

LA FORMULACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESO DE APRENDIZAJE INTERCULTURAL

Esteban Krotz
Universidad Autónoma de Yucatán Universidad
Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Las utopías sociales se dirigen predominantemente hacia la felicidad, al menos, hacia la abolición de la penuria y de las condiciones que la mantienen o producen. Las teorías del derecho natural se dirigen (...) ante todo hacia la dignidad, hacia los derechos humanos. Las utopías sociales se dirigen predominantemente hacia la felicidad, al menos, hacia la abolición de la penuria y de las condiciones que la mantienen o producen. Las teorías del derecho natural se dirigen (...) ante todo hacia la dignidad, hacia los derechos humanos, hacia las garantías jurídicas de la seguridad o libertad humanas, como categorías del orgullo humano. De acuerdo con ello, la utopía social se dirige ante todo hacia la abolición de la miseria humana, el derecho natural ante todo hacia la abolición de la denigración humana. (...) y sin embargo, esto no separa a estas dos formas de sueño de una vida humana mejor. Están entrelazadas (...)

Ernst Bloch, Derecho natural y dignidad humana

Desde hace algún tiempo, la situación y los reclamos de la población indígena de América Latina y de otras partes del mundo se discute y se analiza cada vez más como problema perteneciente al tema de “los derechos humanos”. Esto necesita una explicación, pues en los treinta artículos de la “Declaración Uni-

versal de Derechos Humanos” proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el 10 de diciembre de 1948 no hay mención alguna de pueblos o culturas indígenas.

Analizar esta coyuntura relativamente novedosa tiene que tomar en cuenta que la idea de los derechos humanos se ha convertido en campo de lucha. Éste no se limita a la filosofía del derecho, donde la problemática de la legitimación sigue siendo debatida sin visos de consenso. En términos más amplios, se observan dos tendencias contrapuestas en la discusión general, muchas veces entrelazada con posiciones y estrategias políticas. Por una parte, hay un notorio y constante incremento de la referencia —justificada o no— a los derechos humanos como base de apoyo para todo tipo de quejas, demandas y reivindicaciones y, al mismo tiempo, está aumentando en muchos países el número de instancias gubernamentales y organizaciones no-gubernamentales relacionadas con la promoción y la vigilancia de la vigencia de los derechos humanos. Por otra parte, han adquirido presencia permanente en todos los foros de discusión sobre los derechos humanos puntos de vista que relativizan su idea y su exigencia por considerados ante todo expresión cultural e históricamente limitada de una determinada civilización y un determinado momento histórico. En este trabajo se propone entender el debate actual sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas como la más reciente fase de *un aún inacabado aprendizaje intercultural sobre qué es ser humano y cuáles son los principios de una convivencia humana* realmente merecedora de tal nombre.

Para demostrar esta proposición, se esbozará en lo que sigue primero el surgimiento de las llamadas tres generaciones de derechos humanos. Luego se comentará algunos de los problemas específicos de la idea de “derechos indígenas fundamentales” para terminar con consideraciones acerca del diálogo intercultural sobre los derechos humanos.

De las garantías individuales a la exigencia de políticas sociales y culturales

Como se sabe, la “Declaración Universal de Derechos Humanos” es un listado de derechos que tienen todas las personas humanas por el solo y único hecho

de ser eso: personas humanas. La validez de estos derechos es absoluta (es decir: no se pueden perder) y general (es decir: independiente de lugar y circunstancias específicas).

Igualmente es sabido que la citada Declaración tuvo numerosos y muy diversos antecedentes en la historia de las culturas noratlánticas. Algunos ubican sus orígenes en la antigüedad clásica, otros en el cristianismo. Independientemente de esto, hay amplio consenso acerca de que deriva directamente de la larga lucha por la emancipación de los ciudadanos con respecto al poder del estado y es obvio que su forma actual constituye también una reacción a los totalitarismos fascista y estalinista y a la atrocidad de la Segunda Guerra Mundial. Por ello, los derechos consagrados en la Declaración mencionada también son llamados “derechos civiles y políticos” y muchos se encuentran, de un modo y otro, como “garantías individuales” en las constituciones políticas de las democracias modernas.

Lo anterior significa que, en cierto sentido, el movimiento por la vigencia de los derechos humanos del último medio siglo es resultado de la “globalización” de esta lucha y de los valores presentes en ella y defendidos por ella. Pero, al mismo tiempo, fue *el inicio de un proceso de aprendizaje a nivel planetario*, donde diferentes coyunturas mundiales y la emergencia *de voces nuevas procedentes de numerosas sociedades diferentes enmendaron y completaron paulatinamente la visión del ideal del ser humano y de las relaciones que debe establecer con sus congéneres que contiene la Declaración*; al mismo tiempo, se corrigieron algunas parcialidades de esta visión inicial.

Pueden reconocerse tres líneas en este gran proceso intercultural de aprendizaje que durante los años cincuenta y sesenta se realizó ante el trasfondo de las guerras anticoloniales, durante los setentas y ochentas y hasta hoy ante el trasfondo de la lucha contra los regímenes militares y durante los noventas y hasta hoy ante el trasfondo del llamado neoliberalismo y la ideología del “fin de la historia”.

La primera línea: os seres humanos no somos humanos “sin más”, sino lo somos siempre, por ejemplo, *como hombres o como mujeres, como niños o como adultos o como ancianos, como personas con plenas o con disminuidas facultades físico-psíquicas*. Pero el contexto social en el cual se dan y se viven estas especificidades biológicas¹ convierte a menudo estas diferencias en causas de

desigualdad, es decir, se traducen en menoscabo de los derechos fundamentales. Al percibir con más claridad esto, se empezó promover diversos códigos adicionales para garantizar de modo especial los derechos humanos de seres humanos en condiciones particularmente notorias de *desigualdad*, tales como las declaraciones sobre los derechos de las mujeres y de los niños.² Por la misma razón, se formularon *códigos especiales* adicionales para personas en *situaciones extremadamente vulnerables*, tales como los migrantes, los refugiados, los solicitantes de asilo, los detenidos y los reclusos.

La segunda línea: de modo más general, este aprendizaje se ha manifestado en el largo proceso de formulación, aprobación y ratificación del “Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales”.³ Este acuerdo, componente principal de la llamada “segunda generación” de los derechos humanos, ya no se limita a defender a los ciudadanos del poder del estado, sino que exige del estado la satisfacción de las necesidades económicas, sociales y culturales básicas de sus ciudadanos y esboza, de este modo, un *modelo de organización social en cuyo marco pueden desarrollarse y ejercerse las libertades individuales*.

La tercera línea de aprendizaje es la más reciente y se encuentra todavía en consolidación. Se refiere a los *derechos fundamentales de las minorías étnico-culturales en general y, en particular, a los de los pueblos indígenas*.

Es importante recalcar que con respecto a estos últimos no se trata de prohibir el genocidio (o sea, la aniquilación física) de los pueblos indígenas, ni el etnocidio (o sea, la eliminación forzada de los elementos identitarios de un grupo étnico) ni el racismo (en el sentido de una discriminación negativa basada en criterios étnico-culturales). Más bien, se afirma *la obligación del estado de proteger las culturas indígenas y de permitir y hasta de promover su desarrollo*. Aunque un derecho semejante puede ser reclamado por diversos tipos de minorías, aplica particularmente a los pueblos indígenas, que son definidos por el famoso Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 como aquellos “pueblos en países independientes” que “por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación

jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.⁴

La Organización de las Naciones Unidas consideró tan importante esta problemática, que presentó en 1994, después de nueve años de trabajo, un “Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”⁵ y proclamó un “Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo” (1995-2004);⁶ por su parte, en 1995, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, organismo de la Organización de los Estados Americanos (OEA), presentó un borrador de “Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas”.⁷ En el primer texto mencionado se señala que los pueblos indígenas “tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (artículo 3) y que “tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del estado” (artículo 4).

La aprobación y ratificación de estos documentos se halla estancada y enfrenta obstáculos enormes. Por una parte, hay temores de que la validación internacional de tales derechos pueda reforzar aspiraciones separatistas e incluso provocar el desmembramiento de varios estados. Sucesos tales como la desintegración de la antigua Yugoslavia y la reciente independización de Timor Oriental suelen ser utilizadas como ejemplos para afirmar la realidad de este peligro que no parece estar limitado a pequeñas naciones marginales; empero, hay que reconocer que dicho peligro no parece existir en ningún lugar de América Latina. Por otra parte, dado que —y esto vale especialmente para América Latina— la población indígena casi siempre está ubicada en los estratos sociales más pobres, se tiene miedo de que se podría generar una fuerte presión sobre las políticas públicas y exigirse la redistribución de los recursos nacionales, lo que inevitablemente provocaría reacciones violentas de parte de los beneficiarios de la desigualdad actual. Pero, además, hay otros puntos críticos, de los que nos ocuparemos en seguida.

Avances y puntos críticos en la formulación de los derechos humanos indígenas

Algunos especialistas consideran los derechos humanos de la segunda y la tercera generación como “periféricos” o “secundarios”, e incluso hay quienes niegan que sean propiamente “derechos humanos”, reservando este nombre única y exclusivamente a los derechos contenidos en la Declaración de 1948. Sin embargo, tal posición implica el supuesto difícilmente sostenible de que exista la posibilidad de considerar verdad definitiva e inmutable un enunciado sobre la realidad humana, a pesar de que éste necesariamente resulta de una experiencia contingente, o sea, es histórica, cultural y lingüísticamente condicionado.

Más bien parece verificarse el argumento arriba expuesto: estamos ante sucesivos pasos de un aprendizaje, que es el resultado de *la concurrencia de cada vez más actores colectivos en el escenario mundial*. Este aprendizaje se refiere en primer lugar al significado de “ser humano”, que se define precisamente mediante los derechos que le son *reconocidos* en tales declaraciones, más no otorgados. Lo que se observa a lo largo del tiempo, es que dicho reconocimiento se vuelve más y más *concreto*.

Así, este reconocimiento toma en cuenta que los seres humanos *no son todos completamente idénticos ni inmutables*. Al contrario, asume que se hallan inevitablemente definidos por ciertos rasgos individuales esenciales,⁸ algunos de ellos relativamente estables —como el género—, otros más bien cambiantes —como la edad. Igualmente fuerte es su condicionamiento particular por su pertenencia a y su procedencia de una cultura específica y siempre única, que les transmite el idioma materno⁹ y todo un patrimonio de valores, hábitos y costumbres que no sólo necesariamente los distinguen de quienes pertenecen a otras culturas igualmente únicas, sino que permean casi todos los aspectos de su vida.¹⁰

Además, toma en consideración que *las libertades personales siempre se ejercen en contextos socioculturales determinados*.¹¹ En consecuencia, se ha afirmado que “es ilusorio el ejercicio de los derechos civiles y políticos cuando no existen condiciones para el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales”.¹² Y es cierto, porque ¿cómo hablar del derecho universal a la educación

(artículo 26), cuando la miseria obliga al trabajo infantil? ¿Del “derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (artículo 13) en un campo de refugiados en África Central? ¿Del derecho de “gozar de las artes y a participar en el progreso científico” (artículo 27), cuando analfabetismo y poder adquisitivo prácticamente nulo imposibilitan cualquier aspiración de acceder a bibliotecas, museos y conciertos, hospitales y alimentación sana?

Pero no solamente ha habido un aprendizaje en el sentido de la construcción de una concepción cada vez más rica de lo que es el ser humano y cuáles deben ser, en consecuencia, los principios que gobiernan la convivencia de los seres humanos. El mismo discurso de los derechos humanos *ha empezado a dejar de ser un monólogo cultural*, o sea, el discurso solamente de la cultura noratlántica. Ha sido importante para esto la aceptación de la diversidad en el interior de los países de la civilización noratlántica (desde la “acción afirmativa” en los Estados Unidos, que sustituyó el intento de fundir las diferencias culturales en una sola cultura nacional homogénea hasta la creación de las comunidades autonómicas en España, varias de ellas con idioma propio oficialmente reconocido).¹³ Más importante aún, sin embargo, ha sido la confrontación de la imagen del ser humano y de su sociedad contenida en la Declaración de 1948 con las ideas al respecto que cobijan grandes tradiciones religioso-culturales tales como el budismo, el hinduismo y el Islam así como algunos modelos de organización político-social africanos y asiáticos inspirados por estas concepciones.¹⁴

Poco se ha escuchado todavía en este debate los cuestionamientos y los aportes de las miles de culturas ágrafas y predominantemente rurales como lo son en su mayoría las culturas indígenas latinoamericanas. Pero como los derechos humanos son indivisibles, no debe excluirse a ninguna cultura, por más pequeña o “insignificante” en algún sentido estadístico que sea, de este proceso colectivo de conceptualización.

Por lo demás, el enriquecimiento de la concepción de los derechos humanos no puede ser resultado de una imposición. Tampoco avanza de modo lineal. Es un proceso de aprendizaje colectivo e intercultural, que vive del tomar en serio las discrepancias y la diversidad de las tradiciones y que procede mediante el *diálogo intercultural* reflexivo, franco y, al mismo tiempo, respetuoso.

Este diálogo, además, parece ser el único camino para encontrar soluciones a considerables problemas teóricos y jurídicos, que se agregan a los obstáculos de tipo político arriba mencionados, que enfrenta el reconocimiento de los derechos indígenas. Entre éstos está —aquí solamente se puede mencionar— el saber si se trata de derechos de colectividades o se trata de derechos que tienen individuos pertenecientes a determinadas colectividades. Obviamente, por más que parece tratarse aquí de argucias, es muy diferente la situación si sólo personas humanas o sólo determinadas agrupaciones de personas humanas son los titulares de tales derechos fundamentales. Otro problema para la teoría y la praxis constituye la cada vez más frecuente situación en que individuos pertenecen de manera permanente o intermitente a diferentes culturas. Finalmente hay que tomar en cuenta que la mayoría de las culturas se encuentra en procesos constantes de cambio y de intercambio y no constituyen necesariamente entes unitarios, sino se encuentran atravesadas por desniveles, divergencias e incluso contradicciones.

Hacia la consolidación del diálogo intercultural

No pocas veces se trata el discurso de los derechos humanos y su concreción sociohistórica en diversos acuerdos internacionales únicamente como instrumento. Desde luego, lo es —y como todo tal ha sido utilizado para fines muy diversos. Incluso ha servido para minar la vigencia de los derechos humanos y para justificar la imposición económica, política, cultural y hasta la invasión militar en función de determinados intereses particulares. Pero mucho más ha apoyado la defensa de seres humanos amenazados en su vida y su seguridad personal y lesionados en su dignidad; también sigue siendo esencial para la concientización de muchas personas acerca de su

valor como tales y acerca de la trascendencia de su participación en las colectividades de las que forman parte.

El peligro está en que la concepción instrumental puede opacar el carácter incompleto y abierto del discurso de los derechos humanos. Puede hacer olvidar que éstos se encuentran aún en proceso de ser formulados—reconocidos y que, por tanto, están necesitados del diálogo intercultural, o sea, del *diálogo en*

el cual concurren todas las cosmovisiones, religiones, lenguas y formas de vida colectiva generadas por la especie humana.

Sin embargo, la elegancia de la palabra de moda “diálogo” no debe hacer pasar por alto las formidables dificultades de este proceso intercultural de aprendizaje que hace apenas dos generaciones penosamente ha empezado a abrirse paso. Especialmente importante es caer en la cuenta de que muchos de quienes hoy día exigen con voz fuerte este diálogo a nivel mundial, son justamente aquellos quienes durante siglos —especialmente desde fines del siglo XVIII, cuando se intensificó el reparto colonial del mundo y más todavía desde fines del siglo XIX, cuando éste se completó— no solían recurrir al diálogo como medio para iniciar y conformar el tejido de las relaciones interculturales. Esto vale obviamente para las naciones colonialistas de la península europea y para las superpotencias imperialistas de la guerra fría, pero también vale para sus consorcios económicos y financieros y para sus iglesias cristianas.¹⁵ En consecuencia, para quienes están, en el escenario internacional y en el interior de cada estado, en el lado del poder, es necesario y urgente, promover el “desarme cultural” como “una condición para poder establecer un diálogo en igualdad de condiciones”.¹⁶ Igualmente imprescindible es la disposición humilde a tolerar —dentro y fuera— el no pocas veces agresivo rechazo de este diálogo, nacido casi siempre de una larga experiencia de opresión y negación,¹⁷ y a seguir invitando, siempre de nuevo y a pesar de todo, al diálogo.

Lo anterior significa que la experiencia histórica de la civilización noratlántica, de la cual nacen las primeras formulaciones —por demás ambiguas, como lo ha recordado más de una vez Ernst Bloch—¹⁸ de los derechos humanos, no contienen la verdad definitiva; tales formulaciones únicamente tienen un “significado heurístico”.¹⁹

Este diálogo es lo opuesto del relativismo, para el cual, al fin y al cabo, todo da lo mismo y, por tanto, nada vale nada. Al contrario, en el diálogo cada participante se sabe depositario de una valiosa tradición, que espera poder enriquecer más aún por lo que todos y cada uno de los demás pueden aportar desde sus culturas particulares acerca de lo que es el ser humano, su dignidad y su destino. Este diálogo, empero, también puede ser doloroso, porque implica la *evaluación* de propuestas culturales a veces no meramente diversas, sino opuestas y, por tanto, finalmente también la *opción* por unas en demérito de

otras. No pocas veces, a menudo por la influencia del clima intelectual llamado “posmoderno”, se pierde de vista esta necesidad; lamentablemente, no siempre modelos inaceptables lo son tan abiertamente como la imagen del ser humano cultivado por el nazismo, la noción de los derechos humanos puesta en práctica por el Ku-Klux-Klan, la regulación de las relaciones entre los géneros establecida por determinadas interpretaciones del Islam o el concepto de libertad religiosa impuesto por el actual régimen chino. Pero ¿es menos reprochable la construcción de un orden social donde se deja al mecanismo supuestamente natural del mercado, el que, como canta la antigua canción, unos “tienen que escupir sangre, para que otros vivan mejor”? Por todo ello, la mayoría de las veces, la construcción consensada de lo que realmente significa vida humana en plenitud, resulta de largos y complicados procesos de análisis, reflexión y debate cuya dificultad principal reside precisamente en que el esfuerzo intelectual es solamente el inicio: de lo que se trata es preparar la puesta en práctica de formas de organización social que permitan a todos la vida en plenitud prefigurada por la idea de los derechos humanos.

Es también un diálogo que no solamente lleva a reconocer coincidencias y convergencias en el presente vivo, sino que también descubre en el pasado cercano y lejano, en el propio y el ajeno, “*antecedentes*” de esta construcción en proceso llamada derechos humanos.²⁰ Así, por ejemplo, ¿por qué no recordar que “la sanción constitucional del derecho social tiene lugar precisamente en un estado latinoamericano, en México, en 1917, cuando por primera vez se aprueba una constitución que adiciona a los tradicionales derechos individuales, hasta entonces lugar ineludible de toda Carta liberal, los nuevos derechos sociales que elevan a norma fundamental la defensa de los derechos de los trabajadores y la limitación de la propiedad privada en términos de su función social”²¹? ¿Por qué no recobrar con firmeza la afirmación nacida años antes de la Declaración de 1948, en medio de la violencia simbólica y militar del orden colonial, de que “la desobediencia civil es un derecho inherente al ciudadano. No se puede renunciar a él sin dejar de ser hombre”²²? Es, finalmente, también un diálogo que hace *emerger en el seno de la civilización noratlántica campos problemáticos* hasta hace poco insospechados (como, por ejemplo, la cuestión de “los derechos humanos en las iglesias”²³), que lleva a tener que revisar logros históricos estimados como casi definitivos (como, por ejemplo, el acostumbra-

do modelo de democracia, acerca del cual se empieza a reconocer más claramente que debería tratar de “integrar *con* las diferencias y no *a pesar* de las diferencias”²⁴) y que obligará a enfrentarse a debates olvidados, considerados largamente superados pero de hecho no resueltos (tales, como, por ejemplo, las críticas al derecho del estado capitalista que “reconoce sin distinción a todo ser humano legalmente como sujeto de la sociedad”, pero que “al mismo tiempo refiere los derechos humanos a la esfera privada y convierte de hecho mediante la canonización de la propiedad privada como derecho humano, a éste último en institución fundamental del derecho burgués”²⁵). Estas ineludibles revisiones, a su vez, pueden contribuir a que la idea de los derechos humanos se haga atractiva para personas, grupos y organizaciones, que todavía la eluden por desconfiar de su carácter monocultural.²⁶

Con respecto a las culturas indígenas mexicanas, todo esto plantea en seguida un agudo *problema de conocimiento*: ¿Qué sabemos de las concepciones que sobre el tema de los derechos humanos albergan las culturas indígenas del país, cuyo número exacto desconocemos, pero cuya diversidad es testimoniada por los 62 idiomas usualmente reconocidos?²⁷ ¿Cómo se investiga y cómo se difunde este saber? Y también: ¿Cómo sistematizan y utilizan las instituciones educativas, administrativas, judiciales, eclesiásticas, de planificación del desarrollo, etc. tales conocimientos y cómo los incluyen como puntos de orientación decisivos en sus programas y proyectos? ¿Qué lugar tienen en las instituciones universitarias especializadas en aspectos de cosmovisión tales como filosofía, teología, literatura, etnología, en las editoriales, en los medios de difusión masiva?

En vista de la situación mexicana actual, donde se ha vaticinado la pronta desaparición para siempre de más de una de sus culturas indígenas,²⁸ es imperativo intensificar no solamente la investigación científica sobre el tema de los derechos humanos, sino también el establecimiento de foros de todo tipo, en los cuales miembros y representantes de las diferentes culturas existentes en el país lo aborden desde sus propias perspectivas culturales.

Cabe repetir aquí que la situación mexicana interna muestra la necesidad de lo que se ha exigido para el encuentro de culturas a nivel internacional, a saber: “la primera exigencia de las exigencias reales del diálogo de las culturas es ésta que pide y reclama la revisión radical de las reglas del juego vigentes

para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad”.²⁹ Ésta, empero, es más que una exigencia de buena voluntad individual. Es un llamado a la *transformación institucional*, para la cual, como lo ha señalado hace poco Luis Villoro con respecto a la recientemente aprobada ley indígena, el camino todavía no parece allanado: “Son los estados, dominados por nosotros, los mestizos quienes decidirán si reconocen pueblos o no y cómo ejercerían sus derechos... Todo es muy simple: los pueblos indígenas no tienen por qué preocuparse... Siempre hemos sabido nosotros lo que ellos quieren y necesitan. ¿Para qué escucharlos entonces? ¿Para qué cambiar una estructura de poder donde nosotros estamos seguros y ellos pueden ser asistidos por nosotros?”.³⁰

Una mirada final

Es a veces difícil no entregarse a un pesimismo galopante. Este no solamente brota de la complejidad de los problemas teóricos y prácticos de este diálogo intercultural. Resulta ante todo del hecho de que cada hora que pasa, mueren personas que nunca han podido disfrutar de sus derechos fundamentales como seres humanos, y se mueren sin la esperanza que esta situación cambie en el tiempo de vida de sus hijos. Y es que muchos de los pobres que mueren, como lo denunció hace casi cinco siglos, Bartolomé de las Casas, antes de tiempo, son quienes además de todo cargan con el peso de ser indígenas.³¹

Pero también es cierto que la historia misma de la idea de los derechos humanos anima nuestra esperanza. ¿Quién no recuerda la situación sin perspectiva aparente de quienes empezaron con reclamar el derecho a la decisión propia frente al poder que entonces se creía absoluto? ¿O la ridiculización general a la que estuvieron expuestas las primeras mujeres que reclamaron la igualdad de derechos con respecto a los varones? ¿O las masacres que generaron las protestas anticolonial y antirracista? Pero la conciencia de los derechos humanos y su promoción empezó “abajo”. En toda la historia ha sido una empresa iniciada por los oprimidos, por los perdedores de siempre —hasta que éstos empezaron a negarse a serlo para siempre.

Notas

1. Cualquier discusión sobre la determinación de qué es “normal” y “anormal” recuerda que las especificidades “biológicas” son, en buena medida, siempre culturales.

2. El apenas iniciado debate en varios países europeos sobre la eutanasia y el suicidio asistido puede verse como ramal de esta discusión sobre los derechos de las personas en la etapa terminal de sus vidas.

3. Entre su aprobación en 1966 y su entrada en vigor —junto con el “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, que refrendó buena parte de la Declaración de 1948— tuvieron que pasar diez años.

4. El texto comentado de esta definición se encuentra en Magdalena Gómez, *Derechos indígenas: lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 51 y ss.

5. El texto de este proyecto se encuentra en la antología preparada por Patricia Morales, *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, México, Siglo Veintiuno, 2001, pp. 217-232; el apartado I de este volumen colectivo reúne varios comentarios al respecto.

6. Para más información al respecto, véase el documento de las Naciones Unidas “Poblaciones indígenas: un desafío para la comunidad internacional” en: <<http://www.un.org/spanish/hr/pobla.htm>>.

7. El borrador de esta Declaración puede consultarse en Patricia Morales, Op. cit., pp. 263-276.

8. Ver nota 1.

9. Una interesante verificación de la conocida tesis sobre la relatividad lingüística de Sapir/Whorf constituye el reciente estudio sobre la estructura gramatical tojolabal del investigador Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo Veintiuno, 1996.

10. No puede discutirse aquí el que las culturas cambian permanentemente y que este cambio se debe en buena medida a la interacción entre ellas. Lo único que quiere dejarse asentado aquí es que la permeabilidad de los límites culturales no implican la desaparición de los mismos.

11. En cierta medida, esta idea ya se encuentra en la citada Declaración de 1948, donde se afirma con respecto a “la comunidad”, a la que pertenece una persona, que “sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad” (artículo 29).

12. Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Nueva Antropología*, vol. XIII, 1992, núm. 43, pp. 84-99. El mismo autor señala poco después que “las políticas de ajuste estructural exigidas por las agencias financieras internacionales a los gobiernos del Tercer Mundo, que tienen por finalidad

reducir el papel del estado en la economía, son consideradas por algunos observadores como violatorias de los derechos humanos” (p. 85).

13. Es pertinente recordar que, de hecho, el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural ha estado ligado a y, a su vez ha impulsado la atención a otras diversidades, entre ellas, en lugar destacado, a la diversidad de género (véase, por ejemplo, Rubí de María Gómez, “Género, cultura y filosofía”, p. 92 y ss., en Rubí de María Gómez Campos (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés, 2001, pp. 75-105.

14. Una perspectiva prometedora en este sentido constituye el llamado *Proyecto Ética Mundial* (ver para esto: Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 4ªed., 1998.)

15. Como se sabe, esta característica también empieza a ser reconocida como un rasgo básico de las instituciones dedicadas a la generación de conocimiento científico, incluso en el ámbito de las ciencias sociales.

16. Raimón Pannikar, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993, pp. 61-62.

17. En este tenor finaliza Juan Luis Cebrián su comentario “La política del odio” en *El País*, Madrid, 12 de septiembre de 2001, sobre el ataque terrorista a Estados Unidos del 11 de septiembre del 2001: “

Los llamamientos a la calma que las autoridades mundiales prodigan ahora no servirán de nada si esas mismas autoridades no son capaces de retomar el camino de la cooperación y la solidaridad entre los gobiernos. Para devolver la confianza y seguridad a los ciudadanos americanos, y con ellos a millones de habitantes de este mundo, no es preciso sólo, aunque resulte urgente, identificar y castigar a los culpables. (...) Pero, sobre todo, hace falta recuperar los valores morales de la democracia en el tratamiento global de los problemas globales, y renunciar a la demagogia y a la divulgación de la ignorancia. Es preciso un esfuerzo coordinado y persistente de los gobiernos, y que los ciudadanos de los países ricos no contemplen los programas de solidaridad como una manía de los tiempos, sino como el único antídoto posible contra el odio. Para que nunca más veamos a nadie, niños o mayores, celebrar el asesinato de ningún inocente”.

18. Recuérdense la observación de Ernst Bloch sobre la ambigüedad inherente de la tríada libertad, igualdad, fraternidad: “El uso que la burguesía hizo de estas palabras y a la cual han servido, les ha impreso su huella. Su esplendor se ha dividido: guiña como el ojo de un encubridor, brilla como la luz de 1789. Pero no se hubiera podido abusar de estas tres palabras, si anteriormente todo hubiera estado claro en ellas. Es importante ver, ante todo, que entre sí se encuentran estibadas y que su mejor parte no ha emergido aún. Porque los seres humanos, de quienes trata el gran llamado tricolor, están aún camino”. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, Ed. Suhrkamp, 1961, p. 176.

19. Otfried HOffe, “Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte”, p. 16, en Walter Kerber (ed.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, Munich, Kindt, 1991, pp. 14-36.

20. En este mismo sentido apunta Diana de Vallescar que “necesitamos del recurso a otras historias y culturas, incluso para recuperar el sentido de nuestra historia e identidad”, en *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, PS Editorial, 2000, p. 348.

21. Waldo Villalpando, “La cuestión de los derechos humanos, con especial referencia a América Latina”, pp. 12-13, en Glenda da Fonseca y Waldo Villalpando, *Defensa de los derechos humanos*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1976, pp. 7-65.

22. La cita es de Mahatma Gandhi y se encuentra en: Gonzalo Arias (comp.), *La no-violencia: arma política*, Barcelona, Nova Terra, 1976, p. 73.

23. Así el título de un número monográfico de *Christus: revista de teología y ciencias sociales*, Ciudad de México, año LXVI, mayo-junio 2001, No. 724).

24. Isidro H. Cisneros, *Los recorridos de la tolerancia*, México, Océano, 2000, p. 179.

25. Dietrich Böhler, “Zu einer historisch-dialektischen Rekonstruktion des bürgerlichen Rechts: Probleme einer Rechts-und Sozialphilosophie nach Marx”, p. 94, en Hubert Rottleuthner (ed.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1975, pp. 92-158.

26. En este sentido resulta interesante comparar la *Declaración de Barbados II* de 1977, en Grupo de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Ed. Nueva Imagen, 1979, pp. 389-392. Donde está ausente el término “derechos humanos”, al igual que en el reporte del participante mexicano en el Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Indígenas de las Américas de 1980 (Guillermo Bonfil, “Cuarto Tribunal Russell: testimonios de la dignidad y la ignominia”, en Nexos, año IV, 1981, No. 40, pp. 13-26) con la *Declaración de Barbados III*, de 1993, donde se exige que “la noción de los derechos humanos tiene que ampliarse a los derechos sociales, políticos y económicos de cada grupo social y étnico, así como de los pueblos indios en particular” (“Declaración de Barbados III”, p. 21, en Georg Grünberg, (coord.), *Articulación de la diversidad: pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1995, pp. 19-23.

27. El dato proviene de Agustín Ávila (coord.), *Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas, México*, Ed. Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 180

28. Véase, por ejemplo, el estudio de Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas sobre etnias oaxaqueñas amenazadas, *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca-chochos, chontales, ixcatecos y zoques*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista, 1996.

29. Raúl Fornet-Betancourt, “Introducción: aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, p. 370, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, año XXX, septiembre-diciembre de 1997, número 90, pp. 365- 382. Véanse al

respecto la comparación que establece Enrique Dussel entre la ética del discurso y la ética de la liberación en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 411 y ss.

30. Luis Villoro, “Dos ideas del Estado-nación”, en *La jornada*, 9 de mayo de 2001.

31. “Como muchos campesinos juegan los mismos papeles que los ‘indios’ y sufren el mismo tipo de dominación y explotación, lo que realmente distingue a los indios de otros campesinos es su cultura aborígen, su *status* inferior en la estratificación y en la sociedad neocolonial, y su organización en comunidades políticas estructuradas, señala Pablo González Casanova, “Las etnias coloniales y el estado multiétnico”, p. 29, en P. González Casanova y Marcos Roitman R. (coords.), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/La Jornada Eds; 1996. pp. 23-36.