

Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural

ERNESTO GARZÓN VALDÉS

Para Fernando Salmerón

Es notoria la creciente preocupación por parte de los filósofos de la moral respecto al llamado problema de la diversidad cultural. Este interés es, por una parte, saludable y debe ser visto con beneplácito ya que contribuye a llamar la atención sobre situaciones que suelen ser deficitarias desde el punto de vista moral. Pero, por otra, el no poco frecuente entusiasmo por salvaguardar las llamadas identidades colectivas y la proliferación de congresos y convenios internacionales animados por el loable fin de poner coto a la injusticia y a la discriminación han provocado también una serie de confusiones conceptuales y valorativas en el campo de la política, la ética y el derecho. Lo malo de este tipo de confusiones es no sólo la desazón teórica que ellas provocan sino, lo que es peor, el peligro de que, en la práctica, las medidas que se proponen sean puramente retóricas (es decir, ineficaces) o estimulen la formación de ideas moralmente reprochables tales como los de los fundamentalismos religiosos o los de las limpiezas étnicas.

En lo que sigue me propongo analizar algunas de estas confusiones y proponer alternativas más modestas pero menos peligrosas en el doble sentido indicado más arriba.

I

En lo que respecta a las confusiones conceptuales, deseo mencionar tan sólo las cinco siguientes:

1. Entre tolerancia y relativismo moral.
2. Entre diversidad cultural y enriquecimiento moral.
3. Entre identidad personal e identidad social.
4. Entre unidad cultural y unidad institucional.
5. Entre sujetos jurídicos y sujetos morales.

La confusión entre tolerancia y relativismo moral

Uno de los argumentos que suele utilizarse en aras del respeto de las más diversas culturas es el que sostiene que, como las diferentes formas de vida colectiva son inconmensurables, no es posible someterlas a un juicio moral universalmente válido sino que hay que practicar la virtud de la tolerancia que estaría basada precisamente en la aceptación del relativismo moral. El argumento no es correcto. No es verdad que de la diferencia de las culturas pueda inferirse sin más su inconmensurabilidad. Y tampoco lo es que exista una relación conceptual entre tolerancia y relativismo.

La tolerancia indiscriminada, la tolerancia de toda forma de vida, termina negándose a sí misma y, en su versión más radical, equivale a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano. Por ello conviene distinguir entre la tolerancia sensata y la insensata. La diferencia entre ambas depende del tipo de razones que se aduzcan en defensa de la tolerancia.

Las buenas razones son las que parten de una actitud de imparcialidad, es decir, de la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

Pero esta tolerancia sensata no tiene nada que ver con un relativismo moral. Sólo una tolerancia boba puede aceptar el relativismo moral como fundamento. Aplicado al problema del reconocimiento y aceptación de diversas formas de vida individuales o grupales, esto significa que del principio de tolerancia no es posible derivar la conclusión de que todo vale, para usar la conocida expresión de Paul Feyerabend.

Quienes sostienen, con razón, que una de las características fundamentales de la democracia es la tolerancia y al mismo tiempo afirman, erróneamente, que sólo se puede ser tolerante si se es relativista moral tienen también que inferir, erróneamente, que la democracia no puede pretender vigencia universal. Esta es una grave "confusión derivada" que enfrenta a quienes la sustentan con el falso dilema de o ser tolerante (democrático) y entonces no poder formular una defensa mínimamente objetiva de la democracia, o pretender justificarla y entonces tener que abrazar la intolerancia.

La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral

Un argumento frecuente entre quienes abogan por la necesidad de estimular la diversidad cultural es el que sostiene que de esta manera se crean mayores posibilidades de desenvolvimiento moral.

Esta segunda confusión resulta de otra más general aún: la confusión entre moral positiva y moral crítica o ética. La primera designa las reglas y principios morales válidos en una determinada sociedad; la segunda, aquellas reglas y principios que satisfacen los criterios de universalidad e imparcialidad. Pero la verificación de la existencia de diferentes costumbres no permite inferir sin más que deba ser el respeto incondicionado de aquéllas.

La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral inmuniza a toda cultura frente a cualquier tipo de crítica moral —tanto externa como interna—, ya que ésta sería o bien expresión de arrogancia etnocéntrica o debería ser evitada por razones prudenciales de supervivencia.

Quienes padecen este tipo de confusiones creen también en la existencia de un falso dilema: o se condenan prácticas culturales que desde nuestra propia cultura nos parecen moralmente reprochables y nos empobrecemos a raíz de su eliminación, o queremos mantener la posibilidad de enriquecimiento moral y debemos mantenerlas, so pena de cometer un "genocidio cultural". Ambos cuernos del dilema son falsos: la condena de formas de vida diferentes no puede basarse exclusiva-mente en los criterios de nuestra propia cultura; hacerlo equivaldría a confundir punto de vista cultural con punto de vista moral. Pero el rechazo del punto de vista cultural como pauta para juzgar la calidad moral de otras culturas no significa sostener que las culturas sean inconmensurables. Al igual que cualquier forma de vida, ellas son justamente uno de los objetos primarios de la evaluación moral. Por ello, quienes pretenden fundamentar con razones morales el postulado de la inconmensurabilidad de las culturas están simultáneamente negando una función central de la moral. Y tampoco es verdad que toda diversidad implique enriquecimiento moral. Sostener que tal es el caso significaría que todo comportamiento debería estar moralmente permitido, lo que equivaldría a negar el carácter prescriptivo de la moral, algo que no están dispuestos a hacer quienes consideran que hay comportamientos como el etnocentrismo que deben ser moralmente prohibidos.

La confusión entre identidad personal e identidad social

El llamado "renacimiento étnico" ha insistido en la prioridad de los derechos culturales de las minorías y en el error liberal que consistiría en tratar a la gente con prescindencia de su vinculación esencial con determinados grupos étnicos, es decir, tan sólo como personas portadoras de derechos y desvinculadas de sus tradiciones.

La idea de la comunidad como punto de partida para la formulación y puesta en práctica de una justicia distributiva ha sido sostenida por no pocos autores de orientación comunitarista: se parte de una idealización de la solidaridad existente en el grupo que constituye una comunidad y se avanza luego hacia la creación de un Estado de bienestar en el que se crearían relaciones de "altruismo recíproco", en donde imperaría algo así como el "equivalente político del amor", cómo diría Roberto Mangabeira Unger.¹

Común a todas las versiones de exaltación de la comunidad es la insistencia en su relevancia moral para el desarrollo de la vida humana individual. Me surgen, sin embargo, no pocas dudas con respecto a las tesis que sustentan. No alcanzo a comprender la relación entre comunidad nacional y optimalidad de distribución, y tampoco me parece convincente la vinculación genética entre comunidad (sea ésta nacional, tribal o familiar) y Estado de bienestar. Países con varios grupos de nacionalidades fuertes como Suiza o Finlandia tienen, sin duda, una distribución de cargas y beneficios tan justas como las de países uninacionales como Irlanda u Holanda. Conviene, pues, andar con cuidado para no caer en la idealización de los Estados uninacionales, en esa especie de "tribalismo posmoderno".

Además, la institucionalización del supuestamente existente altruismo grupal difícilmente puede ser entendida como el origen del Estado de bienestar. Esto no es una mera reformulación de una solidaridad que existiría en las comunidades pequeñas, sino que está basado en la imposición coactiva de una redistribución de bienes cuya vigencia no depende de la actitud subjetiva de los ciudadanos. No se trata aquí de encontrar un "equivalente político del amor". Hablar de un amor obligado es un sinsentido como lo es el de un altruismo coaccionado. No existe, pues, una vía directa que conduzca de la postulada solidaridad de los pequeños grupos al Estado de bienestar, ya que se trata de dos niveles diferentes de cuestiones y el paso del uno al otro requiere construcciones institucionales que no derivan "naturalmente" de la solidaridad comunitaria. Son las instituciones las que confieren derechos sociales inmunes a los sentimientos de simpatía o antipatía de los miembros mejor situados en la sociedad.

Pero tampoco es plausible afirmar sin más que las pequeñas comunidades son siempre la sede de una vida armónica, sin conflictos, en donde el individuo puede desarrollar más plenamente su libertad. Es probable que las medidas de coacción y de control puedan ser más eficaces en ellas que en una sociedad multitudinaria, pero el hecho de que existan valores y creencias compartidos no garantiza la reducción de la violencia. Ello dependerá, en mucha mayor medida del tipo de creencias compartidas que del tamaño de la comunidad.

Dejando de lado todos estos problemas, queda todavía pendiente la cuestión de saber qué quiere decir "identidad social". Henri Tajfel, "el fundador de la moderna teoría de la identidad social", la define como "el conocimiento del individuo de que él o ella pertenecen a un cierto grupo social junto con alguna importancia emocional o valorativa que tiene para él o para ella la membresía en este grupo".²

La vaguedad de esta definición permite las más diversas inferencias con respecto a la posible contribución del medio ambiente social a la identidad individual. Pero, en todo caso, la identidad social parecería ser algo externo a la identidad individual. Precisamente por ello, no es un sinsentido hablar de una identidad cosmopolita como pro-ponía Kant.

La confusión básica entre desarrollo de la identidad personal y desarrollo de la propia comunidad trae consigo confusiones derivadas, tales como la que se da cuando se confunde la posibilidad de fundamentar un juicio moral con la necesidad de contar con un respaldo comunitario, o la que equipara bienes primarios con la membresía en alguna comunidad humana.

Y también surgen falsos dilemas: o se es cosmopolita y entonces se carece de identidad personal o se posee identidad personal y entonces hay que propiciar lo que podría llamarse "cultura parroquial".

La confusión entre unidad cultural y unidad institucional

Esta confusión consiste en creer que entre unidad cultural y unidad institucional se da una relación de necesidad recíprocamente condicionante.

El 19 de diciembre de 1966, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, cuyo artículo 27 ha servido de fundamento a un buen número de documentos jurídicos internacionales y nacionales. A guisa de ejemplo pueden mencionarse los siguientes:

i) La Comisión Interamericana de Derechos Humanos reconoció en su *Informe anual 1984-85* el derecho de los "grupos étnicos a una protección especial para (...) todas aquellas características necesarias para la preservación de su identidad cultural".

ii) El Convenio 169 de la OIT de 1989 exige que en las respectivas legislaciones nacionales se tomen en consideración las costumbres o el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas.

iii) El Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas presentado el 20 de abril de 1994 contiene, entre otras, las siguientes disposiciones:

Artículo 4

Los pueblos indígenas tienen el derecho a conservar y reforzar sus sistemas jurídicos conservando al mismo tiempo sus derechos a participar plenamente, si así lo eligen, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 15

Los niños indígenas que viven fuera de sus comunidades tienen el derecho a que se les proporcione el acceso a la educación en su propia cultura e idioma.

Los Estados deben adoptar medidas efectivas para facilitar los recursos apropiados a estos fines.

Art. 37

Los Estados adoptarán medidas efectivas y apropiadas, en consulta con los respectivos pueblos, a fin de dar efectividad plena a las disposiciones de esta Declaración.

iv) El art. 4 de la Constitución mexicana incorporado en 1992 establece que "en los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos [los pueblos indígenas, EGV] sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley".

v) El *Indian Act* de Canadá crea derechos especiales para los indígenas que viven en reservaciones dentro del territorio nacional.

vi) En el manifiesto de los indígenas estadounidenses que realizaron el *Longest Walk* (1978) se dice: "¿Cómo convencer al gobierno de los Estados Unidos que simplemente nos deje solos para que vivamos de acuerdo con nuestras formas de vida?"

Todas estas disposiciones y exigencias apuntan al establecimiento de lo que algunos autores han llamado "pluralismo jurídico", al que definen como "la coexistencia de dos o más sistemas normativos que pretenden validez en el mismo territorio".³

El derecho indígena es presentado como un "derecho alternativo". El hecho de que algunas comunidades indígenas tengan un sistema jurídico especial que contradice el sistema jurídico nacional no constituiría problema alguno:

¿Qué le importa a nadie si en alguna comunidad existen formas de matrimonio por grupos, o de matriarcado, o de poligamia? ¿Qué le pone o le quita a los ciudadanos del Estado mexicano que en alguna comunidad un hombre tenga varias esposas (...)? Incluso se trata de sitios apartados, sin ninguna publicidad, donde lo que sucede ni siquiera es conocido de manera que pueda producir daño "moral" por el "mal" ejemplo.⁴

Cuando se consideran más de cerca los documentos y las posiciones teóricas en favor de los derechos culturales y su institucionalización, no pueden dejar de percibirse algunos problemas de no muy fácil solución.

Tomemos, por ejemplo, el Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Las prescripciones del artículo 4 serán de realización imposible si el sistema jurídico del pueblo indígena en cuestión contradice el sistema jurídico nacional. En ese caso no sería posible sostener simultáneamente la vigencia del derecho indígena y, al mismo tiempo, pretender una participación plena "en la vida política, económica, social y cultural del Estado". Supongamos que el derecho indígena permite la poligamia (para utilizar uno de los ejemplos presentados) y que un miembro de esa comunidad decide trasladarse con sus tres o cuatro esposas a otra ciudad donde la poligamia está prohibida por el derecho nacional. Creo que no hace falta mucha imaginación para comprender que este ciudadano indígena tendrá grandes problemas para participar plenamente en la vida social de su nueva residencia.

También la normativa del artículo 15 en conjunción con el 27 puede muy fácilmente ser de cumplimiento imposible. ¿Se violan ambos artículos si el Estado no proporciona "el acceso a la educación en su propia lengua y cultura" a niños de etnias diseminadas en el territorio nacional? Y, en caso de que efectivamente se lograra la vigencia plena de ambos artículos, ¿no sería su consecuencia la implantación de un sistema de segregación étnica y la consagración del *apartheid* con toda sus implicaciones de discriminación negativa?

En estos dos ejemplos los portadores de los derechos alternativos los conservan aun en el caso de que abandonen el territorio de la respectiva etnia. Supongamos ahora que se sostengan tan sólo la validez territorial de los derechos culturales. Las etnias o las comunidades culturales formarían en ese caso entidades cerradas en las que regiría lo que ha solido llamarse "principio de clausura social". La propuesta de entidades cerradas parece ser la del manifiesto de los participantes en el *Longest Walk*.

Para asegurar la vigencia del principio de clausura social, puede recurrirse a dos estrategias alternativas. La primera de ellas consiste en la prohibición de salir de la comunidad. Ella viola uno de los derechos humanos fundamentales, el cual es la libertad de abandonar una comunidad o asociación en la que no se desea vivir más. La segunda alternativa admite la posibilidad de emigrar pero prohíbe el reingreso a la respectiva comunidad. La lesión de derechos humanos fundamentales que ello implica no necesita ser expuesta aquí.

Sin embargo, podría seguirse insistiendo en la conveniencia de un derecho alternativo con vigencia territorial en países caracterizados por una gran diversidad cultural y/o étnica.

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

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

La idea que subyace a esta confusión es la aceptación de una especie de "derecho natural" de las culturas a su perpetuación. Pero, puede suceder que la situación de desventaja en que se encuentran los miembros de algunas comunidades culturales se deba justamente a que ellas no están en condiciones de ofrecerles las suficientes garantías de una vida digna dentro de un contexto nacional o internacional inescapable. En este caso, la elección de permanecer en estas comunidades debe quedar librada, en primer lugar, al propio individuo. No entiendo por qué en esta situación el Estado deba fomentar la existencia de concepciones culturales que no benefician a quienes las practican.

La confusión entre sujetos jurídicos y sujetos morales

Un concepto al que parece conferírsele una importancia central en todas las declaraciones internacionales y en muchos de los trabajos sobre el tema de la protección de las comunidades culturales es el de derecho colectivo.

En la medida en que se haga referencia a derechos jurídicos, no hay nada que objetar. Nadie duda que el legislador puede crear entes colectivos como portadores de derechos. Toda persona jurídica es un claro ejemplo de la "omnipotencia creadora" del legislador. La moral es más "impotente" que el derecho: tiene que "conformarse" con el universo de los sujetos morales ya existentes, es decir, los seres humanos.

Sin embargo, en algunas formulaciones, por ejemplo, cuando se dice que los derechos colectivos son condición necesaria de los derechos humanos individuales o que existen "derechos humanos colectivos" que beneficiarían no sólo a los miembros individuales de un grupo sino al grupo mismo,⁵ parece que se hace referencia a la existencia de un derecho moral.

Cabe entonces preguntarse si un ente colectivo puede ser portador de derechos morales. Una respuesta afirmativa a esta cuestión tiene que admitir la existencia de entes no individuales portadores de intereses moralmente relevantes, distintos de los intereses morales de los individuos que integran un grupo o una colectividad. Quienes sostienen la respuesta afirmativa comparten una versión holística que, en el ámbito de la moral, resulta insostenible y confunden derechos jurídicos con derechos morales. Estos últimos sólo pueden corresponder a individuos. No está de más recordar a quienes (muchas veces con la mejor de las intenciones morales) sostienen la primacía de bienes colectivos o de un bien común superior al de los individuos que integran una sociedad, que esta misma línea argumentativa es la que ha solido utilizarse a lo largo de la historia para justificar las más graves violaciones de los derechos de la persona.

La introducción de una nueva categoría conceptual en el ámbito de los derechos humanos puede tener la perversa consecuencia de que, en aras de satisfacer los supuestos derechos grupales, dejemos de lado la consideración de los derechos individuales de los integrantes del grupo en cuestión. En efecto, si los derechos humanos colectivos son diferentes conceptualmente de los derechos humanos individuales, en caso de conflicto entre ambos, ¿cuál debe prevalecer? Si la respuesta es que hay que dar prioridad a los primeros, caemos en las redes del holismo. Y si la respuesta es que deben primar los derechos individuales, ¿qué se ha ganado con la introducción de la nueva categoría de derechos?

II

Llegamos a este punto, mi propuesta de respuesta a las cinco confusiones básicas aquí presentadas es:

1. El rechazo de la tolerancia boba y la práctica de una tolerancia activa que no tenga reparos en rechazar lo intolerable. También la democracia requiere el respeto de lo que suelo llamar el "coto vedado" de derechos primarios que escapan a toda decisión mayoritaria. La justificación de los límites de la tolerancia debe recurrir a razones universalizables que excluyen, para el diseño de las instituciones sociales, la apelación a convicciones personales intransferibles como son las que invocan los fundamentalistas religiosos o étnicos.

2. Precisamente porque no todo es tolerable, no es lícito moralmente aceptar incondicionalmente toda variedad de vida por el solo hecho de ser diferente. La diversidad, tomada en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva. Su legitimidad está directamente vinculada con la medida en que respete y garantice a todos los individuos que la practiquen la posibilidad de satisfacer sus intereses primarios, es decir, aquellos que están vinculados con sus necesidades primarias básicas. Esto significa que las únicas diversidades culturales moralmente legítimas son aquellas que se encuentran por encima del nivel de la satisfacción de los intereses primarios, es decir, se refieren a intereses secundarios. Que ello reduce considerablemente la diversidad moralmente aceptable es obvio y es bueno que así sea. Y lo es por una doble razón. Primero, porque prohíbe la violación de los derechos fundamentales de la persona en aras de la vigencia de intereses secundarios. Segundo, dado que los intereses secundarios están siempre vinculados a la persona que los sustenta, es decir, llevan consigo unanota ineliminable de subjetividad personal, no hay nada que, por una parte, legitime moralmente su imposición incondicionada a los demás y, por otra, autorice su prohibición, a menos que afecten intereses primarios. La satisfacción de los intereses secundarios de la gente requiere la aplicación de un procedimiento en el que quepan la negociación y el compromiso. La democracia representativa ofrece para ello la vía moralmente más adecuada.

3. A la vinculación telúrica o étnica incondicionada conviene oponerle la posibilidad de la alternativa cosmopolita. Ello no encierra para nada el peligro de la benevolencia promiscua como parecen pensar algunos

comunitaristas y los abogados de peculiaridades colectivas intransferibles e inconmensurables. Tampoco las comunidades culturales son inmutables sino que son formaciones históricas cuya existencia y transformación son susceptibles siempre de evaluación étnica.

4. A la confusión entre unidad institucional y unidad étnica cabe responder que si no se quiere caer en patologías jurídicas, no hay que asustarse ante la vigencia de un único sistema jurídico dentro de un Estado pluricultural. Ello no excluye formas de organización federal o la creación de autonomías administrativas que permitan tomar más en cuenta formas de vida regionales. Pero ello tiene poco que ver con la exigencia de derechos alternativos.

El problema de la estructura jurídica de las diversas comunidades étnicas o culturales es el de encontrar formas de participación y de interrelación abierta que permitan a cada comunidad el acceso a los beneficios de la sociedad nacional. Y ello puede lograrse únicamente si se toma como punto de partida el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona y cada comunidad está dispuesta a renunciar a toda ley o costumbre local que los viole. Este es el límite moralmente insuperable de toda propuesta de ordenamientos jurídicos alternativos. Que esto conduce a una cierta uniformidad jurídica es obvio y que ello puede implicar la prohibición de ciertas formas tradicionales de vida también. Pero éste es el precio que hay que pagar si se quiere contar con un régimen de igualdad ciudadana dentro del marco de un Estado.

5. Con respecto a la quinta confusión, conviene andar con cuidado y no crear entes supraindividuales portadores de derechos morales colectivos. La relevancia moral de las fronteras ha sido siempre el argumento de quienes han intentado poner coto a la vigencia de los derechos humanos aduciendo la necesidad de salvaguardar las peculiaridades nacionales y la identidad colectiva a la que se atribuye el mismo rango moral que a la autonomía individual.

Si se aceptan las críticas formuladas más arriba y se admite que las constituciones de los países democráticos contienen disposiciones que proclaman la vigencia de los derechos humanos, no parece muy desacertado sostener que el paso más efectivo para lograr la superación de la discriminación étnica o cultural es tomar en serio estas disposiciones y promover dentro del marco constitucional las reformas necesarias para una mayor autonomía de las diferentes comunidades culturales en los términos aquí propuestos. En el caso de los países no democráticos, en la medida en que sus gobiernos se hayan adherido a las innúmeras declaraciones sobre derechos humanos de las Naciones Unidas o de organismos regionales, también a ellos les incumbe el deber de ponerlas en vigencia. En todo caso sobre ellos recae la carga de la prueba para justificar el privilegio que se autotorgan de gobernar al margen de la moralidad. Esto me parece más sensato y urgente que el intento de propiciar la creación de nuevas ficciones o la idealización de puntos de vista culturales moralmente autosuficientes que conducen a confusiones como las que he procurado ilustrar aquí.

1 Citado según Robert E. Goodin, *Reason for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton, 1988, p. 77.

2 Citado según Bernard Williams, "Identity and identities", en Henry Harris, *Identity*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 1-11 y 9.

3 Cfr. Oscar Correas, "Teoría general del derecho y derecho indígena", en *Crítica jurídica*, México, núm. 14, 1994, pp. 13-31 y 26.

4 *Ibidem*, loc. cit.

5 Cfr. William F. Felice, "The Case for Collective Human Rights: The Reality of Group Suffering", en *Ethics & International Affairs*, vol. 10, 1996, pp. 47-61 y 51.

Distribución de los ciudadanos sin intención de voto

INDICADORES

Elecciones 1997

Distribución de los ciudadanos sin intención de voto

CIUDADANOS SIN INTENCIÓN DE VOTO (23%)

PARTIDO POR EL QUE NUNCA VOTARÍA

CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS	PAN	PRI	PRD	OTRO	NO SABE
Sexo					
Hombre	6	43	10	8	33
Mujer	7	39	10	8	36
Edad					
18-39	7	42	10	3	38
40 y más	6	39	11	14	30
Escolaridad					
Sin educ. formal	--	67	--	33	--
Hasta primaria	5	39	7	10	39
Hasta secund.	2	35	13	7	43
Hasta prepa	6	51	17	--	26
Más que prepa	15	33	3	19	30
Ingresos					
No percibe ing.	10	47	10	2	28
Hasta 1,500	3	41	3	6	47
Entre 1,501 y 3,500	3	37	20	3	37
Entre 3,501 y 7,500	19	38	25	5	13
Más de 7,500	--	25	--	50	25
Posición en la ocupación					
Patrón/Prof. indep.	13	38	13	36	--
Trab. por su cuenta	7	38	7	3	45
Asalariado c/personal	6	28	28	16	22
Asalariado s/personal	2	41	8	2	48
Otra actividad	--	71	--	--	29
Sin act. económica	10	41	10	9	30
Total	6	41	10	8	35

Vitrina metodológica

Levantamiento: 9-11 de marzo de 1997; **tipo de entrevista:** 800 entrevistas en domicilio. La muestra de ciudadanos es seleccionada a partir de una muestra probabilística de viviendas, con un esquema de muestreo estratificado por delegación, con tres etapas de selección (AGEA, manzanas y viviendas), y una para los ciudadanos dentro de las seleccionadas (se enumeran a todos los ocupantes de 18 años o más de edad, y se selecciona a uno de ellos de manera aleatoria para ser entrevistado directamente en su hogar). Se realizan hasta 4 visitas a la vivienda para lograr entrevistar al ciudadano seleccionado.

Intervalos de confianza (al 95%, intención de voto) PAN 17-24%, PRI 26-31%, PRD 20-27%, otro 2-6%, ninguno 10-16%, no sabe 7-14%.

Berumen y Asociados S C
Servicios Integrados de Información