

¿Son los pueblos indígenas comunidades políticas legítimas? Una reflexión desde la filosofía política contemporánea frente a la propuesta de reforma constitucional de 2024

Are indigenous people legitimate communities? A reflection from contemporary political philosophy due to the constitutional changes of 2024

Sandra Anchondo-Pavón; Enrique Camacho-Beltrán



Sandra Anchondo-Pavón

Universidad Panamericana

México

<https://orcid.org/0000-0001-7928-084X>

sanchondo@up.edu.mx



Enrique Camacho-Beltrán

Universidad Nacional Autónoma de México

México

<https://orcid.org/0000-0001-6876-8460>

enrique.camacho@comunidad.unam.mx

Recibido: 19 - 11 - 2024

Aceptado: 07 - 02 - 2025

Publicado en línea: 07 - 03 - 2025

Cómo citar este texto

Anchondo-Pavón, S., & Camacho-Beltrán, E. (2024). ¿Son los pueblos indígenas comunidades políticas legítimas? Una reflexión desde la filosofía política contemporánea frente a la propuesta de reforma constitucional de 2024. *Conocimiento y Acción*, v. 4, n. 2, pp. 1-17. <https://doi.org/10.21555/cya.v4.i2.3314>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Se aborda la manera en que la definición del término “pueblo indígena” presenta una ambigüedad llamativa y eso genera diversas implicaciones políticas, jurídicas y culturales a lo largo de todo el territorio mexicano. Desde ahí se puede hacer difícil garantizar los derechos humanos de los pueblos concretos, en especial el derecho a la autonomía y la autodeterminación. Por ello, a partir de pensadores que han reflexionado sobre nuestro país, tanto como otros autores de tradición comunitarista o liberal, este texto explora el desafío que implica fundamentar suficientemente el reconocimiento jurídico a las comunidades, entidades políticas legítimas que poseen derechos específicos. En ese sentido, el objetivo principal del artículo es contribuir a esclarecer el concepto de pueblo indígena dentro de un debate filosófico contemporáneo, promoviendo una justicia intercultural que garantice los derechos de los pueblos originarios en México.

Palabras clave: Liberalismo; Comunitarismo; Pueblos indígenas; Comunidades; Justicia.

Abstract

The following article addresses the way in which the definition of the term “indigenous people” presents a striking ambiguity, and this generates diverse political, legal and cultural implications throughout Mexican territory. This can make it difficult to guarantee the human rights of specific peoples, especially the right to autonomy and self-determination. Therefore, based on thinkers who have reflected on our country, as well as other authors of communitarian or liberal tradition, this text explores the challenge implied by the absence of a strategy that legally recognizes communities, legitimate political entities that have specific rights. In this sense, the main objective of the article is to contribute to clarifying the concept of “indigenous people” within a contemporary philosophical debate, promoting intercultural justice that ensures the rights of indigenous peoples in Mexico.

Keywords: Liberalism; Communitarianism; Indigenous people; Communities; Justice.

Introducción: ¿De qué hablamos cuando nos referimos a comunidades y pueblos indígenas?

A pesar de su relevancia para la política nacional actual, la definición de pueblo o comunidad indígena no se suele enfocar cuidadosamente en el diálogo público. En México el criterio más utilizado para distinguir o demarcar a los pueblos indígenas es el criterio cultural o, más específicamente, el lingüístico. Así, solemos decir que en el territorio nacional albergamos al pueblo chol, al pueblo zoque, al pueblo náhuatl, maya, mixteco, zapoteco y el consabido largo etcétera, privilegiando las consideraciones lingüístico-culturales frente a otras.

Recurrir al criterio lingüístico-cultural puede resultar útil para algunos efectos políticos y jurídicos. Tan sólo en la ciudad de México, por ejemplo, se hablan más de 55 lenguas distintas y esto podría ser un criterio útil respecto a la necesidad de educación intercultural o acceso a la información. Por otro lado, en México contamos también con pueblos, como el zoque, considerados grupos diferenciados estables a pesar de su desplazamiento. También hablamos de pueblos, sin otro calificativo, cuando nos referimos a comunidades asentadas en ciertos territorios (poblados) y que dependen políticamente de los municipios. Pero en las discusiones públicas más comunes no suele explicarse o justificarse por qué algunas comunidades organizadas no son consideradas pueblos indígenas mientras que, por otro lado, se reconoce como tales a pueblos disgregados en varios municipios, estados del país o en las fronteras. Es el caso, por ejemplo, del llamado pueblo mixteco que puede estar asentado en Gue-

rrero, Puebla u Oaxaca. Al mismo tiempo, en algunos otros estados tenemos municipios enriquecidos con varias culturas, según el criterio lingüístico, sin que ello nos haga detenernos a reflexionar si debiéramos considerarlos como distintos pueblos entre sí o como comunidades interculturales. Eludiendo con ello las implicaciones político-territoriales que se derivarían de un uso más preciso de los términos, distinguiendo entre etnia, comunidad, población, poblado y pueblo.

La reciente reforma, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de septiembre de 2024, asegura que las comunidades y pueblos indígenas gozarán de libre determinación y se les reconocerá como sujetos de derecho público con personalidad jurídica y patrimonio propio. En el marco de la reflexión sobre los cambios que traerá consigo dicha reforma, sabemos que, más allá de lo que se apunta sobre reconocimiento y protección de lenguas y culturas, los derechos de autonomía y autodeterminación operan en una demarcación específica cuyos límites importan en aras de respetar su jurisdicción sobre ese territorio concreto y lo que se ha llamado gestión del “propio patrimonio”. Necesitamos un concepto normativo de pueblo indígena que a su vez nos permita desarrollar los requerimientos éticos que han de codificarse después en exigencias políticas y legales. Pero ello parece imposible sin un concepto definido de pueblo indígena. Sin un concepto delimitado surgen diversas interrogantes: ¿Es legítimo mapear a estos pueblos en sus regiones específicas con criterios extracomunitarios? ¿Es suficiente simplemente identificar a una comunidad indígena como pueblo? ¿Varias comunidades con la misma lengua forman necesariamente un solo pueblo o una sola comunidad? ¿De dónde vendría o cuál sería la justificación de otorgar personalidad jurídica a una comunidad originaria y no a otro tipo de comunidades? ¿Sería bueno emprender una estrategia de registro o recuperación territorial para comunidades concretas o no es necesario reconocer con criterios extracomunitarios la personalidad jurídica de una comunidad como “pueblo originario”? ¿Puede una comunidad perder su estatus de “originaria” al despolitizarse o al dejar de regirse por derecho propio o mediante asamblea? Son solo algunas de las preguntas que surgen por la falta de claridad sobre lo que significa ser un pueblo originario.

Ahora bien, la relación entre pueblo y tierra es compleja. Por ello en este artículo nos enfocaremos en el componente humano de la investigación y dejaremos los recursos materiales como la tierra o la amplia discusión sobre territorialidades para futuras reflexiones. Pero desde ahora debemos reconocer que la investigación no estará completa sin relacionar al pueblo con todos los recursos materiales y simbólicos que lo componen. Sin embargo, creemos que, al abordar el lado grupal del pueblo, podemos aislar el núcleo normativo del concepto que después permitirá el análisis de su relación con sus recursos materiales.

Con respecto al lado grupal, según estudiosos como Luis Villoro (2007) o Héctor Díaz Polanco (2005), los usos indistintos de los términos “pueblo”, “etnia” o “comunidad” responden más a una retórica política que apuesta por la ambigüedad y/o la vaguedad. No estamos hablando de usos análogos sino de un “descuido” importante que afecta directamente en decisiones presupuestarias, políticas y de protección territorial de estos colectivos organizados y arraigados a su herencia y territorio. Es decir, la falta de compromiso con un concepto fuerte de pueblo es una ventaja para proteger determinados intereses o promover ciertos fines de los Estados que, como el nuestro, están comprometidos con los tratados internacionales, pero no admiten *de facto* el carácter jurídico-político de sus comunidades originarias. Es posible faltar a obligaciones concretas de comunidades específicas bajo el escudo de esta indeterminación o falta de justificación fuerte de la categoría pueblo.

Si todo sale bien, nuestro trabajo proporcionará las coordenadas teóricas para reconocer la existencia de comunidades indígenas como plenamente políticas (no solamente culturales), como sujetos de derecho o entidades jurídicas diferenciadas de sus estados nacionales. Como hemos explicado, un concepto más completo implicaría agotar un conjunto denso de relaciones complejas. Lo que proporcionaremos en este trabajo es una conjetura de los aspectos centrales que pensamos debe tener el núcleo normativo ético del concepto. En otras palabras, justificamos una desiderata de cómo se vería

un buen concepto de pueblo originario. Creemos que un buen concepto de este tipo proporcionaría los requerimientos para reconocer a ciertos grupos como pueblos y, por tanto, reconocer sus derechos de autodeterminación (Díaz-Polanco, 1998). Por otro lado, si no contamos aunque sea con un esbozo del núcleo normativo del concepto de pueblo indígena existe la posibilidad de que poblados o comunidades dispersas, con fuertes tradiciones socioculturales o derecho propio, queden sin posibilidad de constituirse en sujetos políticos o de que sean los Estados quienes limiten el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas a una libre determinación exclusivamente interna o muy estrecha.

Nos proponemos aclarar la ambigüedad de un término que por ahora sirve para referirnos a una cultura o lengua de la misma manera que señala a un conjunto de individuos relacionados con ellas, a entidades históricas, a comunidades vivas u organizadas, etc. De ese modo se dificultan enormemente la protección y exigibilidad de los derechos de autonomía y autodeterminación, los derechos lingüístico-educativos, derechos bioculturales, derecho a la consulta, entre otros derechos de los pueblos.

Por tanto, es posible empezar por preguntarnos en qué consiste una comunidad política, pues ahí está una primera clave para entender la cohesión y la vida política que justifican la existencia de la categoría “pueblo” en el sentido que buscamos aclarar. Para ello conviene servirnos de un marco ya establecido a partir de un conocido debate en la filosofía actual. La revisión es importante porque no solamente implica la conciencia de las fronteras territoriales sino las consideraciones políticas y los derechos especiales que pueden o no tener las comunidades indígenas. En este sentido hay que señalar que la fuerza jurídica que adquieren estas comunidades, al ser reconocidas como pueblos o comunidades políticas legítimas, no se puede simplemente obtener porque sean minorías.

Para desenredar estas cuestiones haremos un recorrido por el debate vigente sobre el concepto de comunidad, nos preguntaremos cuántas comunidades caben en un estado nacional, cómo impartir justicia en un estado pluricultural y, por último, hablaremos de las características de las comunidades originarias y nos cuestionaremos si es que integran, al agruparse, los llamados pueblos indígenas o si son ellas precisamente los pueblos indígenas a los que se refieren los tratados internacionales como sujetos de derecho internacional¹.

El debate sobre la comunidad en la filosofía política

Al principio de los años ochenta, los filósofos Walzer y Sandel reaccionaron contra lo que consideraban un exceso de abstracción de las realidades socioculturales concretas en la filosofía política de sus contemporáneos, arguyendo que la noción de justicia no puede separarse de las nociones morales que abraza en específico cada comunidad. Ambos autores remarcaron entonces la importancia de las delimitaciones comunitarias para no faltar a la justicia. Sus propuestas son todavía útiles para explicar cómo se puede entender una comunidad política legítima hoy.

En *El liberalismo y los límites de la justicia*, Sandel distingue al menos tres nociones de comunidad: la instrumental, la sentimentalista y la constitutiva (Sandel, 2000, p. 188). Según Sandel, las concepciones individualistas propuestas por John Rawls y sus seguidores asumen a la comunidad en términos instrumentales, ya sea porque evocan la imagen de una sociedad en la que los individuos consideran los acuerdos sociales como una necesidad y ven a los contratos como una carga necesaria para lograr la cooperación y conseguir la materialización de sus propios fines privados o porque tratando de escapar sin éxito al egoísmo individualista aceptan la existencia de intereses y fines compartidos (por ejemplo, se puede pensar al propio esquema de cooperación mutua como un fin compartido). Sandel considera que debe haber un modo en que los sujetos de la cooperación no se encuentren go-

¹ La discusión actual sobre pueblos originarios y su derecho a la libre autodeterminación puede también abordarse desde las categorías de análisis que proponen los propios pueblos, por ejemplo, desde el marco de la comunalidad.

bernados únicamente por motivaciones egoístas, pero ni la concepción instrumental ni la sentimental de comunidad pueden ofrecer un nuevo planteamiento de los límites del sujeto (Sandel, 2000, p. 188). Dentro de una perspectiva fuerte de comunidad, en cambio, los miembros no están vinculados solamente porque profesan sentimientos comunitarios y persiguen objetivos compartidos, sino que ellos mismos “conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte”. El lazo que descubren que tienen con su comunidad no es solamente un atributo, sino un componente importante de su identidad: son sujetos situados. Así las cosas, en oposición a las concepciones instrumental y sentimental, encontramos la concepción fuerte o constitutiva de comunidad. Eso es precisamente lo que distingue a una comunidad de un colectivo o grupo cualquiera y evita los fallos que Sandel atribuye a Rawls al quedar satisfecho con una noción de comunidad en términos de pura cooperación o participación.

Un año después del célebre texto de Sandel, sale a la luz *Las esferas de la justicia*. Aquí, Walzer contribuye a la reflexión insistiendo en remarcar la importancia del sentido de pertenencia. La pertenencia no es un *ticket* de entrada que permite recibir los bienes de la comunidad, sino que es un bien en sí misma. (Walzer, 1997, pp. 44-74). El texto de Walzer empuja a una discusión que sigue abierta ¿son las comunidades vecindades, clubes o familias? A través de estas analogías, el profesor de Princeton ilustra los aspectos básicos de la inclusión, la admisión, la pertenencia y la exclusión comunitaria. Y con ello afina el concepto mismo de comunidad política legítima y sus diferencias con otras formas de asociación. Lo hace al introducir la noción de comunidad de carácter, “comunidades históricamente estables, asociaciones continuas de personas que comparten compromisos y un sentido especial de su vida en común” (Walzer, 1997, p. 73), y al asegurar que una de las necesidades básicas que tenemos como humanos es precisamente la comunidad misma (cultura, religión y política). El contexto cultural que permite el amparo comunitario es el prerequisite para validar y dar sentido a todas las demás necesidades humanas (Walzer, 1997, pp. 76-78).

La discusión en la filosofía política contemporánea

Hoy en día existen tantos modos de entender a una comunidad como intereses positivos y modos de agrupar a las personas que los persiguen². Revisemos tres maneras de entender este tipo de comunidades. En primer lugar, los “agregados” corresponden a personas con un interés o rasgo común, por ejemplo, las personas a las que les gusta el té o las novelas gráficas. Podemos pensar esos grupos de personas sin que ellas mismas tengan ninguna asociación entre sí ni compartan ninguna relación. Existen también “colectivos”, por ejemplo de lectores de Schopenhauer o activistas para salvar a la vaquita marina (Tuomela, 2005) que cuentan con formas de asociación básica que les permite tener algún tipo de contacto o intercambio entre sí. Finalmente, las “corporaciones” de individuos están jerárquicamente organizadas por medio de reglas que distribuyen responsabilidades y roles, como por ejemplo los patrocinadores de la *Ofunam* o los miembros de la cooperativa *Pascual* (Searle, 1998). Los agregados, los colectivos y las corporaciones aún contrastan con una “comunidad política”, que es el tipo de comunidad importante para nuestra discusión en clave de filosofía política, y se caracteriza por la auto-identificación de los miembros y no-miembros y la reproducción de la identidad común. Para ello requieren del ejercicio colectivo de ciertas formas de control sobre la manera en que se dan las relaciones cooperativas valiosas entre los miembros del grupo (Gilbert, 1989; Moore, 2015). Es por eso que la identificación y continuidad de una comunidad dependen de formas de autoridad y de autodeterminación política (Wellman, 2001).

2 Es decir, se trata en general de grupos que comparten cierta identidad en virtud de que las personas puedan identificarse (objetivamente y subjetivamente) como miembros que comparten la apreciación, posesión, producción o goce de algo valioso. Existe pues una comunidad de estudiantes, de amantes de los suecos, los Roma, pero no una comunidad de yonkis o de narcos.

Dada esta caracterización en la filosofía política contemporánea, la investigación acerca de la comunidad ha estado enormemente ligada a las teorías de la justicia, ya sea para negar la importancia de una concepción de justicia para pensar a la comunidad (Lazo, 2009, p. 67) o para afirmar que no se puede pensar una sin la otra (Miller, 2002). Por ejemplo, respecto a la importancia de la justicia para entender la comunidad, la filosofía contemporánea se ha preguntado cosas como: ¿de qué manera la comunidad es necesaria para el establecimiento de formas de justicia? ¿Qué tipo de comunidad política es necesaria para realizar formas de justicia? ¿Qué tipo de comunidad tiene reclamos de justicia sobre otras comunidades? ¿Qué requiere la justicia de los miembros de una comunidad que no requiere de las personas que no son miembros? ¿Puede haber una comunidad internacional? Por otro lado, la pregunta es si más bien no es la comunidad política la que tiene un enorme potencial de amenazar la justicia. O bien si la justicia es una narrativa de instituciones normalizadoras que amenazan la naturaleza y el carácter de las comunidades. El contraste entre estos dos tipos de preguntas depende profundamente de determinar la relación apropiada del Estado con la comunidad; para así poder discutir si el Estado debe abrazar varias comunidades o si debe más bien abrazar una sola. A su vez este debate da lugar a la pregunta de si puede existir una comunidad internacional que enmarque y contextualice la relación entre distintos niveles de comunidad (nacional y local). Finalmente está el punto de vista crítico que cuestiona la importancia de la justicia y sobre todo de su articulación como narrativa controladora del Estado. Pero ¿qué relación debe tener el Estado con la comunidad?

El Estado moderno, particularmente en su vertiente democrática liberal, ha sido el punto focal en la literatura contemporánea sobre ética social, filosofía política y teoría política normativa. La razón es que podemos distinguir entre estados *de facto* y estados con un carácter moral. Los primeros ejercen el poder porque pueden y hasta donde pueden. El poder y la autoridad son simplemente hechos sociales susceptibles de ser descritos, pero no normados. Este es el punto de vista realista de la teoría política (Morgenthau, 1973). Los segundos ejercen el poder con respecto a principios de ética pública y social. Bernard Williams, el gran defensor de Nietzsche en los colegios ingleses, explicaba que un estado es legítimo —es decir tiene un carácter ético— cuando elabora una narrativa o un discurso que explica precisamente cómo su uso del poder está encaminado a resolver el problema de lo político, que es precisamente el de fundar un orden cooperativo que produzca bienes socialmente importantes, como la seguridad (Williams, 2005, p. 3). Si aceptamos la idea de Williams inmediatamente surge una pregunta obvia: ¿deben los estados legítimos ser comunidades? Un modo de responder a esta pregunta está determinado por una caracterización del carácter ético de las democracias liberales. Por ejemplo, la neoliberal Rand (2005), lo niega rotundamente pues, según ella, los seres humanos deben desprenderse de esos mitos parroquiales y comunales para abrazar formas de egoísmo ético que incrementen el crecimiento interior, por lo que el individuo (y no la comunidad) es el único *locus* de la moralidad. El libertario Nozick ve a las democracias liberales como asociaciones (no como comunidades), porque piensa que el único estado legítimo es el ultra-mínimo que protege la seguridad, pero no los derechos sociales, por lo que la existencia de las comunidades debe ser producto solo de la libertad de asociación y no de la fuerza del estado (Nozick, 2013).

El liberalismo igualitario es ambiguo en este punto. Rawls piensa que los estados deben ser más que asociaciones, sociedades de individuos con formas justas de administrar la cooperación social, pero no comunidades que resulten incompatibles con un estado plural. Por eso un estado liberal contiene y es sostenido por varias comunidades razonables (Rawls, 2001). Aunque, según la crítica de Sandel, la noción *rawlsiana* de comunidad sea meramente instrumental y culmine en un individualismo de fondo (Sandel, 2000, p. 188). En contraste, el también liberal igualitario Dworkin piensa que, para ser coherentes con su carácter moral, los estados deben ser comunidades que compartan principios morales comunes (Dworkin, 2011). La crítica de Sandel, empero, alcanza también a Dworkin, en tanto su concepción de la comunidad no se encuentra introyectada en los individuos más allá de las motivaciones individuales de cada uno (Sandel, 2000, p. 188).

Determinar si los estados deben ser meras asociaciones, sociedades o comunidades no es un asunto estrictamente semántico, sino que depende en gran medida de una investigación conceptual que se adentra en el terreno de la metaética y que debe responder primero qué es la ética y qué requiere de las relaciones entre personas. De estas respuestas depende, por ejemplo, que la defensa de los pueblos indígenas, como comunidades políticas legítimas, trascienda su mera defensa en tanto minorías étnicas y sea de carácter moral.

Casi cualquier posición con respecto a la relación entre estado y comunidad ha tenido que pronunciarse con respecto a dos asuntos centrales. El primero es el debate Universalismo-Particularismo. O bien los principios de ética social son válidos interculturalmente a través del tiempo y se aplican a todas las comunidades (Rawls, 1971, p. 514; Cohen, 2009, p. 246) o bien sólo son válidos en un contexto cultural específico donde determinan qué se distribuye entre quiénes y en qué circunstancias (Miller, 2002; MacIntyre, 1978; 1988; Benhabib, 1992, pp. 23–38). El segundo es el debate Individualismo-Colectivismo: O bien el *locus* principal de la ética social es en última instancia el valor de la vida del individuo y lo correcto o incorrecto en ética social se evalúa con base en cómo mejora la vida de las personas (Raz, 1984, pp. 194–214); o bien la comunidad es el *locus* propio de la ética en la medida en la que cada individuo está entretejido y localizado en una comunidad determinada (Sandel, 2000, p. 189). La posición que se toma respecto a estos debates determina el método que se usará para afrontar problemas de ética social (consecuencialismo, contractarismo, contractualismo, hermenéutica, intuicionismo...) y la manera en la que se articularán las demandas conflictivas entre individuos y grupos (derechos individuales o derechos colectivos) (Darwal, 2008).

En el caso de las comunidades indígenas, negar el valor de la propia comunidad en sí significaría negar con ello sus derechos colectivos. Es decir, los pretendidos bienes colectivos, indivisibles, cuyo titular es la comunidad. No aquellos bienes colectivos con titularidades individuales o bienes individuales que se originan de la pertenencia de los individuos a sus comunidades (Cruz-Parceró, 1998; 2012). Solo si la comunidad se entiende como comunidad de carácter y constitutiva de sus miembros cobran verdadera legitimidad las demandas comunitarias colectivas.

¿El Estado debe abrazar a varias comunidades?

A pesar de que las sociedades modernas son de facto plurales en etnicidad, lenguas, creencias, costumbres y tradiciones, muchos filósofos políticos entienden la comunidad política a partir de un modelo homogéneo basado en la centralidad de la vida del individuo (Sahuí, 2018, p. 123).

En ética social, una perspectiva que se guía por el valor de la vida de la persona (y por la idea de encontrar principios de ética social objetivos) adopta por ende el contractarismo o el contractualismo como método para articular y compatibilizar la esfera de los derechos individuales dentro de un mismo estado. Por ejemplo, Rawls utilizó el velo de la ignorancia —su versión del contractualismo— para defender que el Estado debía de estar compuesto por instituciones básicas que distribuyeran los beneficios y los costos de la cooperación social mediante principios de justicia que fueran aceptables para los miembros de la sociedad aún a pesar del pluralismo de concepciones éticas razonables que tuvieran. Los miembros de la sociedad elegirían estos principios detrás del velo aún a pesar de sus lealtades particulares. El problema es que esta idea no aclaraba con precisión la dimensión del desacuerdo razonable que podía existir entre los miembros de la sociedad para que el acuerdo sobre una concepción de justicia fuera estable; sobre todo pensando en las distintas comunidades nacionales y lingüísticas presentes en las democracias liberales. Otro problema moral del pretendido funcionamiento homogéneo de las sociedades es que normalmente los gobiernos “ciegos a la pluralidad” maltratan a las minorías (Sahuí, 2018, p. 123).

El *multiculturalismo* es precisamente esa crítica liberal (interna) de carácter revisionista que señala que una concepción de la justicia para ser coherentemente liberal necesita ser compatible con

esa realidad plural de las democracias liberales que incluye muchas comunidades culturales diferentes (Raz, 1998; Kymlicka, 2001). Es decir, el liberalismo que había sido predicado desde el punto de vista de una cultura dominante ha de articular formas de ciudadanía y nacionalidad que no sean excluyentes con las minorías culturales y lingüísticas. Por razones como las anteriores, a lo largo de la década pasada el liberalismo dominante incorporó la crítica multiculturalista en las plumas de escritores como Michael Sandel (2010), Patten (2014) y Kolodny (2014). Pensadores como Clayton y Stevens (2014) y Moles (2015) han defendido inclusive formas de liberalismo “parcialmente comprensivo” que reconoce recurrir a valores que no son universales y que por eso mismo requieren justificaciones más robustas que respeten los derechos de las minorías y los derechos de los pueblos. El propio Rawls hacia el final de su carrera, en su *Reformulación*, tomó un punto de vista relativista al aclarar que los principios de justicia solo son aceptables para personas que comparten la misma cultura política (Rawls, 2001). Mientras que el defensor actual más reconocido de las ideas de Rawls, el canadiense Jonathan Quong (2011; 2014) acepta que la concepción de la justicia sólo es defendible internamente para una comunidad de personas que ya aceptan cierto tipo de ideas y valores, aunque la sociedad incluya muchas más comunidades; para los cuales la justificación y aceptación es parcial.

En una de sus últimas revisiones respecto a la implementación de las políticas multiculturalistas en Canadá, el propio Will Kymlicka se muestra optimista y reconoce la fuerza que todavía tienen los fundamentos multiculturalistas en aras de lograr el cuidado de la diversidad cultural (Kymlicka, 2001).

De acuerdo con el clásico pensamiento de Kymlicka, la nación, entendida como unidad cultural diferenciada, resulta fundamental para el desarrollo y la acción de los individuos, pues todo individuo parte de su pertenencia a una nación para decidir y para actuar. La comunidad cultural sirve de marco para la libertad del individuo, porque éste no puede concebir el desarrollo de su personalidad y la concreción de sus planes fuera de esta primigenia identidad. El canadiense asegura que las elecciones personales se hacen desde la plataforma lingüística cultural de la comunidad de la que somos miembros y no desde una perspectiva estrictamente individual (Kymlicka, 1996). Desde esta perspectiva, la libertad personal dependería de la existencia de una lengua y cultura compartidas, de ciertos significados culturales específicos que dan sentido a nuestras deliberaciones y elecciones concretas (Pérez, 2007, pp. 61-77). En ese sentido, la necesidad de políticas multiculturalistas rebasaría la mera protección de las minorías en cuanto tales.

La manera en la que el liberalismo ha hecho suyos los requerimientos multiculturalistas, sin embargo, no es satisfactoria para todos. Algunos multiculturalistas mexicanos piensan que el multiculturalismo liberal es profundamente incoherente y que la ética social establece demandas de inclusión más exigentes (Velasco-Gómez, 2017). Lazo, por ejemplo, indica que el multiculturalismo no puede evitar ser una versión disfrazada del etnocentrismo que se hace cómplice de la dominación y la explotación (Lazo, 2009, p. 67). Para trascender el etnocentrismo, el multiculturalismo no debe ser solo un precepto liberal, sino que debe aplicarse a la filosofía entera (Lazo, 2009, p. 73). Según Lazo esto implica el surgimiento de una filosofía transcultural y hasta de una ontología pluralista (Lazo, 2009, pp. 76-77). La ética resultante se entiende como una hermenéutica abierta de tipo fronterizo en el sentido aristotélico (Lazo, 2009). En otra apreciación del asunto, el también mexicano León Olivé explicó que los problemas del Estado plural deben resolverse entendiendo al pluralismo como una posición filosófica, como un punto de partida epistemológico que permeé toda la realidad que se pretende comprender, explicar y ordenar. Las nuevas bases deben partir del reconocimiento de la diversidad y sus implicaciones. Lo que es deseable hacer con esta diversidad debe ser moralmente aceptable. En este sentido, el principio heurístico que debe guiar nuestras interpretaciones y acciones respecto a las diversas culturas mexicanas, y las políticas públicas que promuevan su convivencia armoniosa, es precisamente la posibilidad de la pluralidad y diálogo abierto. Pero una cultura de la pluralidad y la aceptación mutua no surge espontáneamente, requiere de definir sólidos fundamentos epistemológicos, además de morales y políticos (Olivé, 2011).

Este tipo de requerimientos serían más precisamente interculturales (no tanto multiculturales) y parecen prescriptivos en un sentido metaético y conceptual: hablan de formas posibles de hermenéutica, interpretación y discurso, aunque no es claro qué tipo de formas de gobernanza, tecnologías sociales, formas de consideración mutua y métodos de deliberación puedan cumplir con esos requerimientos metodológicos y conceptuales satisfactoriamente (Camacho-Beltrán 2017b). Ello parece una tarea pendiente.

¿El Estado debe abrazar una sola comunidad?

Sin embargo, no todos los liberales rechazan el particularismo colectivista y el relativismo metaético. Hay muchas formas de relativismo compatibles con algunos tipos de objetividad (Schafer-Landau 2004; Wong 2010). Así, algunos piensan que la justicia es mejor entendida en contextos sociales determinados; pero que esto es compatible con un liberalismo relativo a un contexto cultural particular (Miller 2002). Una manera de defender este tipo de particularismo relativista es el llamado “nacionalismo liberal” (Gellner, 2001; Miller, 1995; Tamir, 1993; Gans, 1998). El nacionalismo es la ideología que prescribe que cada nación debe tener su propio estado. El nacionalismo liberal es cultural y no étnico en el sentido de que la nación no es un grupo con antepasados genéticos comunes sino una comunidad cultural donde los miembros comparten horizontes de valor y de interpretación comunes. Esto a su vez establece medios de socialización y auto-identificación entre los miembros de una comunidad cultural que no solamente son instrumentalmente valiosos en la medida en la que facilitan la cooperación, el orden, la confianza, la estabilidad o la productividad entre personas mutuamente anónimas; sino que también son intrínsecamente valiosos porque realizan formas de libertad colectiva y formas prácticas de solidaridad, igualdad y justicia social que no son posibles, o cuando menos son más difíciles en otros grupos (Miller, 2016).

En cuanto a la presente discusión, el nacionalismo cultural es muy importante porque articula una definición más precisa de lo que es una comunidad política. Mientras que anteriormente los liberales, y aún los liberales multiculturales, ven a las comunidades indefinidamente como grupos que comparten convenciones, reglas, normas, religiones, lenguaje o valores de algún tipo, los nacionalistas creen que la comunidad éticamente relevante es la comunidad cultural nacional, a tal punto que un estado es legítimo cuando protege y representa a esta comunidad (Miller 1995, pp. 27-63) y la única forma de justicia realmente vinculante es aquella que pueden darse a sí mismos los miembros de una comunidad nacional (Walzer, 1997). Por eso las democracias liberales deberían ser comunidades de un carácter cultural específico donde los miembros compartan una cultura nacionalista común que les permita ejercer de manera plena la autodeterminación política sobre el destino común de la comunidad.

Actualmente, el nacionalismo cultural ha sido abandonado por sus defensores más emblemáticos. Es así principalmente porque es incompatible con los derechos de las minorías (Dworkin, 2011, pp. 229-33), porque no hay evidencia empírica concluyente de que compartir una cultura nacionalista facilite la producción de bienes sociales instrumental o intrínsecamente valiosos (Wellman & Cole, 2011, p. 52). Los nacionalistas parecen suponer cierto tipo de homogeneidad entre los miembros de la comunidad cultural tal que todos compartan simétricamente la cultura nacionalista; cuando en realidad las democracias liberales son de hecho pluralistas, multiculturales y hasta multinacionales (Moore, 2015). Finalmente, no parece legítimo extender la cultura de la mayoría a todos y que el estado administre coercitivamente de manera oficial la cultura que debería ser producto del ejercicio orgánico y autónomo de los miembros de la propia comunidad (Camacho-Beltrán, 2017a).

En el caso de México, el estado-nación consagrado no reconoció las comunidades históricas previamente existentes, quizás siguiendo las tendencias de las revoluciones modernas en las que no fueron reconocidas por los contractualistas, quienes simplemente partieron de la necesidad de escalar

de aquello que llamaron estado de naturaleza hacia la nueva realidad política racionalmente organizada. El estado extendió una sola cultura y una sola idea de buena vida a todos sus miembros de manera coercitiva, pues lo que hizo fue imponer un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que la componían, en tanto se pensó que “en la heterogeneidad de la sociedad debe establecerse la uniformidad de una legislación general, de una administración central, de una cultura nacional válida para todos y de un poder único” (Villoro, 2007, p. 173).

Según Villoro, la ideología del Estado moderno se entendió en México bajo las siguientes dos ideas centrales:

“1.- A todo Estado debe corresponder una nación, a toda nación debe corresponder un Estado; por lo tanto, su fin es lograr una unidad nacional en un territorio determinado, donde domina un poder estatal.

2.- El estado nacional no obedece a ningún otro poder por encima de él; es absolutamente soberano” (Villoro, 2007, p. 173).

Gran parte de nuestra historia nacional ha sido un intento por construir un Estado que abrace a una sola comunidad homogénea bajo los rasgos de unidad, uniformidad y exclusión de lo diverso. Pero a finales del XX aparecieron diversas problemáticas de las comunidades indígenas que luchaban por el reconocimiento de su propia identidad (y no por separarse de la nación). A estas alturas, el estado mexicano había cometido ya importantes fallas morales al reprimir el libre desarrollo de las personas y comunidades indígenas mediante la promoción de políticas lingüístico-educativas y variados programas de aculturación. El daño continuado y vigente a estas comunidades es prueba de que no atinó a la justicia.

La propuesta de comunidad global

No es claro que la comunidad internacional sea tal sin que la propia idea de comunidad pierda sentido. Cuando decimos esto quizás hablamos de una comunidad en sentido figurado, metafóricamente, y para distinguirla de una sociedad internacional legitimada en lo jurídico y que no descansa en valores morales comunes. Por ello, la comunidad internacional puede regular sus relaciones y actuaciones mediante tratados internacionales y acuerdos jurídicos. Su fundamento ha de ser moral en tanto los seres humanos somos corresponsables en la persecución del bien común de toda la humanidad. Todo ello sin entrar en conflicto con las obligaciones especiales hacia la propia comunidad.

Uno de los defensores del nacionalismo liberal más emblemáticos, David Miller, tras abandonar esta postura, se identifica ahora como moderadamente cosmopolita. Según él esto quiere decir que reconoce que los miembros de las comunidades políticas tienen deberes fuertes de considerar los intereses de las personas fuera de la comunidad y más allá de las fronteras del estado (Miller 2016, p. 24); pero aún que estos deberes sean fuertes, no llegan a ser tan exigentes y determinados como los deberes de justicia que existen entre los miembros de una misma comunidad política (Miller, 2016, p. 27). Lo que justifica esta asimetría entre el deber de respetar los derechos humanos de personas ajenas a la comunidad y el deber más exigente de crear y sostener instituciones de justicia social entre los ciudadanos es, según Miller, que los ciudadanos comparten una comunidad y por ello una relación especial que no existe entre ciudadanos de distintos estados³. Pero esta asimetría sería arbitraria si existiera o pudiera existir una comunidad global de todos los seres humanos; porque en ese caso quizás tendríamos deberes de justicia social que trascienden las fronteras de las comunidades políticas hasta alcanzar a todos los habitantes del globo. A esta postura la llama Miller “cosmopolitismo radical”

3 No todos nuestros deberes vienen de las promesas o el consentimiento; algunos vienen del rol o la relación que se establezca, aunque esta no sea voluntaria, como en el caso de los hijos y sus deberes con los padres. La idea es que los que comparten la comunidad tienen una relación especial no voluntaria que establece deberes (Kagan, 1998).

porque niega la importancia ética de los deberes especiales que justifican darle prioridad a los intereses de las personas con las cuales se comparte la comunidad local o nacional (Miller, 2016, p. 22).

Existen varios problemas que se le han criticado al cosmopolitismo radical. El primero es que parece un deber supererogatorio y las instituciones encargadas de establecer la justicia internacional o global no existen aún y no parece que vayan a existir en el futuro cercano. Pero esta crítica es débil porque si hubiera una comunidad fuera de las fronteras aún tendríamos el deber de establecer estas instituciones. Lo que parece más claro es que cualquier prospecto de que estas instituciones sean creadas parece requerir primero que la justicia social se realice localmente en un inicio y una vez que todos o la mayoría de los estados sean más o menos justos, entonces se persigan ya estas otras formas de gobernanza global (Christiano, 2008). Pero estas objeciones no rechazan el principio del cosmopolitismo radical, sino que solo lo posponen. La verdadera objeción está en la falta de claridad al determinar cómo podemos entender la arena global como una comunidad sin que el propio concepto de comunidad se vuelva poco significativo y explicativo de nuestras relaciones y deberes, puesto que la comunidad normalmente determina la esfera de ciertos deberes especiales. No es claro cómo podemos reconciliar nuestros deberes especiales —deberes a nosotros mismos y a los nuestros— con los deberes generales que tengamos hacia cualquier ser humano. En la célebre discusión entre Nussbaum y Walzer al respecto, que aparece al final de *Límites del patriotismo*, él adopta la idea de los círculos concéntricos para argumentar precisamente que nuestras lealtades y deberes comienzan en el centro, pasando por los otros hasta llegar a quienes se encuentren en las periferias y abarcando a toda la humanidad, pero que no hay manera de hacerlo si no aprendemos primero a tratar a nuestros vecinos y conciudadanos como seres humanos. Esta postura parece ser, al menos, congruente con quienes defienden la importancia de la comunidad local y en concreto de las comunidades indígenas u originarias.

¿La justicia daña a la comunidad?

En todo caso, y hasta aquí, parece que la relación entre el estado y comunidad está sub-determinada y que no es para nada claro qué requiere la justicia de nuestras lealtades comunitarias. Pero ¿por qué deberíamos estar tan seguros de que el valor moral de la comunidad es el de realizar formas de justicia administradas por el estado? Sobre todo, si la historia política de los pueblos está llena de episodios éticamente cuestionables en contra de las comunidades específicas; como por ejemplo los secuestros de indígenas en Canadá con el fin de internarlos en las infames “Escuelas Residenciales” para culturalizarlos⁴.

Una manera atractiva y poderosa de cuestionar la solidez de los fundamentos conceptuales sobre los cuales se asienta una teoría o una explicación familiar y aceptada es lo que se llama Teoría Crítica. En contraste con la filosofía dominante angloamericana, una teoría es considerada crítica cuando además del conocimiento persigue la emancipación de las personas de formas de poder arbitrarias e injustas. Particularmente cuando estas formas de humillación y dominación no son eliminadas, precisamente porque el uso ideológico, no-crítico, superficial o descuidado de la filosofía, hace difícil plantearlas siquiera como problema que hace falta resolver. O peor aún, es la propia filosofía la que ayuda a introducir valores, creencias o prácticas opresivas que enmascaran formas ilegítimas de opresión (Comstock, 1994, p. 625).

Si en condiciones de dominación los entendimientos e interpretaciones quedan distorsionados por ideologías que perpetúan relaciones de poder ilegítimas, entonces ¿cómo podemos estar tan seguros de que no es la justicia del estado la que daña a las comunidades creando los propios problemas que pre-

4 Se sabe que cuando menos 6000 internos perdieron la vida y el sistema fue legal hasta 1996. Fue hasta 2008 que el PM. Harper pidió disculpas en nombre del pueblo canadiense. Este ejemplo hace eco de la acusación de Lazo de que el multiculturalismo liberal es al final etnocéntrico (Lazo, 2009:25).

tende resolver (Taylor, 1994)?⁵ Las teorías de la justicia parecen coherentes cuando tratan problemas de administración pública básicos como la carga tributaria, pero pierden coherencia y consistencia cuando tratan de decidir temas de ética aplicada a la comunidad, como por ejemplo, el menosprecio epistémico, el discurso de odio y la inmigración (Camacho-Beltrán, 2024). Contradictoriamente, parece que hay tan buenas razones de justicia de un lado como del otro (Camacho-Beltrán, 2017c). Frente a esto se pueden proponer dos cosas. En primer lugar, rescatar el viejo concepto de legitimidad para evaluar la permisividad ética de los usos del poder político por muy justos o injustos que parezcan (Camacho-Beltrán, 2017c); y en segundo lugar hacerlo mediante el método hermenéutico, pero no entendido como proyecto metaético (Lazo 2003; Velasco-Gómez, 2017) sino como ética profesional del observador o científico social (Camacho-Beltrán 2017b). Este método hermenéutico aplicado, junto con el concepto de legitimidad, tiene el potencial de adjudicar problemas en condiciones de relativismo —más que de pluralismo razonable— que puedan construir formas de sociedad incluyentes capaces de incluir muchas comunidades y trascender fronteras políticas (Camacho-Beltrán, 2024).

Conclusiones

Sin adolecer de falta de cuidado en la revisión de la literatura actual sobre filosofía política podemos ir clarificando un concepto de pueblo originario entendido como un tipo de comunidad especial con las siguientes características que la pueden legitimar como comunidad política y entidad jurídica.

Es una comunidad en la que sus miembros se autoidentifican entre sí como tales y reproducen una identidad común mediante el ejercicio colectivo de ciertas formas culturales y de control en las que se dan las relaciones cooperativas que son valiosas entre sus miembros. Son grupos con la suficiente fuerza política para autodeterminarse (Moore, 2015). Sus formas de vida y orden propio están encaminados a mantener el orden cooperativo que produce los bienes socialmente importantes (Williams, 2005).

Se trata de comunidades en las que la propia pertenencia no se da por simple elección sino como un componente de la identidad de sus miembros que es descubierto, y no creado, más allá de las relaciones de pura cooperación (Sandel, 2000, p. 189). En ellas, la pertenencia es valiosa en sí misma. Se autoconstituyen respetando formas históricas de relación y vinculación. Son comunidades de carácter, históricamente estables, que mantienen entre sus miembros compromisos especiales (Walzer, 1997, pp. 73-77) y horizontes de sentido significativos.

Valga decir que, aunque el concepto trasciende el criterio lingüístico, lo asume. De esta manera, los estados multinacionales estarían obligados no solamente a proteger la diversidad lingüística sino a abrazar, e incluso promover, la diversidad cultural. Si las comunidades indígenas cumplen con el criterio de autonomía, autenticidad y finalidad exigidos para explicar su valor y son comunidades humanas unidas por la conciencia y la voluntad, pueden ser consideradas como una unidad política que puede actuar en vistas de un porvenir común y propio (Villoro, 2007, pp. 148-153).

Poseen unidad cultural, asumen una tradición, proyectan un futuro común, sus miembros se autoidentifican en una misma identidad colectiva que defienden y se refieren a un territorio propio (incluso si el pueblo del que se trata ha sido injustamente expulsado de ahí)⁶.

Por lo dicho, no parece haber motivos extracomunitarios suficientes para negar la capacidad de autodeterminarse sin restricciones a los llamados pueblos indígenas u originarios sino al contrario:

5 Hay que cuidar de no confundir esta postura con la del anarquista filosófico, el libertario o el neoliberal ético. En estos casos la crítica se centra en el daño que hace el estado a la autonomía de la persona, no hablan del daño que hace a la autonomía colectiva.

6 Por ejemplo, el caso de la comunidad de Chinantecos o Tsa ju jmi que en 1974 tuvo que migrar por la construcción de presas y proyectos hidroeléctricos en la región.

es posible justificar fuertemente su carácter sustantivo y la consistencia moral de la defensa de sus autonomías jurídicas.

El concepto de autonomía está estrecha e indisolublemente vinculado al derecho de libre determinación y a la noción de pueblos. Los tratados internacionales (principalmente el convenio 169 de la OIT y la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas) no dudan en señalar este derecho. La discusión se centra, sin embargo, en dos cuestiones relevantes: a) quiénes constituyen pueblos indígenas y quiénes no, y b) si estos tienen o no derecho de autonomía y libre determinación de manera irrestricta. Hay controversias porque a la hora de discutir la cualidad de pueblos de los distintos grupos o comunidades indígenas en los instrumentos internacionales, todavía emergen los fantasmas de la desintegración nacional y los temores de los Estados por las implicaciones jurídicas de estas afirmaciones⁷.

El problema es muy importante en la medida en que los Estados son capaces de limitar efectivamente el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas que acogen, alegando que se trata de su propia libre determinación interna. Sin embargo, es obvio que si las comunidades originarias no tienen facultad de elección y decisión no puede garantizarse su libre determinación y se limita gravemente su capacidad de establecer acuerdos que les benefician.

Con relación a nombrar bajo la amplia categoría de “pueblos indígenas” a ciertas comunidades en México, no es problemático hablar de poblados o grupos de gente con ciertas características socioculturales ni tampoco de comunidades lingüístico-culturales acotadas, pero prevalecen las controversias teóricas sobre la posibilidad de que puedan reconocerse como entidades jurídicas o sujetos colectivos a cargo de sus propios destinos.

Ahora bien, sigue siendo difícil señalar con claridad a qué comunidades específicas nos referimos cuando hablamos de defender “los derechos de los pueblos”, cuáles son estrictamente hablando los pueblos originarios concretos y en dónde están asentados, de qué lugares o territorios delimitados estamos hablando. Sabemos, sin embargo, que los pueblos indígenas de México tienen en común el hecho de haber sido ignorados al momento de constituir el Estado. En tanto constituyen en realidad grupos heterogéneos, sabemos también que el proyecto nacional moderno trató de abrazar solamente una comunidad política unitaria. Han sido soslayados y negados, sin embargo, también han resistido. Esta capacidad de resistencia, organización propia y continuidad es en sí misma prueba de su determinación y valor constitutivo como pueblos.

Sin embargo, vale la pena examinar más a fondo las razones que apoyan la legitimidad de estos sistemas y organizaciones comunitarias de acuerdo a su corrección y validez moral (evaluados desde su propio trasfondo cultural) o en tanto son preferibles a otros, pues cumplen con los mínimos criterios de justicia (al menos de acuerdo a restricciones negativas).

Hoy en día, en el contexto de la reforma constitucional propuesta en 2024⁸, los detractores de las autonomías indígenas afirman que aceptarlas es arriesgado porque pueden propiciarse conflictos territoriales fuertes o incluso llevarnos a la desintegración nacional. Suponen todavía la necesidad de respetar los rasgos típicos del nacionalismo mexicano del siglo pasado (unidad y homogeneidad). Incluso el federalismo que abrazó México, y que conceptualmente admite la convivencia de varias comunidades y sistemas organizativos en un solo estado, fue también la expresión del ideal de una patria unida, aunque constituida por culturas diversas, no por diversos pueblos sino por individuos iguales entre sí. Quizás no fue sino hasta la insurrección zapatista que se denunció con fuerza suficiente la imposición histórica de una cultura dominante.

7 Sabemos que su condición quedó en casi todos los casos determinada por la voluntad de los Estados en que habían quedado subsumidos (Díaz-Polanco, 1998).

8 Reforma publicada en el DOF el 30 de septiembre de 2024.

Es importante reconocer que no hemos abordado el concepto de territorio. Presumiblemente se puede ofrecer el mismo tipo de análisis que emprendimos con la relación Estado-Pueblo, para explicar en qué sentido el mismo territorio abraza uno o varios pueblos. Sin embargo, a falta de espacio, podemos solo sugerir este paralelismo. Hay que distinguir entre tierra y territorio y detallar el cómo el territorio es un constructo cultural y social de los pueblos. Este tipo de análisis es vital para enfrentar los retos de la reforma.

Al margen de su relación con el territorio, nuestro análisis conceptual es suficiente para tematizar los reclamos de las resistencias de los pueblos indígenas en pro de conseguir sus autonomías. Representan su esfuerzo por construir sus propios regímenes políticos, surgidos realmente de sus realidades y en coherencia con “sus usos y costumbres”. La necesidad de que les permitan organizar sus gobiernos con facultades y competencias específicas, propias de su vida interna, exige sin embargo la aceptación radical de su diversidad. A partir de una concepción filosófica que adopte, como principio heurístico, la posibilidad de que existan acuerdos racionales entre miembros de culturas distintas. Los diferentes criterios desde los cuales se han de dar las disputas morales y por ende jurídicas deben aceptarse interculturalmente a través del diálogo y la controversia abierta entre los representantes e instituciones del Estado y las propias comunidades originarias, estableciendo así cuáles son realmente sus necesidades y prioridades, empezando por el grado de necesidad de su pertenencia al grupo étnico-identitario (Walzer, 1997). Y así evitar las discusiones metaéticas estériles.

Hemos hablado de la necesidad de redefinir las interacciones interculturales en nuestro país para que no sean de dominación sino de cooperación entre las comunidades. Determinar las metas comunes, y los medios para acceder a ellas, debe ser una tarea conjunta, lo mismo que establecer los criterios para evaluar el éxito o fracaso de las acciones coordinadas. De ahí que el Estado deba asumir la responsabilidad de servir a las distintas entidades político culturales y no abrazar solamente una comunidad.

Pese a la reforma del 2001 al artículo segundo constitucional, las comunidades originarias en México no vieron reconocido su estatus de “entidades jurídicas”, pues fueron calificadas simplemente como “entidades de interés público”. El artículo 115 constitucional fue reformado sólo parcialmente para permitir que las comunidades pudieran coordinarse y asociarse dentro del municipio, pero no con otras comunidades de otros municipios, impidiendo una reorganización más amplia. Ahora con la nueva reforma de septiembre de 2024, estamos a la espera de saber de qué manera se desarrollan cambios más significativos en beneficio de los pueblos: si efectivamente las comunidades dejarán de estar sujetas a la estructura municipal existente, cómo superaremos el mero reconocimiento de “derechos especiales”, qué nuevas atribuciones y posibilidades tendrán las asambleas comunitarias, etcétera. Por otro lado, y no menos importante, tendremos que mirar si no aumenta o decrece la lista de las 130 comunidades (originarias y afromexicanas) que por ahora van a recibir recursos presupuestales, asignados por la administración pública federal, de manera directa. En este sentido, el criterio detrás de la asignación podría seguir de cerca la discusión que nos convocó en el presente texto. Puesto que la actual reforma asume que una vez demostrada la legitimidad de las comunidades indígenas, y su consecuente libertad de autodeterminación como un derecho irrenunciable, efectivamente demos un paso adelante para materializar ampliamente sus derechos. En especial el derecho a gozar de su propio derecho.

Referencias

- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003059516>
- Camacho-Beltrán, E. (2024). Rawlsianism and what is urgent. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (70), 39-70. <https://doi.org/10.21555/top.v700.2663>

- Camacho-Beltrán, E. (2017a). Nationalism and crisis. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (52), 427-456. <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.836>
- Camacho-Beltrán, E. (2017b). El lugar del observador: Etnocentrismo y relativismo o desinflando la hermenéutica. En R. Muñoz (Coord.), *Aproximaciones a la diversidad cultural* (pp. 59-107). CIALC-UNAM. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/handle/CIALC-UNAM/L4>
- Camacho-Beltrán, E. (2017c). ¿Son malos los derechos sociales para los migrantes internacionales? En A. Aragón-Rivera, L. González-Placencia, & M. A. Hernández (Coords.), *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (pp. 209-226). Tirant México.
- Christiano, T. (2008). Immigration, political community, and cosmopolitanism. *San Diego Law Review*, 45, 933-956. <https://digital.sandiego.edu/sdlr/vol45/iss4/5/>
- Clayton, M., & Stevens, D. (2014). When God commands disobedience: Political liberalism and unreasonable religions. *Res Publica*, 20(1), 65-84. <https://doi.org/10.1007/s11158-013-9221-y>
- Cohen, G. A. (2009). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Comstock, D. (1994). A method for critical research. En M. Martin, & L. McIntyre, *Readings in the philosophy of social science* (pp. 625-639). MIT Press.
- Cruz-Parcerero, J. A. (2012). Los derechos colectivos en el México del siglo XIX. *Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho*, (36), 147-186. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7136054>
- Cruz-Parcerero, J. A. (1998). Sobre el concepto de derechos colectivos. *Revista internacional de filosofía política*, (12), 95-115. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2734294>
- Darwall, S. (2008). Moral theories. En R. G. Frey & C. H. Wellman (Eds.), *A companion to applied ethics*. John Wiley & Sons.
- Díaz-Polanco (1998). Autodeterminación, autonomía y liberalismo. En *Autonomías Indígenas - Diversidad de Culturas, Igualdad de Derechos*. ALAI, América Latina en Movimiento. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/autodeterminacion-autonomia-y-liberalismo>
- Díaz-Polanco, H. (2005). *Los dilemas del pluralismo*. En P. Dávalos (Comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 123-150). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/12020/1/4Polanco-dilemas.pdf>
- Dworkin, R. (2011). *Justice for hedgehogs*. Harvard University Press.
- Gans, C. (1998). Nationalism and immigration. *Ethical Theory & Moral Practice*, (1), 159-180. <https://doi.org/10.1023/A:1009938807877>
- Gelner, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Trad. de Javier Seto. Alianza Editorial.
- Gilbert, M. (1989). *On social facts*. Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (2015). *The philosophy of right*. Hackett Publishing.
- Kagan, S. (1998). *The structure of normative ethics*. Westview Press.
- Kolodny, N. (2014). Rule over none I: What justifies democracy? *Philosophy and Public Affairs*, 42(3), 195-229. <https://doi.org/10.1111/papa.12035>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- Lazo, P. (2003). La complicación constitutiva de la hermenéutica y una ética comunitaria. *Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana*, 107.

- Lazo, P. (2009). Autocrítica de la 'filosofía única' vía una filosofía de la (multi)cultura. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(45). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2851>
- MacIntyre, A. (1978). *Against the self-images of the age: Essays on ideology and philosophy*. University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press.
- Miller, D. (2002). Two ways to think about justice. *Politics, Philosophy & Economics*, 1(1), 5-28. <https://doi.org/10.1177/1470594X02001001001>
- Miller, D. (2016). *Strangers in our midst*. Harvard University Press.
- Miller, D. (1995). *On nationality*. Oxford University Press.
- Moles, A. (2015). Nudging for liberals. *Social Theory and Practice*, 41(4), 644-667.
- Moore, M. (2015). *A political theory of territory*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190222246.001.0001>
- Morgenthau, H. J. (1973). Six principles of political realism. En P. Williams, D. M. Goldstein, & J. M. Shafritz, *Classic readings in international relations* (pp. 34-38). Wadsworth Pub Co.
- Nozick, R. (2013). *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.
- Olivé, L. (2011). Tipos de conocimiento y prácticas epistémicas. *Estudios Filosóficos*, LX, 925. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1115/3370>
- Patten, A. (2014). *Equal recognition: The moral foundations of minority rights*. Princeton University Press.
- Pérez F. (2007). Will Kymlicka: la defensa del nacionalismo minoritario. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (4), 61-77. <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/197586>
- Quong, J. (2011). *Liberalism without perfection*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199594870.001.0001>
- Quong, J. (2014). What is the point of public reason? *Philosophical Studies*, 170(3), 545-553. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0270-z>
- Rand, A. (2005). *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*. Signet.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Raz, J. (1998). Multiculturalism. *Ratio Juris*, 11(3), 193-205. <https://doi.org/10.1111/1467-9337.00086>
- Raz, J. (1984). On the nature of rights. *Mind: New Series*, 93(370), 194-214. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIII.370.194>
- Sandel, M. J. (2010). *Justice: What's the right thing to do?* Macmillan.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.
- Sahuí, A. (2018). *Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia*. Fontamara.
- Searle, J. (1998). Social ontology and the philosophy of society. *Analyse & Kritik*, 20(2), 143-158. https://www.analyse-und-kritik.net/Dateien/56c2e2deac2db_ak_searle_1998.pdf
- Schafer-Landau, R. (2004). *Whatever happened to good and evil?* Oxford University Press.

- Tamir, Y. (1993). *Liberal nationalism*. Princeton University Press.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalism*. Princeton University Press.
- Tuomela, R. (2005). We-intentions revisited. *Philosophical Studies*, 125(3), 327-369. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-7781-1>
- Velasco-Gómez, A. (2017). Los ámbitos de la hermenéutica: ciencias, humanidades, diversidad cultural y crítica política. En L. Muñoz-Oliveira (coord.), *Aproximaciones a la diversidad cultural* (pp. 41-58). CIALC-UNAM. <https://doi.org/10.22201/cialc.9786070290084p.2017>
- Villoro, L. (2007). *Retos de la sociedad por venir*. Paidós.
- Walzer, M. (1997). *Las esferas de la justicia*. FCE.
- Wellman, C. H., & Cole, P. (2011). *Debating the ethics of immigration: Is there a right to exclude?* Oxford University Press.
- Wellman, C. H. (2001). Friends, compatriots, and special political obligations. *Political Theory*, 29(2), 217-236. <https://doi.org/10.1177/0090591701029002003>
- Williams, B. (2005). *Ethics and the limits of philosophy*. Routledge.
- Wong, D. B. (2010). *Pluralism and ambivalence*. En M. Krausz (ed.), *Relativism: A contemporary anthology*. Columbia University Press.