos, tratados y pactos supranacionales.
- Incluir junto con los derechos humanos individuales los derechos colectivos de los pueblos.
- Proteger lugares sagrados impidiendo que se usen con objetivos diferentes a los tradicionales, por ejemplo evitar que se conviertan en lugares de transacción mercantil o centros vacacionales.
- Ubicar dentro de la teoría posibilidades y límites del poder económico, porque propicia, condiciona o limita estilos de vida.

En América Latina es urgente plantear y difundir este nuevo modelo, porque conviven prácticas ancestrales, como las diferentes formas de medicina tradicional —herbolaria, geoterapia— con medicina uni-

versitaria alópata, dentro de un sistema con autoridades religioso-políticas locales superpuestas entre ellas, con competencias difusas; regida toda esta multiplicidad por constituciones políticas liberales. Una teoría que incluye los aspectos citados permitirá que quien nació en América piense su realidad como es, sin imitar soluciones inadaptables porque están concebidas para un único modelo cultural, mientras en este continente prima la diversidad.

Esta visión puede mostrarse en diferentes niveles educativos, donde urge vivir diariamente con lo diferente, lejos de un modelo uniforme impuesto por intereses globales de mercado que necesitan homogeneidad para vender con facilidad.

Finalmente, el principio ético-político de la *diferencia* necesita ser incorporado con absoluta claridad dentro de la parte dogmática de las constituciones, junto con los principios de *igualdad* y *libertad* para garantizar este derecho desde el punto de vista positivo.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- BENEDICT, Ruth (1978), "Anthropology and the abnormal" en Rodger Beehler y Alan Drengson, *The Philosophy of Society*. Londres: Methuen.
- COOK, John (1978), "Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion" en Rodger Beehler y Alan Drengson, *The Philosophy of Society*. Londres: Methuen.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1987), *Etnia, nación y política*. México: Juan Pablos.
- FIRTH, Raymond (1951), *Elements of Social Organization*. Londres: Methuen.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993), "El problema ético de las minorías étnicas" en León Olivé, *Ética y diversidad cultural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000), *Instituciones suicidas*. México: Paidós.
- GAUTHIER, David (1994), *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- KANT, Manuel (1994), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.

- KYMLICKA, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- PARENT, Juan (2005), *La defensa y promoción de los derechos humanos en el cuerpo del hombre y de la mujer*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- PÉREZ DE CUÉLLAR, Javier (1996), *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. México: UNESCO.
- RABOSI, Eduardo (1991), “El fenómeno de los derechos humanos” en David Sobrevilla, *El derecho, la política y la ética*. México: Siglo XXI.
- RAWLS, John (1997), “El derecho de gentes” en *Isegoría*. Madrid, mayo, pp. 5-36.
- TAYLOR, Charles (1996), *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

Fecha de recepción: 21/09/2006

Fecha de aceptación: 3/11/2006