

# Identidad y Universalidad, dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas: Fernando Ortiz y Luis Villoro

Adriana Arpini

Desde la perspectiva de las ciencias de la cultura y de la sociedad es una evidencia, confirmada por las estadísticas, que en la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Tal diversidad resulta problemática a la hora de definir políticas que afectan a los derechos a la identidad lingüística, religiosa, cultural; a la autonomía regional; a la representación política de grupos étnicos; a la sistematización del currículum educativo, etc., etc. En lo que respecta a los países de América Latina la problemática se torna particularmente compleja no sólo por el mestizaje, la inmigración y convivencia de culturas diversas, sino también por el modo en que esta policroma realidad fue afectada y modelada por decisiones políticas muchas veces arbitrarias y conflictivas. Las ideas de modernización que impulsaron en el siglo XIX la construcción y organización política de nuestras naciones, si acaso tuvieron en cuenta la diversidad de culturas, la expresaron en términos de “barbarie”, frente a la cual debía imponerse una “civilización” homogénea y homogeneizadora. Se trataba de asimilar la diferencia o de eliminarla mediante métodos que fueron desde la violencia física, la discriminación social y económica, hasta la inculcación de ciertas pautas culturales a través del sistema educativo.

En el siglo XX, en particular desde la finalización de la Segunda Guerra, los conflictos etnoculturales se han convertido en

la principal fuente de violencia política en el mundo; a pesar de la confianza depositada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como marco normativo universal, dentro del cual sería posible resolver los conflictos de las minorías. Sucede que lo que vale para todos, lo universal –el derecho a la vida, por ejemplo–, no necesariamente vale para todos de la misma manera, pues existen formas plurales de entender y concretar lo universal en lo particular y singular. No existe un concepto unívoco de “vida buena” o “vida digna”. En otras palabras, el modo en que se relaciona lo universal con lo particular / singular, que es una manera de darse el vínculo entre universalidad e identidad, requiere de cuidadosos análisis.

Comencemos por recordar que *universal*, *particular*, *singular* son categorías de la lógica, que se utilizan para diferenciar aquello que se predica de todos los individuos de una clase, de lo que se predica sólo de algunos o de uno. En este terreno las dificultades que puedan presentarse se resuelven mediante criterios formales, pues lo que interesa a la lógica es satisfacer el principio de no contradicción. Pero si, dejando de lado las abstracciones de la lógica formal, penetramos en el farragoso terreno donde la comunicación se realiza entre sujetos concretos, con cualidades diversas y en situaciones históricas, sociales y culturales específicas, entonces tenemos que admitir que se trata de un ámbito donde las dificultades y conflictos que se plantean entre lo universal y lo particular / singular no se resuelven apelando solamente a criterios formales. Aquí lo *universal*, lo *particular* y lo *singular* devienen categorías con contenidos precisos, diferenciales, tangibles. Es decir, son categorías sobredeterminadas social, cultural e históricamente. Podemos, sí, decir que “todos los hombres tienen derecho a la vida”, pero ¿a qué vida nos estamos refiriendo? ¿a aquella que consiste en respirar y moverse mientras el corazón sigue latiendo, o a la que puede ser calificada como dignamente humana? En este ámbito se trata de dilucidar el alcance universal de un valor cuya razonabilidad –tanto la del valor como la de su alcance– se dirime no con criterios formales sino prácticos y de contenido.

En lo que sigue intentaremos ilustrar la tensa complejidad entre *identidad* y *universalidad* a través de dos reflexiones surgidas en momentos históricos precisos del siglo XX. Una, realizada en los años '40 por el cubano Fernando Ortiz en torno a la problemática de las razas; otra, propuesta por el mexicano Luis Villoro ante el recrudecimiento de la problemática del multiculturalismo en la última década del siglo. A través de ambos autores procuramos desmontar malos entendidos y encontrar una vía de superación de la tensión planteada entre identidad y universalidad.

1. En 1946, cuando todavía no se aplacaba el eco de los cañones en los campos de batalla y podía escucharse el silencio letal de los campos de concentración, aparecía el libro del polígrafo y sabio cubano Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*. El fin de la Segunda Guerra significó la derrota del nazifacismo. Sin embargo el racismo –que había sido predicado por la ciencia en conformidad con una política genocida de dominación– continuaba manifestándose. Y lo hacía no sólo en forma esporádica y aislada, como rezago de ciertos grupos y capas sociales, sino como parte de una ideología mal disimulada por gobiernos y sectores sociales que, al margen de la Carta de las Naciones Unidas, mantenían vivas las ideas de discriminación y opresión de grupos humanos por motivos étnicos.

Con la atención puesta en las modulaciones que presentaba el problema de las razas en América, el cubano intenta poner al descubierto las absurdas “distorsiones de los vocablos y los conceptos” y los “irresponsables artilugios de apariencias científicas”, con los cuales se buscaba proporcionar argumentos de razonabilidad a políticas abusivas. Políticas que introducían la explosividad emocional de los fanatismos raciales en la gravísima polémica de los intereses económicos y políticos.

La historia de América no puede ser comprendida –según Ortiz– sin conocer la de todas las esencias étnicas que en este continente se han fundido y sin apreciar cuál ha sido el verdadero resultado de su recíproca transculturación. Decimos

recíproca porque hay empeño en hacer creer que no hay tal reciprocidad, y decimos verdadero porque mucho de lo que se tiene por congénito y típicamente racial es sólo supositivo y efecto de sociales reverberaciones. (Ortiz, F. 1975, 32).

Cabe destacar dos procedimientos utilizados por Ortiz para lograr sus objetivos: por una parte, el análisis del origen, del significado y de los usos del vocablo *raza*; y por otra parte, la reconstrucción histórica del modo en que los intereses políticos, económicos y sociales son solapados por ideologías deterministas basadas en la existencia de razas superiores e inferiores.

En cuanto al vocablo y al concepto de *raza*, sostiene que “es voz de mala cuna y de mala vida”, aunque sólo se considerara la función clasificatoria. Efectivamente la clasificación más simple y primaria es la que separa al propio grupo del de los demás: *nosotros* y *los otros*, “*intraneos* y *extraneos*”. El etnocentrismo aparece en la humanidad primitiva como consciencia de la solidaridad ofensivo-defensiva del grupo, que lleva implícito cierto rango de superioridad y, a falta de una explicación racional, se expresa mitológicamente. Tal distinción no siempre tuvo connotación somática, se hacía de todos modos por referencias geográficas, religiosas, lingüísticas, de indumentaria, etc. Parece comprobado que el término *raza* no se utilizó en lengua romance sino hasta el siglo XII, y se aplicó primero a los animales, para señalar su casta. Al extenderse a los humanos llevó implícita cierta connotación de animalidad, por lo que su aplicación tuvo sentido despectivo y se hizo frecuente en épocas en que por razones sociales se trataba de inferiorizar a determinados grupos hasta un nivel infrahumano. Fue precisamente en relación con la esclavitud de grandes masas de hombres, caracterizados ostensiblemente por el color de su piel (así los negros de África como luego los cobrizos de América) cuando se extendieron en Europa los conceptos discriminadores, basados en predestinaciones antropológicas, maldiciones bíblicas y fatalismos zoológicos. Desde entonces y hasta nuestros días la palabra *raza* es utilizada como expresión de doctrinas que justifican, apelando a condiciones congénitas y hereditarias,

la distribución de los hombres en categorías sociales y de las naciones en jerarquías de imperio y servidumbre.

En América, el término se emplea por primera vez en la *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano* de Fernández de Oviedo, publicado en 1535. Y se lo utiliza en referencia a “algunos puercos de la raza o casta de Castilla”. El vocablo no aparece en la *Historia apologética de las Indias* de Bartolomé de Las Casas; quien sí utiliza el término *linaje*, para afirmar que “todo linaje de los hombres es uno”. (Recordemos que con los escritos del fraile dominicano se inicia una fecunda y original tradición humanista latinoamericana, cuyos desarrollos podemos seguir hasta nuestros días, de la cual el mismo Fernando Ortiz constituye un hito importante). Pero al mismo tiempo Juan Gines de Sepúlveda realiza afirmaciones antitéticas respecto de las de Bartolomé, al referirse a los indios de América como “esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad”. Otro tanto predica Fray Domingo de Betanzos al considerar que los indios eran bestias y no hombres como sus blancos conquistadores. Esta polaridad de criterios se repetirá en otras ocasiones con diversa acentuación según sean los intereses sociales en conflicto.

Al mismo tiempo que surge el concepto de *razas* –dice Ortiz–, aparece también la contradictoria clasificación de éstas en *buenas y malas*, y como consecuencia en justa y predestinadamente dominadoras y dominadas...

... el concepto fundamental de raza es esencialmente un criterio de clasificación. Y nada más; pero la palabra raza en el lenguaje general suele llevar siempre consigo a rastras, implícita o explícitamente, un calificativo. Por la raza se clasifica y se califica. Pero ni se clasifica con precisión ni se califica con ética. La voz raza como si por estigma de ser ella mal nacida, jamás significa en sociedad ni pureza ni justicia (Ortiz, F., 1975, 55–57).

En cuanto a la reconstrucción histórica de la utilización del término *raza* vinculado con intereses políticos, económicos y sociales, señala nuestro autor un momento que no puede pasarse

por alto; se trata del surgimiento de la frenología en el siglo XIX. Las teorías de Gall, Spurzheim, Lavater se hicieron famosas por lo útiles que resultaron a los esclavistas y colonizadores, quienes después de las doctrinas igualitarias de los Derechos del Hombre y de la Revolución Francesa, buscaban una justificación *natural* para subyugar a ciertos grupos humanos. Los frenólogos buscan determinar la *raza* de las almas; según ellos el alma humana tiene facultades distintas e independientes localizadas en determinadas áreas del cerebro y el tamaño de cada una de estas partes determina la magnitud de la respectiva facultad. En Cuba, en 1831, el catalán Mariano Cubí y Soler, anticipándose a Lombroso, utilizó la expresión *criminal nato*. Estas doctrinas que tratan de fundar sus conclusiones teóricas y políticas en “una nueva mitología acerca del alma de las razas” han tenido en el siglo XX, particularmente en la época de la que Ortiz fue testigo, un trágico rebrote. Con fundamentos totalitarios se da lugar a una teoría racista de la historia según la cual todos los sucesos de la evolución humana dependen de la raza más que de la economía, la política y las ideologías. Pero,

Toda *raza* es hechiza –concluye Ortiz–. Todo racismo es hechizo. *Hechizo* por artificio, por superstición y por ceguera y arrebato de sus creyentes. Hechizo que tanto es a veces como *fetiché*. En rigor el concepto de raza es una entelequia social y no una realidad biológica. La naturaleza crea la humanidad con especie única e individuos infinitos ... el racismo, cualquiera que sea, lleva a las relaciones y controversias sociales una falsa creencia de fatalismo inexorable, privando a los seres humanos de su fe consciente en la virtualidad de los propios esfuerzos individuales y colectivos (Ortiz, F., 1975, 379 y 401)

En síntesis, la reconstrucción histórica permite a Fernando Ortiz poner de manifiesto el *engaño de las razas* mostrando que el término *raza* y las clasificaciones /*calificaciones*/ raciales –que se sostienen en el desconocimiento de la universalidad del linaje humano– han estado atravesadas de valoraciones y han sido utilizadas para establecer jerarquías sociales y formas de dominación económica y cultural. Efectivamente, el uso político

del término *raza* ha dado lugar a los *racismos*; y si bien las *razas* no existen –como demuestra el cubano– los *racismos*, agazapados detrás de falsos conceptos, responden a políticas movilizadas por peligrosas emociones y fanatismos. Desvanecer el fantasma de las razas es tarea que convoca a todos los hombres para llevar adelante una *política de la dignidad y del reconocimiento igualitario*.

2. En el contexto socio–histórico de la última década del siglo XX, en que el conflicto de Chiapas deviene emblemático en América Latina por cuanto pone de manifiesto las contradicciones económicas, sociales y culturales de la globalización, Luis Villoro, desarrolla la problemática de la pluralidad de culturas y de la posibilidad de un estado plural (Cfr. Villoro, L., 1998).

Entre los signos que caracterizan el final del siglo XX el mexicano señala la descomposición del pensamiento moderno, especialmente en lo que hace a dos de sus ideas fundamentales: la de Estado–nación y la del progreso hacia una cultura racional. En nombre de los nacionalismos y mediante el ejercicio de una cierta racionalidad postulada como única, el mundo fue puesto al borde de la destrucción. Frente a tal panorama se formula preguntas esperanzadoras: ¿será posible ver el mundo como una unidad de pueblos, regiones y etnias? ¿será posible comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas?

Ambas cuestiones remiten a la posibilidad de transitar desde la ficción de un estado homogéneo a la concreción de un estado plural. Para ello es preciso despejar malos entendidos respecto de la *nación* y la *nacionalidad*. El hecho de pertenecer a una nación no viene determinado por fatalismos de sangre, raza o lugar de nacimiento; antes bien consiste en asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer propia una historia colectiva, ligar el sentido de la propia vida a la construcción de un destino común. “La nación –dice Villoro– se expresa en la idea que sus miembros tienen de ella, esto es en la manera de narrar su historia”. Estos relatos pueden variar según el

repertorio de valores superiores que eligen los distintos grupos, pero todos ellos comparten un mínimo común que constituye el núcleo integrador de una identidad cultural.

Ahora bien, el *estado-nación* moderno es producto de una decisión tomada por individuos que comparten una sola cualidad, la de ser *ciudadanos*. Sobre esta base se produce la homogeneización de la sociedad, requisito indispensable para la modernización de los países. La cual consistió en reducir la diversidad cultural mediante la implementación de un proyecto cultural basado en la educación común y la implantación de una lengua oficial. En América del Sur, el grupo criollo hegemonizó la gesta independentista y el proceso de modernización; pero en el caso de México se apeló, según señala Villoro, a los sectores sociales subalternos, indios y castas, que se sentían poco o nada involucrados con “los congresos inventados por los letrados criollos”, pues su concepción de la sociedad estaba impregnada de valores comunitarios y no individualistas. El triunfo de la concepción del Estado homogéneo e individualista se impone a los pueblos indígenas sin su consentimiento expreso. Zapata y Villa, representantes de la *otra* nación, fueron convertidos en estatuas y es sabido que las estatuas no hablan.

Si miramos más detenidamente podemos, por una parte, advertir que el proceso de construcción de los estados nacionales se llevó adelante en virtud de una decisión política dirigida por el ejercicio de una fuerte racionalidad proyectiva. Por otra parte, podemos sospechar que dicho proceso operó, al mismo tiempo, una reducción: tras la noción formalizada de *ciudadano* se diluyó la enorme riqueza cualitativa de las formas culturales portadas por los diferentes grupos y sectores sociales. De modo que la nación no se construyó en un proceso de convergencia de las diversas culturas, sino mediante la imposición de una cultura uniforme; proceso que fue tanto más violento cuanto más desconoció y negó las formas culturales preexistentes.

“Pero las estatuas –dice Villoro– de cuando en cuando parecen animarse”. Ante la política neoliberal, última versión del proyecto modernizador, se pone de manifiesto la *otra* nación.

Efectivamente, con la emergencia de poderes globalizados que trascienden las estructuras estatales, los individuos buscan fortalecer sus vínculos personales en comunidades cercanas, capaces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar sentido a sus vidas. Si bien las reivindicaciones étnicas pueden significar el regreso a situaciones premodernas –y de hecho han asumido esta forma en muchos casos–, no tiene que suceder así necesariamente. En esto consiste la apuesta de Villoro: es posible una nueva forma de organización del Estado, posterior a la modernidad, el Estado plural.

... esa corriente se expresa con características nuevas: no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado, sino su transformación; no está contra la *modernidad*, sino contra su injusticia. Por primera vez –concluye el pensador mexicano–, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del Estado y de la nación (Villoro, L., 1998, 47).

¿En qué consiste un Estado plural? Éste supone, según Villoro, tanto el derecho a la igualdad como a la diferencia. Pues *igualdad* no es uniformidad sino capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores. Esto es igual respeto a las diferencias, trato semejante a todo lo diferente, equidad. Esto lo ha visto el movimiento zapatista al proclamar que su reivindicación de *autonomía* para los indígenas “puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los Estados, que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación” (Villoro, L., 1998, 59). La vía hacia un Estado plural es una forma de lucha por una *democracia participativa* en todos los ámbitos sociales que implica una acción gradual de distribución del poder. Ahora bien, se trata de un proyecto impulsado por la decisión de cooperar en un destino común sin avasallar las diversas identidades colectivas. Pero para comenzar a comprender qué es la identidad vivida por los miembros de una comunidad,

es necesario reconocer las variadas situaciones en que su afirmación o su búsqueda se presenta como necesidad imperiosa:

– los pueblos que han sido víctimas de la dominación, encuentran refugio en el inmovilismo como forma de resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante;

– otro es el caso de pueblos que en situaciones históricas especiales –como la guerra– han atravesado por crisis profundas de identidad;

– existe también la alternativa de comprender la identidad como una construcción dinámica orientada por una voluntad de ser o ser más.

En este último caso la identidad no es un dato, sino un *proyecto* que expresa las necesidades y deseos de un pueblo, al mismo tiempo que moviliza la capacidad de imaginar los modos de hacerlos concretos.

La posibilidad de comprender la *identidad como proyecto* presenta una exigencia, la de trabajar con la noción de *autonomía* en el campo de las relaciones políticas. Es decir, reconocer el derecho que tiene un grupo social o una institución a dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencias, sin que ello implique la secesión del Estado. Así, en un Estado federal podrían reconocerse los siguientes niveles de autonomía: el municipio, el estado, la región, la federación nacional. En el caso del reconocimiento de las autonomías indígenas, se trata de partir de su organización política básica: la comunidad, dotándola de entidad jurídica. Sin embargo, esta posibilidad –reconoce Villoro– produce no pocas dificultades; en particular aquellas que surgen de la aparente contradicción entre el concepto de *ciudadanía*, que implica igualdad de derechos y obligaciones de los individuos frente al Estado, y el de *autonomía*, que parece introducir una diferenciación de la ciudadanía. Esto último significaría el doble riesgo de reinstalar desigualdades políticas y sociales premodernas, ya superadas por las revoluciones democráticas, y de favorecer la disgregación del todo social.

Por otra parte, si se considera que el derecho a la igualdad

implica también el derecho a la diferencia, hay que reconocer que de hecho los pueblos indígenas no han gozado de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Aunque se los declare iguales en derechos, en realidad no lo son, pues carecen de las mismas oportunidades para decidir respecto de sus formas de vida, y ejercerlas siguiendo su propia cultura.

Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado. ... Una ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo a nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica. Pero la común pertenencia a un estado ... [permitiría] establecer un espacio de comunicación entre ellos. De esa comunicación puede surgir un lazo común aún más fuerte (Villoro, L., 1998, 103–104).

Villoro se pregunta acerca de la posibilidad de comprender la nación como resultado de una pluralidad inagotable de culturas. Dicha posibilidad formaría parte de una *ética de la cultura*. Efectivamente, dado que la cultura no es un mundo fijo, sino que lleva consigo las posibilidades de su propio cambio, la función normativa de una *ética de la cultura* estaría referida a la moral social efectiva tanto como a su crítica. Tendría dos dimensiones: una consistente en señalar derechos y deberes de los individuos ante la cultura a la que pertenece y ante las culturas ajenas; otra orientada a determinar los derechos y deberes de la comunidad cultural.

Cabe tener en cuenta que si bien el criterio para distinguir la objetividad de las normas éticas es su *universalidad*, su logro no ha sido fruto de la comunicación racional y libre; sino de la *dominación* y la violencia. El reclamo de reconocimiento del valor insustituible de las diferentes *identidades* culturales no se endereza en contra de la universalidad de las normas de una ética de la cultura; antes bien, denuncia la injusticia

histórica que significó postular como universal los criterios de una cultura, la occidental, que dominó el proceso. ¿Cómo superar la tensión sin caer en el relativismo ni en un falso universalismo? Desde el punto de vista ético, Villoro establece una diferencia entre los valores aceptados y proyectados por cada cultura en función de la satisfacción de sus deseos, necesidades y fines; y aquellos valores que son condición de posibilidad para la realización de cualesquiera otros valores. Estos últimos son transculturales y quedan sintetizados en los principios de autonomía, autenticidad, finalidad, eficacia y en el enunciado transcultural de los derechos humanos.

Sobre tales principios sería posible formular una política cultural orientada a evitar cualquier forma de dominación mediante la cultura. Dado que los conflictos no se entablan entre principios éticos sino entre las formas de aplicación en situaciones prácticas concretas, la política cultural debe intervenir para avanzar hacia formas culturales que permitan la realización de la vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno, y para propiciar el advenimiento de una cultura planetaria, basada en la comunicación de las diversas culturas de manera tal que no sea posible ocultar, tras falsa universalidad, nuevas formas de dominación.

En síntesis, Villoro propone, y en esto coincide la búsqueda de Fernando Ortiz, clarificar y enfatizar el punto de vista de una *política de la cultura* que sea una *política de la dignidad*. Ello implica un momento de crítica de los universales que ocultan los intereses de la dominación y un momento proyectivo de la identidad como valor intersubjetivamente elaborado.

### **3. Para concluir podemos señalar:**

– En primer lugar, que desde el último tramo del siglo XX la problemática del multiculturalismo se presenta con características dramáticas en virtud de la gravedad que han alcanzado mundialmente los conflictos étnicos. Esta problemática tiene dentro de la tradición de pensamiento latinoamericano un vasto desarrollo que puede rastrearse desde la época del primer

contacto entre las culturas del continente y la europea. La tarea de recuperar y actualizar esa tradición en sus categorías y argumentos superadores arrojaría luz sobre la comprensión de la conflictiva situación actual.

– En segundo lugar, del análisis de los autores trabajados –Fernando Ortiz y Luis Villoro– se desprende que las categorías de clasificación basadas en la raza o en las formas culturales, no son sólo categorías descriptivas, sino que poseen una fuerte acentuación axiológica; de modo que implican relaciones de poder y, por lo tanto, de subordinación y dominación. Es precisamente a raíz de esta sobredeterminación valorativa de las categorías que se instalan relaciones conflictivas de asimetría e injusticia. La posibilidad de superación de los conflictos no se plantea, por tanto, sólo en el terreno teórico formal, sino en el ámbito de lo político. Ambos autores, cada uno a su manera, abogan por una *política de la cultura*, capaz de reconocer por igual a las diversas identidades culturales, orientada por el valor de la *dignidad*.

### Bibliografía

- Cruz, Manuel (Editor), *Individuo, Modernidad, historia*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Giner, Salvador y Ricardo Scartezzini (Compiladores), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Traducción de Juan Carlos Velazco Arroyo y Gerard Villar Roca. Barcelona, Paidós, 1999.
- Ortiz, Fernando. *El engaño de las razas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Taylor, Charles, “La política del reconocimiento”, en: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós–UNAM, 1998.
- Villoro, Luis. “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 11, Madrid, 1998. 66–78.