



Ensayos

MULTICULTURALISMO
y DERECHOS

Corina de Yturbe

MULTICULTURALISMO
Y DERECHOS

Corina de Yturbe

Multiculturalismo y derechos

Corina de Yturbe

Colección

TEMAS DE LA DEMOCRACIA

Serie

ENSAYOS

Núm. 4

Primera edición, julio de 1998.

© Instituto Federal Electoral

Viaducto Tlalpan núm 100, Col. Arenal Tepepan

C.P. 14610, México, D.F.

Impreso en México/*Printed in Mexico*

ISBN 968-7750-170

(Distribución gratuita. Prohibida su venta.)

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	7
MULTICULTURALISMO Y DERECHOS	13
1. LIBERALISMO: PRINCIPIOS FUNDAMENTALES	15
2. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES: IGUALDAD Y LIBERTAD	19
3. LIBERALISMO Y COMUNITARISMO	27
4. MULTICULTURALISMO	37

Contenido

5. DERECHOS INDIVIDUALES—DERECHOS COLECTIVOS	47
6. SOBRE EL DERECHO DE LOS INDÍGENAS	69
BIBLIOGRAFÍA	85
SOBRE LA AUTORA	91

Sobre la autora

Corina de Yturbe es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuvo el grado con la tesis "Pensar la democracia: Norberto Bobbio". Actualmente es investigadora titular en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma casa de estudios, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Ha escrito en colaboración con autores como Nora Rabotnikof y Ambrosio Velasco (*La tenacidad de la política*, IIF-UNAM, México, 1995) y Luis Aguilar (*Filosofía política. Razón y poder*, IIF-UNAM, 1987). Entre sus publicaciones individuales destacan

"Individualismo y marxismo. Marx visto por Elster", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, 1987, "Liberalismo y democracia" y "La democracia de los antiguos y la de los modernos", ambos publicados por *Diánoia*.

El interés de Corina de Yturbe por la investigación de la ciencia política la ha llevado a realizar reseñas de diversos libros sobre la materia y a participar en proyectos colectivos de investigación, entre ellos: "Temas y problemas de lo político moderno: democracia, espacio público y constitución de los sujetos políticos", "Perspectivas actuales de la investigación en filosofía y política" y "La teoría política entre retos globales y respuestas locales".

Actualmente, Corina de Yturbe participa en la investigación "La filosofía política en el siglo XX: historia y teoría", del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

MULTICULTURALISMO Y DERECHOS

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR en la ciudad de México durante el mes de julio de 1998. En su composición se utilizó tipografía Times Roman de 8, 12 y 13 puntos, y Roman de 24 y 40 puntos. La edición, de 5,000 ejemplares, estuvo al cuidado de la

Dirección Ejecutiva de
Capacitación Electoral y Educación Cívica
del
INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL

PRESENTACIÓN

En el presente ensayo Corina de Yturbe aborda el tema del multiculturalismo como hilo conductor del debate que actualmente se desarrolla respecto de las modificaciones requeridas por la teoría política liberal para responder a las actuales relaciones entre los grupos sociales reconocidos como "culturalmente heterogéneos", relaciones que la autora identifica como de creciente complejidad. Para ella, las sociedades contemporáneas se asumen a sí mismas como multiculturales; de hecho, durante las últimas décadas, los procesos de convivencia y reestructuración de los diversos grupos con identidades culturales diferentes frente a los Estados nacionales han puesto en duda la capacidad del liberalismo de organizar las diferencias. El eje de este trabajo es, pues, revisar los postu-

lados del liberalismo y la multiculturalidad a fin de reflexionar, a la luz de los movimientos emergentes en México a favor de los derechos indígenas, sobre la manera de conciliar estas dos posturas para permitir el pleno desarrollo individual y colectivo de las minorías.

El texto examina los puntos clave de la discusión sobre multiculturalismo y derechos, en el siguiente orden:

- El liberalismo.
- La idea de los derechos fundamentales como punta de lanza de la tradición liberal; la libertad y la igualdad como valores reguladores.
- Algunas de las críticas que hacen los teóricos del comunitarismo a la teoría liberal contemporánea.
- El multiculturalismo.
- A partir del reconocimiento del pluralismo cultural, se exponen las problemáticas de los llamados derechos culturales (que la autora identifica con los colectivos) de los grupos sociales minoritarios, para luego particularizar en la discusión de los derechos indígenas.

En la primera parte del ensayo la doctora De Yturbe hace una revisión histórica del liberalismo como ideología y doctrina articulada para una visión del mundo en los planos teórico, jurídico y ético-político. Sin embargo, al no ser inmutable, las posiciones políticas al respecto son diversas. Las instituciones liberales se convierten en el contenedor de los límites jurídicos del Estado moderno y, para la autora, "uno de los significados fundamentales del liberalismo consiste, pues, y a partir de la convicción de que el hombre es libre, en el rechazo de todo aquello mediante lo cual una autoridad exterior, cualquiera que sea su origen o su finalidad, pretenda paralizar o impedir las determinaciones individuales".

Las diversas manifestaciones jurídicas de la libertad del individuo conforman los derechos fundamentales del liberalismo: libertad e igualdad, dos conceptos que se van desglosando en su sentido político y que llevan al lector al planteamiento —en la segunda parte del ensayo— de la relación entre liberalismo y comunitarismo, entendiendo este último como la política del reconocimiento, cuyo resurgimiento teórico aparece en las últimas décadas en el ámbito de la filosofía política de las naciones anglosajonas, principalmente.

Los comunitaristas, como los llama la autora, proponen superar el modelo político del liberalismo al desconcentrar la noción individualista de la identidad; pretenden también superar la ambigüedad de lo que se considera como el bien común, que no puntualiza las prioridades sociales de las minorías. La teoría comunitarista tuvo un momento importante durante la década de los ochenta, cuando los cambios sociales y las reformas políticas democratizadoras desencadenaron cambios en diferentes naciones del mundo y se agudizaron los fundamentalismos y nacionalismos, que reclamaban el derecho a la diferencia, incluso la basada en el sexo, la raza o la religión.

En la década de los ochenta y aun en los noventa, el comunitarismo puso en la mesa del debate cuestiones ético-políticas que, según la doctora De Yturbe, han sido soslayadas por la teoría liberal. Sin embargo, esta corriente de pensamiento se ve limitada cuando plantea la relación directa de las personas en culturas particulares. En contraste con el liberalismo, la libertad subjetiva del comunitarismo garantizaría la posibilidad de la pluralidad.

Finalmente, examina la cuestión de los derechos indígenas y revisa el sentido comunitario de las so-

ciedades indígenas, las cuales identifican a cada sujeto como individuo y como colectivo al mismo tiempo, en contraposición a las concepciones liberales. Apoyándose en teóricos como Will Kymlicka, dirige la reflexión hacia la forma de reivindicar los derechos de las minorías. Enfoca el caso de México y, más específicamente, el de los grupos indígenas de Chiapas y los Acuerdos de San Andrés, a partir de un esfuerzo de conciliación entre los postulados comunitaristas y el enfoque liberal que sostienen las democracias contemporáneas, que promulgan la defensa del individuo y sus derechos.

El ensayo de Corina de Yturbe resulta oportuno para repensar las raíces liberales y a la democracia a la luz de los derechos de los grupos minoritarios, que cada vez con más fuerza y organización abren espacios de participación cívica en la sociedad contemporánea sin perder su identidad.

Instituto Federal Electoral

MULTICULTURALISMO Y DERECHOS

Corina de Yturbe

Al interior de la filosofía política, el debate sobre el llamado "multiculturalismo" gira en torno a los intentos de ajustar o modificar la teoría política liberal para responder a los problemas que plantea la creciente complejidad de las relaciones entre grupos social y culturalmente heterogéneos en la sociedad contemporánea. La caída final del socialismo real y la crisis de credibilidad del marxismo como perspectiva teórica y práctica de emancipación, han sido vistos como triunfos del liberalismo tanto político como económico. Pero, a pesar de que en casi todos los países del mundo industrializado el liberalismo parecía haber conquistado una cierta hegemonía ideológica, al no tener que enfrentarse a oponentes ideológicos

fuertes y serios, la pluralidad de pertenencias y la afirmación de identidades particulares, características de las complejas sociedades contemporáneas, han puesto en duda este triunfo y cuestionado la capacidad del liberalismo para acomodar la "diferencia". Para enfrentar esta cuestión trataré, primero, de señalar en qué consiste el liberalismo, o qué liberalismo es el que está en juego en esta discusión; segundo, a partir de la idea según la cual los derechos fundamentales son el corolario de la tradición liberal, indicaré los principales sentidos de los valores de la libertad y la igualdad a los que hacen referencia dichos derechos; tercero, me referiré a algunas de las críticas del comunitarismo a la teoría liberal; cuarto, precisaré el sentido del término multiculturalismo; quinto, a partir del reconocimiento del pluralismo cultural, expondré los problemas que suscita la introducción de los llamados derechos culturales entendidos como derechos colectivos; finalmente, apuntaré algunas de las dificultades presentes en la defensa de los llamados derechos de los indígenas.

1. LIBERALISMO: PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

Un par de observaciones nos permitirán acercarnos al significado del liberalismo. La primera, de orden lingüístico, consiste en que "liberalismo", al igual que "socialismo", pertenece al género muy amplio de los *ismos* o de las ideologías, es decir, a un género que designa una doctrina articulada que comprende una visión general del mundo, a partir de la cual se construyen modelos teóricos que pretenden interpretar la realidad, y un cierto modelo prescriptivo, desde donde se señalan ciertas opciones de valor y se marcan criterios relacionados con el deber ser o con la posibilidad de un cierto modo de ser del mundo.¹

¹ Michelangelo Bovero, *Quale liberalismo?*, s.e., s.f., p. 5.

La segunda es que "liberalismo" es una palabra relativamente nueva. El liberalismo es una corriente de ideas que surge en la Edad Moderna. Como sistema coherente de ideales y metas prácticas tiene sus orígenes en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII, en particular en el pensamiento y la política ligados a la revolución inglesa de 1688, cuya justificación clásica es la filosofía política de John Locke. El constitucionalismo, la tolerancia religiosa y la construcción de la sociedad de mercado que fomentó esta "revolución gloriosa" se convirtieron en un modelo para los liberales europeos y americanos del siglo XVIII. A partir de entonces, de manera independiente o derivada del modelo inglés, se expandió por Europa y por otros lugares del mundo, presentándose en los distintos países en tiempos históricos diversos, lo cual impide hablar de una historia del liberalismo como si fuera un fenómeno unitario y homogéneo. Este hecho, aunado a la dificultad de encontrar un consenso sobre lo que hay de liberalismo y lo que hay de democrático en las actuales democracias liberales y dada la estrecha relación que existe entre su historia y la de la democracia moderna, hacen difícil dar una definición precisa del liberalismo.

El liberalismo no puede definirse, entonces, como un conjunto de valores políticos y morales inmutables, sobre todo porque como movimiento histórico de ideas ha sufrido muchos cambios desde sus inicios, dando lugar a distintos grupos de posiciones políticas llamados todos liberales, aun cuando incluso tales grupos parecen no compartir los mismos principios fundamentales. No sólo ha aparecido en diversas formas y en diferentes épocas y lugares, sino que, al igual que otras corrientes de pensamiento, ha estado dividido internamente y, por lo tanto, se resiste a una definición precisa. Sin embargo, sin pensar en los cambios y el desarrollo como meramente marginales o superficiales, hay ciertas continuidades, ciertos hilos comunes que corren a lo largo de la historia del liberalismo. En el plano institucional, consiste en la búsqueda de mecanismos constitucionales para limitar el poder del Estado y garantizar la libertad, o ciertas libertades, de los individuos. El liberalismo no sólo es, entonces, una reivindicación de la libertad o de ciertas libertades, como valor supremo, sino "la búsqueda de garantías y tutela jurídico-políticas para estos valores".² La doctrina del Estado liberal es "la doctrina de los

² *Ibid.*, p. 7.

límites jurídicos del poder estatal".³ En el plano ético-político, una constante de esta doctrina es la defensa del principio de la libertad del individuo contra el poder (estatal o eclesiástico), si éste impide el libre desarrollo de su personalidad. Podemos entender el "liberalismo" —siguiendo a Bobbio— como la doctrina que sostiene que el poder público (del Estado) debe ser limitado en relación con los derechos de libertad de los individuos. Uno de los significados fundamentales del liberalismo consiste, a partir de la convicción de que el hombre es libre, en el rechazo de todo aquello mediante lo cual una autoridad, cualquiera que sea su origen o su finalidad, pretenda paralizar o impedir las determinaciones individuales. La manifestación jurídica de esta defensa de la libertad del individuo y de la búsqueda de garantías son las distintas cartas y declaraciones de los derechos del hombre y las herramientas, más o menos eficaces, que éstas proveen para su tutela jurídica.

³ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1989, p. 16.

2. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES: IGUALDAD Y LIBERTAD

Cuando decimos que los liberales creen en el valor de la libertad y se proclaman sus defensores, ¿de qué libertad estamos hablando?, ¿libertad de qué? En el lenguaje político, el concepto de libertad tiene dos significados fundamentales: a) la libertad como no interferencia, como facultad de realizar o no ciertas acciones sin ser obligado o impedido por los demás, por la sociedad o por el poder estatal y, b) la libertad como autonomía, como el poder de no obedecer otras normas más que las que me he impuesto a mí mismo. La libertad en el primer sentido es una constante en la teoría liberal clásica: los liberales reivindican que todos los individuos puedan gozar de una esfera de

acción cada vez más amplia, no controlada por el poder estatal. Aquí, el problema de la libertad aparece como el de la exigencia de límites a la acción del Estado. La libertad negativa, es decir, la libertad identificada con la no coacción por parte del Estado, es el derecho a gozar de ciertas libertades personales tales como la libertad de opinión, de iniciativa económica, de reunión, etc. El prototipo de la libertad negativa, libertad como "no interferencia" o libertad de los modernos, son las libertades civiles, es decir, las que pertenecen al individuo en tanto que protagonista de la sociedad civil; son, en resumen, las libertades del hombre privado. Como ejemplos pueden señalarse la libertad de expresión, de movimiento y de asociación.

Históricamente estas libertades "son el producto de las luchas por la defensa del individuo considerado o como persona moral, y por tanto poseyendo un valor en sí mismo, o como sujeto de relaciones económicas contra la invasión de entes colectivos como la Iglesia o el Estado".⁴ Filosóficamente, el presupuesto de las libertades individuales y la justificación de los límites del poder del Estado es la doctrina de

⁴ Norberto Bobbio, "Libertà", en *Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1979, p. 996.

los derechos del hombre, elaborada por la corriente iusnaturalista, según la cual todos los hombres tienen por el simple hecho de serlo, y no en virtud de algún acuerdo o sistema de leyes especial, ciertos derechos fundamentales-naturales que el Estado tiene la obligación de respetar y garantizar.⁵

Si bien no toda la teoría política del iusnaturalismo moderno puede reconducirse al liberalismo, de la teoría iusnaturalista de los derechos naturales se desprenden tres consecuencias básicas para la doctrina liberal: a) mantener que la fuente última de toda autoridad gubernamental reside en los individuos, en tanto que poseen iguales derechos naturales y sólo voluntariamente pueden colocarse bajo la autoridad política de otro; b) la función primera de todo gobierno es el mantenimiento y protección de los derechos naturales; c) los derechos naturales establecen límites a la autoridad de los go-

⁵ Según Locke, en cuyos escritos se encuentra la expresión más influyente de la teoría liberal de los derechos naturales, "nadie debe perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o propiedades". La enumeración de los derechos naturales varía en las distintas declaraciones de derechos naturales de los siglos XVIII y XIX, que fueron superadas por la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 y por las diversas declaraciones de los acuerdos y convenciones de la ONU que la siguieron. Con todo, cuáles sean o deban ser los derechos fundamentales sigue siendo un problema teórico no fácil de zanjar.

biernos. Tanto la teoría del contrato social como la doctrina de los derechos naturales a la que se encuentra vinculada son una manifestación de la concepción individualista de la sociedad, es decir, de aquélla según la cual el individuo siempre tiene prioridad sobre la sociedad, concepción que se encuentra en la base de la doctrina liberal (aun cuando no todo contractualismo es liberal ni tampoco es liberalismo).⁶

En la lucha contra el Estado absoluto, la doctrina liberal defiende el Estado de derecho, es decir, un Estado donde no sólo los poderes públicos están subordinados a las leyes (Estado de derecho en sentido débil o formal), sino que además las leyes están subordinadas a algunos derechos fundamentales considerados constitucionalmente y, por tanto, en principio "inviolables" (Estado de derecho en sentido profundo). Las libertades individuales quedan garantizadas, según el

⁶ Para Bobio, si todavía tiene sentido discutir hoy día sobre el liberalismo, y si después de la decadencia y casi abandono total de las ideas liberales se puede hablar de un renacimiento de esta doctrina, tanto en la práctica como en la teoría, es justamente en virtud de la concepción individualista de la sociedad y de la historia en la que se basa. "El pensamiento liberal —escribe— continúa renaciendo, incluso bajo formas que pueden irritar por su carácter regresivo, y desde muchos puntos de vista ostentadamente reaccionario [...] porque está basado en una concepción filosófica de la que, guste o no, nació el mundo moderno: la concepción individualista de la sociedad y de la historia".

pensamiento liberal, únicamente en un Estado de derecho mediante ciertos mecanismos constitucionales que tienen como fin limitar los poderes del Estado, impidiendo el ejercicio arbitrario e ilegítimo del poder y dificultando el abuso o el ejercicio ilegal del mismo.⁷

El sentido preponderante de la libertad para la doctrina liberal es la libertad *frente al Estado*,⁸ la cual puede dividirse de manera esquemática en dos aspectos: las llamadas libertades civiles y las económicas, encabezadas por el derecho de propiedad.⁹ El funcionamiento de un régimen democrático supone ese conjunto de libertades de la tradición liberal: personal, de reunión, de asociación y de prensa. Pero si tomamos en cuenta que el ideal constitutivo de la democracia es el de que la fuente última de todo poder o autoridad política es el pueblo, esto es, según su sentido más antiguo la democracia debe ser el gobierno del pueblo (o, para evitar las confusiones propias de

⁷ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, op. cit., p. 19.

⁸ Norberto Bobbio, *ibid*, p. 23.

⁹ Sería necesario discutir si la relación entre los derechos fundamentales de libertad y libertad de mercado es una relación de implicación, o si, por el contrario, es posible distinguir dos liberalismos, el liberalismo económico o liberismo, y el liberalismo político.

este vocablo, el gobierno de los ciudadanos), debe incorporarse un segundo sentido de libertad a la definición de democracia: la libertad entendida como autodeterminación. Los ciudadanos tienen el derecho de participar, de una o de otra manera, en la formación de los gobiernos y en la designación de autoridades y, también, en la elaboración y aprobación de las políticas. Sólo si participa en el proceso de la toma de decisiones colectivas puede decirse, por aproximación, que el ciudadano se determina a sí mismo. La democracia se caracteriza, entonces, por el reconocimiento de la libertad política según la cual los individuos tienen ciertos derechos políticos que les corresponden como ciudadanos y que les dan la oportunidad de participar en el poder político, es decir, en la toma de decisiones que conciernen y afectan la vida de todos los integrantes de la sociedad.

Los teóricos llamados liberales discrepan sobre qué debe entenderse por *igual libertad*. Pero, a pesar de las diferencias con respecto a la igualdad, el liberalismo, en general, es partidario de aquella entendida únicamente como igualdad ante la ley e igualdad de derechos o, a lo más, como igualdad de oportunidades, siempre y cuando ello no disminuya la esfera de libertad de los individuos. Llevada a sus últimas con-

secuencias, la igualdad de oportunidades deteriora la libertad humana porque impide a las personas desarrollar libremente sus recursos, sus aptitudes y sus virtudes para obtener resultados desiguales. Para los liberales las personas deben ser libres para perseguir sus propios objetivos, incluso si la persecución de éstos entra en conflicto con la igualdad radical de oportunidades. El liberalismo supone que los ciudadanos de una sociedad tienen concepciones distintas, las cuales no deben convertirlos en sujetos diferentes ante el gobierno: "propondría llamar *liberal* —escribe Bobbio— al que tiende a poner en evidencia no lo que los hombres tienen en común, en tanto que hombres, sino aquello que tienen de diverso, en tanto que individuos, de donde la frecuente reducción del liberalismo al individualismo".¹⁰

Para la democracia la igualdad se define, fundamentalmente, como igualdad de poder político, es decir, como la igual oportunidad de los ciudadanos de participar en el gobierno de su sociedad, en tanto que son iguales respecto a la política: siendo iguales ante

¹⁰ Norberto Bobbio, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo. Terza via e terza forza*, Felice le Monnier, Florencia, 1981, p. 28.

la ley, todos los individuos son igualmente dignos de gobernar a la sociedad de la cual son miembros y de tomar decisiones que conciernen a la misma. La igualdad política, para los demócratas, se realiza con el sufragio universal igual.

3. LIBERALISMO Y COMUNITARISMO

La propuesta "multiculturalista" y de la política del reconocimiento tiene su origen en el retorno a la arena de la discusión de la filosofía política de la defensa del comunitarismo. En las últimas décadas, tuvo lugar un resurgimiento de esa posición, sobre todo —si no es que casi exclusivamente— en el ámbito de la filosofía política anglosajona.¹¹ Los comunitaristas, en su discusión

¹¹ Entre los teóricos políticos defensores del comunitarismo pueden citarse a MacIntyre, Sandel, Selznick, Taylor y Walzer. Sus propuestas difieren entre sí, pero se encuentran unificadas por la crítica del liberalismo como fundamento axiológico de las democracias y de los valores ilustrados como raíces de la modernidad. Para los comunitaristas el liberalismo no sería sino una de las "almas" de la civilización occidental, al lado de otras como, por ejemplo, el nacionalismo o el patriotismo, llegando incluso a formas que se acercan mucho al fanatismo religioso o étnico.

crítica con el liberalismo, plantean la necesidad de superar ese modelo político y concentran su impugnación en la noción individualista de la identidad y en la llamada "neutralidad" del liberalismo frente a las distintas concepciones de lo que se considera el bien. Como veremos más adelante, algunas de las críticas del comunitarismo sí dieron en el blanco y, sobre todo, ofrecieron la ocasión para repensar y enriquecer la teoría liberal. Frente a los grandes cambios iniciados en los años ochenta y que hoy se han convertido en problemas evidentes y preocupantes, tales como redefiniciones geopolíticas, compatibilidad entre desarrollo y recursos ambientales, flujos migratorios, fundamentalismos y el poder de la tecnología, el liberalismo no podía permanecer estancado en un debate que en gran parte era de corte "academicista". La mayoría de estos conflictos surgía del enfrentamiento entre grupos étnicos y nacionales, que reclamaban un reconocimiento y una representación política particular de su identidad cultural "diferente" en tanto que basada en la etnicidad, la raza, el sexo o la religión. El comunitarismo puso en el centro del debate una serie de cuestiones ético-políticas en torno a la constitución de las identidades individuales y colectivas, o al papel y tutela que deben tener las di-

ferencias culturales, con no poca frecuencia dejadas de lado por la teoría liberal.

Los juicios negativos del comunitarismo sobre la doctrina liberal se parecen en cierto sentido a los de la teoría marxista de la sociedad, en particular en sus críticas al llamado "individualismo burgués" y, en consecuencia, a los derechos individuales, considerados como ilusorios dado que la verdadera libertad del hombre radica en la libertad de la necesidad y de la enajenación. Pero a diferencia del marxismo, que hacía sus objeciones desde posiciones de izquierda, los comunitaristas formulan la crítica de la Ilustración y del liberalismo como fundamentos de las democracias occidentales desde una tendencia conservadora; plantean la necesidad de imponerle límites al liberalismo y proponen una concepción distinta de las instituciones sociales, jurídicas y políticas de las sociedades contemporáneas. El reconocimiento de la identidad individual requeriría no sólo la protección de los derechos básicos de los individuos en tanto que seres humanos, es decir, independientemente de su raza, sexo o etnia, sino también el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos en tanto que miembros de grupos culturales específicos, es decir, el respeto de las actividades, prácticas y concepcio-

nes del mundo que son características de los distintos grupos, en particular de los que conforman minorías culturales en desventaja. Para los comunitaristas más radicales, la identidad particular y el respeto a los individuos, en tanto que se identifican con grupos culturales particulares, llega a tener precedencia sobre la identidad universal como individuos que, en virtud de su igualdad como seres humanos, tienen ciertas libertades civiles y políticas, y de oportunidades para elegir su propio modo de vida.

Es importante subrayar que, para algunos exponentes del comunitarismo, no se trata de abandonar el liberalismo sino de reformarlo. La crítica va dirigida en contra de un tipo de liberalismo —"universalista" lo llama Taylor—¹² acusado de "homogeneización cultural" y de no hacer suya una concepción pública del bien. Pero lo cierto es que la concepción liberal no carece de una idea del bien. Como bien lo señala Vitale, "es difícil comprender la acusación de homogeneización a un pensamiento inspirado en la idea del igual respeto de los individuos y la tolerancia: por otro lado, es falso

¹² Vale la pena detenerse en las ideas de Taylor, ya que este filósofo canadiense ofrece la ventaja de presentar las objeciones más radicales y más fundadas al liberalismo político.

sostener la inexistencia en las sociedades liberales de una fuerte idea pública del bien".¹³ La defensa de los principios de libertad, el respeto de la autonomía individual, el pluralismo y la tolerancia como principios que posibilitan una convivencia pacífica entre los individuos, la afirmación de la justicia procedimental como instrumento que permite a cada individuo elegir, consciente y libremente, su plan de vida, la neutralidad del Estado en materia de moral privada, serían aspectos de la concepción liberal de la vida buena. La acusación de homogeneización se basa en la afirmación de que al no concederles a determinadas etnias o culturas minoritarias garantías y estatutos especiales que salvaguarden su existencia y vitalidad, tales formas de vida colectiva serían absorbidas o aplastadas por la cultura dominante. Taylor propone, entonces, una serie de normas que favorecen la "diferencia", garantizando la sobrevivencia de las culturas minoritarias.¹⁴ Tales normas

¹³ Ermanno Vitale, *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Giappichelli, Turín, 1996, p. 169. En este libro encontramos, además de un análisis detallado y riguroso de la obra de Taylor, una respuesta inteligente a las objeciones que hace el comunitarismo del liberalismo, en la que Vitale defiende los principios de la modernidad, entre los que destacan la autonomía del individuo, los derechos individuales y el Estado de derecho democrático.

¹⁴ Es importante señalar que Taylor tiene en mente el problema de los francófonos en Quebec.

serían, en principio, compatibles con los derechos fundamentales que las constituciones de las democracias liberales otorgan a los individuos, siempre y cuando se acepte un liberalismo "hospitalario" que reconozca las diferencias. El problema es que la propuesta de Taylor no tiene tanto que ver con la posibilidad de expresión de los miembros actuales de una minoría cultural, como con la sobrevivencia —en sentido biológico— de esa cultura. Para Taylor, "es necesario formar individuos que deseen hablar ese idioma, practicar tales costumbres, etcétera; es decir, que sientan pertenecer a una comunidad, permitiéndole continuar existiendo".¹⁵ Según Taylor, las tensiones que se generan no son en principio más graves de las que debe afrontar cualquier sociedad liberal que tenga que conciliar, por ejemplo, la libertad y la igualdad, la prosperidad y la justicia; pero, "con la diferencia (¿olvidada?) de que en estos casos la perspectiva de principio sigue siendo, precisamente, la del bienestar individual, no se convierte en la de una entidad colectiva, cuya 'vida' o continuidad deba asegurarse, restringiendo incluso, si es necesario, el campo de las preferencias alternativas a sus futuros miembros".¹⁶

¹⁵ Ermanno Vitale, *Il soggetto e la comunità...*, op. cit., p. 170.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

El problema fundamental con las concepciones comunitaristas de la identidad personal es que ven a las personas como incrustadas en culturas particulares, en contraste con las concepciones liberales que subrayan la posibilidad siempre abierta para los individuos de cuestionar, revisar y, eventualmente, rechazar modos de vida heredados. Con el fin de preservar la identidad así entendida, los comunitaristas introducen derechos comunitarios para tutelar las diferencias. Como lo señala Habermas en su comentario a la obra de Taylor, el problema consiste en que la salvaguarda de las identidades colectivas puede entrar en conflicto con el derecho a la igual libertad subjetiva, es decir, los derechos individuales pueden verse limitados en la práctica por la defensa de las "garantías de sobrevivencia" de una determinada cultura.

Por otro lado, la crítica de Habermas se apoya en un análisis de los cambios y transformaciones sociales que han sido consecuencia de los contactos interculturales, en particular de los fenómenos migratorios. La modernidad se caracteriza, justamente, por el vértigo del cambio y las culturas sobreviven gracias a su autotransformación, lo cual ofrece a sus miembros una vida rica y estimulante con posibilidades abiertas de seleccionar sus propios valores. "Pero obligar me-

diante leyes a los sujetos, sólo en virtud de su origen, a adoptar o reproducir determinadas formas de vida, no significa hacer vivir una cultura: si ésta no tiene vida propia, sólo significa prolongar su agonía".¹⁷

Sobre este mismo punto, Habermas destaca los riesgos de introducir derechos "étnicos" en un sistema jurídico basado en el principio de la responsabilidad individual: "el liberalismo 'hospitalario' de Taylor corre el riesgo de acoger huéspedes que lo vacían de sus valores esenciales: la libertad individual y la tolerancia como su *conditio sine qua non*".¹⁸ En otras palabras, puede darse el caso de identidades que contengan entre sus elementos constitutivos el desprecio por la identidad del hombre o la afirmación de que existe una identidad individual y colectiva estable y duradera.

Los comunitaristas tienden a ver en el liberalismo una concepción del bien a la par de otras, negando que, en virtud de sus principios, esta doctrina es el posible punto de encuentro entre las distintas culturas.

¹⁷ Ermanno Vitale, *ibid.*, p. 177.

¹⁸ *Ibidem.*

Pero son justamente esos principios, peyorativamente llamados "formales", los que garantizan la posibilidad de la pluralidad en las sociedades modernas. Aunque en casos particulares en los que se ha aplicado el liberalismo esta doctrina ha contradicho sus principios, "a pesar de todas las desviaciones y los sometimientos a causas particulares, a pesar de todos los innegables efectos perversos, esa constelación de conceptos que para los comunitaristas va bajo el nombre genérico de liberalismo —del individualismo a los derechos del hombre, de la justificación contractualista de la obediencia política al constitucionalismo, de las libertades negativas al Estado de derecho— constituye el producto de una cultura que ha intentado superar, ante todo en su interior [...], los múltiples particularismos y, con ellos, la dimensión tribal de la política, modelada sobre la extensión del vínculo de sangre a las instituciones colectivas".¹⁹

Es importante notar que las críticas al liberalismo en general, y en particular a las instituciones públicas de las democracias liberales, las cuales pueden resumirse en su desconocimiento y falta de respeto por la

¹⁹ E. Vitale, *ibid.*, p. 188.

identidad cultural particular de los ciudadanos, son parte de un debate que tiene sus orígenes en Estados Unidos y Canadá. Con frecuencia las soluciones propuestas por los teóricos anglosajones se han trasladado sin más a la problemática enfrentada por las minorías en desventaja de nuestro país, lo que produce extraños cortocircuitos por tratarse de realidades tan diferentes, aun cuando algunas de las cuestiones morales básicas sean similares. Vamos a examinar primero los términos generales del debate y después haremos algunos comentarios sobre las características particulares del pluralismo cultural en México.

4. MULTICULTURALISMO

Como hemos dicho, el liberalismo ha sido acusado por los comunitaristas de imponerle a los miembros de la sociedad un conjunto particular de tradiciones y de valores, y de desconocer la distinta identidad cultural de cada uno de ellos. En contra de sus propios principios fundamentales —la libertad y la igualdad—, el liberalismo excluiría ciertas perspectivas y no aceptaría la diferencia. Pero, aun cuando no se acepten esas críticas y se sostenga que el enfoque de la tradición liberal tiene los recursos necesarios para responder a ellas, por un lado no es suficiente reconocer la igual dignidad de los individuos sin preocuparse por saber si esa dignidad abstracta encuentra condiciones adecuadas para su realización, ni es sufi-

ciente emprender políticas de "discriminación al revés" o "discriminación positiva", que para corregir desequilibrios llegan a provocar un desequilibrio contrario. Por otro lado, es un hecho que una de las características fundamentales de la sociedad moderna es el pluralismo y que, con frecuencia, este rasgo ha sido fuente de conflictos violentos, que han planteado cuestiones difíciles sobre algunos de los principios políticos básicos de las democracias liberales —libertad, igualdad, democracia, justicia— y que no han sido suficientemente atendidos por la teoría política, ya sea por indiferencia o porque se les considera como resueltos al interior de la teoría de la democracia liberal. Los conflictos entre grupos étnicos y nacionales —las minorías y las mayorías que se enfrentan exigiendo derechos de lengua, mayor representación política, autonomía regional, demandas de tierra, elección de los símbolos nacionales— se han convertido en una de las fuentes más comunes de violencia política en el mundo. En algunas partes las minorías culturales fueron asimiladas de manera coercitiva, forzadas a adoptar el lenguaje, la religión y las costumbres de la cultura dominante; en otros casos, son víctimas de persecución y discriminación, llegando incluso al genocidio y a negárseles el conjunto mínimo de derechos civiles y políticos que están en

la base de la propia democracia liberal. Estos grupos minoritarios demandan reconocimiento de su identidad y acomodo de sus diferencias culturales.

Pero el liberalismo ha ayudado a legitimar regímenes homogeneizadores que tienen como común denominador el triunfo del Estado-nación y el mercado, y que tanto en el nivel práctico como en el teórico las democracias liberales más bien han tratado de limitar o reducir la diversidad etnocultural: "Los conflictos etnoculturales se centran en cuestiones simplemente ignoradas por los teóricos políticos, desde los límites y poderes de las comunidades políticas hasta derechos de lengua y políticas de inmigración y naturalización. En ausencia de principios aceptados, estos conflictos con frecuencia son resueltos con base en el poder bruto —es decir, si la mayoría tiene el poder de subyugar las aspiraciones de las culturas minoritarias, o si la minoría tiene el poder de trastocar el *status quo* y arrancar concesiones políticas para sí misma".²⁰ El reconocimiento del pluralismo cultural como rasgo definitorio de las sociedades modernas, de los

²⁰ Will Kymlicka (ed.), "Introduction", en *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995. p. 2.

problemas planteados por esa diversidad cultural y de los reclamos de las culturas minoritarias es lo que constituye en teoría política lo que recientemente se ha llamado "multiculturalismo" y "política del reconocimiento". El desafío del multiculturalismo es acomodar las diferencias étnicas y nacionales de manera estable y moralmente defendible.²¹

Lo primero que hay que señalar es que el término "multiculturalismo" ha sido utilizado como un paraguas para cubrir un sinnúmero de fenómenos socio-culturales y políticos relacionados con la diversidad cultural. Pero, aun cuando el término "multiculturalismo" cubra muchas formas de pluralismo político y cultural, cada una de éstas confronta sus propios desafíos. Esto es, los movimientos en las sociedades multiculturales no son fenómenos uniformes y cada uno de ellos presenta sus propios retos. Ante todo es necesario subrayar que no todas las luchas por el reconocimiento tienen la misma forma y los mismos objetivos: feminismo, multiculturalismo, nacionalis-

²¹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 26, y Amy Gutmann, "Introducción", en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

mo, luchas contra la herencia colonial, son fenómenos relacionados que, sin embargo, no deben confundirse entre sí. Se presentan todos como movimientos de emancipación y todos luchan contra la opresión, la marginalización y la falta de respeto, y exigen el reconocimiento de sus identidades colectivas. Pero es distinto el problema sociocultural de la paridad entre los sexos al de la aceptación de la identidad histórica de una minoría étnica, y distinto de esos dos es el caso de un pueblo con lengua y tradiciones comunes que aspira a convertirse en una nación políticamente autónoma. Son muchos y variados los casos de pueblos que buscan deshacerse de la hegemonía económica y cultural de la cultura occidental. Lo que aquí interesa son los "movimientos de liberación cuyas metas políticas colectivas se definen fundamentalmente en términos culturales, aun si también abarcan desigualdades sociales y económicas así como dependencias políticas".²²

Para evitar usar el término "multiculturalismo" en un sentido tan amplio que llegue a abarcar a una gama

²² Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 116-117.

tan grande de grupos sociales no étnicos que, por varias razones, han sido excluidos o marginados de la corriente principal de la sociedad (mujeres, homosexuales, discapacitados, etcétera), y con el fin de comprender mejor las distintas variedades de grupos minoritarios, podemos seguir la sugerencia de Kymlicka y reemplazar el término "multiculturalismo", que es demasiado vago, por una distinción entre dos amplios patrones de diversidad cultural: el "multinacional" y el "poliétnico". Los grupos inmigrantes, raciales y étnicos crean "polietnicidad"; las minorías nacionales crean los "Estados nacionales".²³

Así, una primera fuente de diversidad cultural es la coexistencia de más de una nación en un mismo Estado. Por "nación" hay que entender "una cultura" o "un pueblo", es decir, "una comunidad histórica más o menos institucionalmente completa, que ocupa un territorio o patria, y que comparte un lenguaje y una

²³ Kymlicka trata de presentar los conceptos "nación" y "nacionalismo" como positivos. Aquí no se trata de cuestionar estos conceptos, por lo que los tomamos en un sentido neutro.

historia particular".²⁴ Un país que tenga más de una nación no sería un Estado-nación sino un Estado multinacional, y las culturas más pequeñas "minorías nacionales"; no se trata de grupos raciales sino culturales: son sociedades distintas y potencialmente autogobernadas, incorporadas en un Estado más amplio. La incorporación de diferentes naciones en el seno de un Estado puede ser involuntaria, como en el caso de invasión, conquista o colonización, o voluntaria, en el caso de que diferentes culturas decidan formar una federación para su beneficio mutuo. En general, las culturas dominantes no han tenido éxito acomodando a los grupos nacionales o étnicos, por lo que en los Estados multinacionales las minorías nacionales se resisten a la integración en la cultura mayoritaria y buscan proteger su existencia autónoma consolidando sus propias culturas. Es decir, estas culturas incorporadas por lo general desean mantenerse como socieda-

²⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, *op. cit.*, p. 18. Por "institucionalmente completa" Kymlicka entiende lo siguiente: "que contenga un conjunto de instituciones, tanto públicas como privadas, que les proporcionan a sus miembros formas significativas de vida en toda una gama de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, económica y recreativa".

des distintas al lado de la cultura dominante y demandan formas diferentes de autonomía o autogobierno para asegurar su sobrevivencia: "en la mayoría de los Estados multinacionales, las naciones que los componen tienden a exigir alguna forma de autonomía política o de jurisdicción territorial que asegure el desarrollo pleno y libre de sus culturas y promueva los intereses de sus pueblos. Demandan determinados poderes de autogobierno que mantienen no haber entregado con su incorporación (a menudo involuntaria) en un Estado más amplio".²⁵

La segunda fuente de pluralismo cultural es la inmigración; a diferencia de las naciones, los grupos de inmigrantes no ocupan territorios propios, participan en las instituciones públicas de la cultura dominante y hablan la lengua dominante. Su objetivo no es separarse de la sociedad principal sino, en todo caso, modificar sus instituciones y leyes para hacerlas más capaces de acomodar diferencias culturales, con el fin de conservar algunos rasgos de su identidad étnica. Casi todas las democracias liberales son

²⁵ Will Kymlicka, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996, p. 29.

multinacionales y/o poliétnicas: un país puede ser a la vez multinacional, como resultado de la colonización, la conquista o la confederación de comunidades nacionales, y poliétnico, como resultado de la inmigración individual y familiar.

¿Qué significa acomodar las identidades culturales? ¿De qué manera han respondido las democracias liberales a las demandas de las minorías nacionales y de los grupos étnicos? El mecanismo fundamental, como vimos al principio, es la protección de los derechos civiles y políticos de los individuos. Los derechos fundamentales —libertad de asociación, de pensamiento, de religión, de movimiento— protegerían las diferencias de grupo, permitiendo a los individuos formar y mantener los distintos grupos y asociaciones, adaptar esos grupos a las circunstancias cambiantes y promover sus puntos de vista e intereses al resto de la sociedad. Muchas formas de diversidad en la sociedad quedan efectivamente protegidas con estos derechos comunes. Sin embargo, los críticos de la democracia liberal —marxistas, comunitaristas, feministas radicales— argumentan que estos derechos no son suficientes y que algunas formas de diferencia cultural sólo pueden acomodarse a través de medidas

legales o constitucionales que vayan más allá de esos derechos; es decir, se argumenta en favor de ciertos derechos específicos para los grupos minoritarios.

5. DERECHOS INDIVIDUALES-- DERECHOS COLECTIVOS

Como vimos anteriormente, los derechos individuales son un corolario de la doctrina liberal. Un rápido examen de la literatura más reciente sobre el tema de los derechos del hombre nos muestra que el lenguaje de los derechos es ambiguo, poco riguroso y no pocas veces utilizado retóricamente. La palabra "derechos" con frecuencia es expresión de ideales o reivindicaciones de ciertos movimientos históricos y no de derechos en sentido estricto, es decir, jurídicamente riguroso. Este uso oscurece y oculta la diferencia entre los derechos meramente ideales o reivindicados, y los derechos reconocidos o protegidos. Hablar de "de-

rechos" en este último sentido supone que a las aspiraciones, ideales o reivindicaciones de una sociedad o grupo social se les atribuya validez jurídica, es decir, que lleguen a ser incorporados al orden jurídico a través de normas cuya violación implica una sanción. El proceso a través del cual los derechos fundamentales se transformaron de meros ideales en normas jurídicas se encuentra en los cambios ocurridos en la historia, más precisamente en el terreno de las relaciones políticas y, en el terreno teórico, principalmente en el ámbito de la historia del pensamiento político y jurídico, en las transformaciones de las concepciones de la política y del derecho. A lo largo de este camino se ha ido extendiendo, al mismo tiempo, la esfera de derechos que son declarados como derechos del hombre.

El análisis del enriquecimiento de los derechos fundamentales nos muestra con claridad la relación entre derechos del hombre y sociedad, tanto respecto del origen social de esos derechos como sobre el estrecho nexo entre cambio social y nacimiento de nuevos derechos. Siguiendo la argumentación de Bobbio sobre este punto, el surgimiento y multiplicación de los nuevos derechos se da, fundamentalmente, a través de tres procesos que pueden resumirse en: más bie-

nes, más sujetos, más "estatus" o más identidades del individuo.²⁶

Con respecto al primer proceso —el aumento de la cantidad de bienes que merecen ser tutelados— se dio el paso de los derechos de libertad a los derechos políticos y, finalmente, a los derechos sociales. Como vimos en el primer punto, el asunto de partida de la doctrina liberal es el individuo: "La idea que se ha vuelto irrenunciable del liberalismo —escribe Bobbio— es que el punto de partida de una sociedad libre y justa es siempre el individuo y no puede haber sociedad libre si no está fundada sobre el acuerdo de aquéllos que la constituyen."²⁷ La garantía de la autonomía del individuo se da a través de los derechos individuales del liberalismo clásico, los cuales, a su vez, son condiciones de la democracia; o, lo que es lo mismo, las libertades básicas —personal, de opinión, de reunión, de asociación— son condiciones necesarias para la participación de esos individuos en la discusión y toma de decisiones colectivas.

²⁶ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990, pp. 72 y ss.

²⁷ Norberto Bobbio, "Intervento", intervención de Bobbio, no publicada, en un congreso sobre el socialismo liberal en Bolonia (mimeo), 1990, p. 6.

Pero si lo que se busca es asegurar una verdadera participación, un diálogo real, entre individuos *iguales*, esas libertades han resultado no ser suficientes ni en la teoría ni en la práctica: se requieren otros derechos a fin de reducir ciertas desigualdades económicas y sociales. Porque si desde el punto de vista político los individuos son relativamente iguales, económicamente hay grandes desigualdades. Con la conquista de la democracia y la consecuente extensión de los derechos políticos, a través del sufragio universal, se exigen más cosas. Las garantías formales permiten el acceso a la arena de las demandas políticas —la mayoría de contenido social— que pueden ser recibidas por los gobiernos, de cada vez más individuos que empiezan a solicitar garantías materiales. Desde el punto de vista de la democracia, la lucha contra las desigualdades sociales tomó la forma de una lucha en favor, primero, de la universalización de los derechos políticos y, después, de la institución de ciertos derechos llamados sociales. Buscar una distribución más equitativa de la riqueza para compensar las condiciones desiguales de vida en las sociedades capitalistas, a través de una serie de reformas sociales, en particular en el desarrollo de los derechos liberales a los derechos sociales, es perfectamente compatible con el punto de partida indi-

vidualista de la teoría de los derechos de la tradición liberal.

En cuanto al segundo proceso —extensión de la titularidad de algunos derechos a sujetos distintos del individuo—, se pasó de la consideración del individuo como sujeto único al que se le atribuyeron derechos naturales o de la "persona", a sujetos distintos como la familia, las minorías étnicas o religiosas, con el reconocimiento de que la situación específica de cada uno de estos nuevos "sujetos" los coloca en una posición de debilidad en el tejido social.²⁸ En relación a este proceso de reconocimiento de "más sujetos", cabe hacer la distinción entre el sujeto que como actor social conquista derechos sociales para sus miembros, donde puede hablarse de "sujetos colectivos" (sindicatos, partidos, etc.) y el sujeto como titular de un derecho.²⁹

²⁸ Bobbio destaca el hecho de cómo en el debate actual entre filósofos morales se incluyen los derechos de los descendientes a la sobrevivencia, el derecho de los animales e incluso se habla de "derechos" de la naturaleza entre los movimientos ecologistas.

²⁹ Si bien Bobbio no ha problematizado el concepto de derechos colectivos, queda claro que sólo los individuos, en sentido estricto, son titulares de derechos. No hay sujetos morales colectivos: el único agente moral es el individuo.

Con el tercer proceso se da una expansión de los derechos del hombre, se pasa del hombre abstracto al hombre concreto, "a través de un proceso de diferenciación gradual o de especificación de las necesidades y de los intereses, de los cuales se pide su reconocimiento y protección".³⁰ En concreto, se trata del paso del hombre genérico al hombre específico, es decir, al hombre considerado en la especificidad de sus distintos "estatus" o identidades sociales, en sus distintas fases y estados de la vida, los cuales se distinguen mediante diversos criterios de diferenciación: sexo, edad, condiciones físicas, etcétera. Estos derechos reconocen diferencias distintas a las económicas y pretenden corregir esas desigualdades que son fuente de formas de opresión sexistas o racistas.

Un problema fundamental en la discusión sobre los derechos humanos es el modo de proteger esos derechos: porque "una cosa es hablar de derechos del hombre, derechos siempre nuevos y siempre más amplios, y justificarlos con argumentos persuasivos, y otra cosa es asegurar su protección efectiva".³¹ Es

³⁰ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. VIII.

³¹ Norberto Bobbio, *ibid.*, p. 64.

evidente que esta "protección efectiva" es mucho más difícil en el caso de los derechos sociales que en el de los derechos de libertad o los políticos. A diferencia de la clase de derechos que tienen la forma de expectativas negativas, que imponen al poder público deberes de "no hacer" (prohibiciones), el reconocimiento y la protección de los derechos sociales presupone deberes por parte del Estado de "hacer" (obligaciones). Además, presuponen no sólo una acción del Estado, en particular la eliminación de los obstáculos de orden económico y social para su ejercicio, sino que éste tenga forma de garantizarlos mediante el empleo del "máximo de los recursos de que dispone". En este punto se vuelven indispensables los análisis sociológicos y politológicos de los presupuestos de lo que los sociólogos llaman la "implementación" de esos derechos, es decir, del conjunto de las condiciones prácticas que aseguran lo que los juristas llaman su "efectividad". La garantía y protección de los derechos sociales es más un asunto político que una cuestión jurídica, en tanto que la eventual expansión del gasto social del Estado no depende del reconocimiento que debe hacerse de los derechos sociales, sino de decisiones políticas.³²

³² G. Zagrebelsky, "Senza diritti sociale la società diventa feroce", s.f., s.e.

Los derechos del hombre son, pues, derechos *históricos*, es decir, nacieron en ciertas circunstancias, están marcados por luchas por la defensa de nuevas libertades contra viejos poderes, su crecimiento ha sido gradual y han estado constantemente sujetos a revisión y enriquecimiento. Su eficacia depende no de su simple proclamación sino de condiciones políticas, económicas y culturales. En otras palabras, no sólo los derechos sociales cuya eficacia claramente depende de los recursos disponibles requieren condiciones reales para su ejercicio.

Partiendo de este hecho incuestionable, como lo muestra la modificación continua de la lista de los derechos del hombre a raíz de cambios históricos, de las necesidades y de los intereses de las clases en el poder, de los medios disponibles para su realización, de las transformaciones técnicas, etcétera,³³ no parecería haber obstáculos para la introducción de nuevos derechos.

¿Qué problema plantean, entonces, los llamados derechos culturales? Cuando se considera que los derechos fundamentales no son suficientes para salva-

³³ Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 9.

guardar la identidad cultural de las minorías en sociedades multiculturales se proponen ciertos derechos especiales, que son descritos en términos de "derechos culturales", los cuales se plantean en términos de "derechos de grupo" o "derechos colectivos". Se considera que el liberalismo, justamente por su individualismo, es ciego a las injusticias que sufren las culturas de las minorías y que esto puede rectificarse complementando el liberalismo con una teoría de los derechos culturales.

Pero, en el contexto de una teoría democrático-liberal de los derechos, la idea de "derechos de grupo" o "derechos colectivos" hace surgir preguntas: ¿cómo pueden los grupos tener derechos que no sean en última instancia reducibles a los derechos de sus miembros individuales? O, si los grupos tienen derechos, ¿no entrarían éstos en conflicto de manera inherente con los derechos individuales? Habermas expresa las mismas dudas desde otro punto de vista: "¿Puede una teoría de los derechos construida de manera tan individualista ocuparse adecuadamente de las luchas por el reconocimiento en las que lo que parece estar en juego es la articulación y afirmación de identidades colectivas? [...] ¿Acaso el reconocimiento de formas de vida y de tradiciones culturales que han sido marginadas, ya sea en el contexto de

una cultura mayoritaria o en una sociedad global eurocéntrica, no requiere garantías de *estatus* y de sobrevivencia –en otras palabras, algún tipo de derechos colectivos que chocan con la anticuada autocomprensión del Estado constitucional democrático, hecho a la medida de los derechos individuales y en ese sentido ‘liberal’?³⁴

Las pretensiones de reconocimiento de las identidades colectivas y de derechos iguales para formas culturales de vida plantea el problema filosófico de la compatibilidad o conflicto entre los principios liberales, en particular la concepción moderna de la libertad fundada en el individualismo, y los principios del multiculturalismo y la política de la diferencia, donde los grupos tienen prioridad moral sobre los individuos. La introducción de los derechos culturales en la lista de los reconocidos y garantizados por las constituciones democráticas plantea problemas jurídico-políticos en los que entra en juego una concepción del derecho, y plantea la pregunta de si es necesario introducir derechos colectivos para tutelar las diferencias y sobre las consecuencias que para el Estado de derecho tendría su reconocimiento.

³⁴ Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition...", *op. cit.*, pp. 107 y 109.

Los llamados "derechos culturales" son derechos para que "la propia identidad y, por lo tanto, la propia diferencia cultural sea respetada".³⁵ Cabe aclarar que la "identidad" está constituida, justamente, por las características que deben considerarse irrelevantes para la igual distribución de los derechos liberales, civiles, políticos y sociales: raza, color de la piel, sexo, lengua, etcétera. Estas características, cuando sus portadores son por lo general miembros de una minoría, se vuelven relevantes por la adscripción de dos tipos de derechos: el primer tipo lo constituyen los derechos culturales negativos, cuyo objeto es impedir la interferencia por parte de particulares y del Estado dentro de la propia esfera cultural. Este tipo de derechos ya está previsto en algunas constituciones y declaraciones de los derechos en el ámbito internacional; en general no presentan problemas de incompatibilidad con otro tipo de derechos, en particular con los derechos liberales, en tanto que al igual que éstos su objetivo es la realización de la paridad de trato; algunos, incluso, coinciden parcialmente con algunos derechos de libertad (libertad de culto, de opinión, etc.). Es el caso, por ejemplo, de las mi-

³⁵ Paolo Comanducci, "Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado", en *Isonomía*, núm. 3, México, octubre de 1995, p. 27.

norías culturales involuntarias (*by force*³⁶), a las que con la adscripción de los derechos de libertad se les protege de la discriminación y la exclusión forzada. Pero hay elementos que no son objeto de ningún derecho de libertad (lengua), y pueden existir en una cultura elementos que contrasten con algunos derechos de libertad (la no libertad religiosa, la no libertad de asociación, entre otros).

Más problemáticos resultan, sin embargo, los derechos culturales positivos: derechos a "obtener, a través de actitudes apropiadas y comportamientos oportunos, por parte de particulares y de Estados, el respeto y la conservación de la propia identidad cultural".³⁷ Se trata de los derechos reivindicados por

³⁶ Las minorías "involuntarias" están constituidas por conjuntos de individuos que se encuentran de manera contingente en una inferioridad numérica con respecto de otros conjuntos, por ejemplo, los grupos minoritarios en un congreso o parlamento; o bien, están constituidas por conjuntos de individuos que no necesariamente son menos que otros numéricamente, como las mujeres, sino que se definen por características naturales y/o culturales y que se encuentran históricamente, dependiendo de estas características, en una condición de desventaja o de discriminación relativa con respecto de otros grupos con los que conviven. Véase Michelangelo Bovero, *La tolleranza e i suoi limiti*, mimeo, 1996.

³⁷ Paolo Comanducci, "Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado", *op. cit.*, p. 28.

parte de las minorías culturales voluntarias (*by will*³⁸), las cuales rechazan la homologación, la asimilación y la inclusión forzosa en los modelos culturales dominantes en la sociedad en la que viven. Recientemente han sido reconocidos por la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías, y luego por la Asamblea General de la ONU (1992).³⁹

¿Cómo pueden pensarse los derechos culturales de manera que no entren en conflicto con los derechos liberales? Hay una cierta correspondencia o similitud entre los llamados derechos culturales y algunos derechos liberales.⁴⁰ Por una parte, un derecho cultural puede ser pensado de modo parecido al derecho de asociación: se trata de un derecho indivi-

³⁸ Son aquellas minorías culturales en desventaja que asumen el carácter de minorías intencionales, en la medida en que sus miembros atribuyen valor a su especificidad o reclaman pretensiones de reconocimiento y respeto para su diferencia, y por ello pretenden no sólo la no discriminación sino derechos especiales que garanticen la preservación de su identidad colectiva. Véase Michelangelo Bovero, *La tolleranza e i suoi limiti*, *op. cit.*

³⁹ *Declaration of the Right of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, adoptada por la ONU en 1992, citada por Paolo Comanducci, "Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado", *op. cit.*, p. 28.

⁴⁰ Michelangelo Bovero, *La tolleranza e i suoi limiti*, *op. cit.*

dual, pero que nadie puede ejercer sino junto con otros. Así como nadie puede ejercer el derecho de asociación asociándose consigo mismo, del mismo modo nadie puede hablar una lengua por sí solo. Por otra, los derechos culturales, siempre considerados como derechos individuales, pueden ser pensados como el derecho de los individuos a mantener su lengua, tradiciones, religión, costumbres, es decir, su "cultura". En otras palabras, el derecho, ejercido de manera individual, a la no homologación con los patrones culturales de la mayoría dominante. Si en cambio se entienden los derechos culturales como adscritos a los grupos, a los colectivos, en primer lugar no se entiende cuál es el colectivo que ejerce ese derecho, y en segundo, los derechos de libertad individual quedan aplastados en tanto que el individuo miembro de un grupo o cultura pierde la libertad individual de ejercer o no esos derechos culturales: estos derechos se vuelven deberes individuales en conflicto con los derechos fundamentales de libertad. Los derechos liberales tienen como fin la protección de la autonomía de las elecciones individuales en todos los ámbitos de la vida; los derechos culturales tienen como objetivo la tutela y la conservación de la identidad de una cultura, lo cual limita necesariamente la autonomía de las elecciones individuales.

La igualdad frente a la ley otorga a los individuos libertad de elección y de acción, que se pueden ejercer de muy distintas formas respetando las "diferencias". Los "derechos culturales", entendidos como derechos colectivos, restringirían las capacidades de los individuos a moldear su vida de manera autónoma. Los grupos valen sólo y en virtud de los individuos que los componen. Y así para las culturas: valen en cuanto tienen valor los individuos que las comparten y no tienen ningún valor intrínseco. Pueden y deben ser modificadas o abandonadas si dejan de valer para los individuos. Cuando los "derechos culturales" entran en contradicción con los derechos liberales, que son la expresión de la autonomía de los individuos y del valor que hay que atribuir a cada uno de ellos, entonces deben ceder.

Entre los autores que se han ocupado de este complicado problema, el canadiense Kymlicka se ha preocupado por ofrecer una teoría de los derechos de las minorías que no cree conflictos con la teoría liberal y le otorga un lugar central a la libertad individual. Su objetivo es mostrar que gran parte de las demandas de los grupos étnicos y nacionales son consistentes con los principios liberales de la libertad individual y con la justicia social. Es evidente que

para muchos de estos conflictos étnicos y nacionales no hay soluciones, al menos no las hay a corto plazo. Aun en las democracias donde se respetan los derechos humanos de los individuos se requieren derechos especiales para las minorías, porque dejar las cuestiones sobre el estatuto de las minorías al proceso de toma de decisiones por la mayoría "vuelve a las minorías culturales indefensas contra injusticias significativas por parte de la mayoría" y "exacerba conflictos etno-culturales".⁴¹

Para evitar controversias sobre la naturaleza y justificación de los derechos de grupo, Kymlicka prefiere llamarlos "derechos específicos (o diferenciados) de grupo". Son derechos que pueden otorgarse a los miembros individuales de un grupo, al grupo en su totalidad, o a un estado federal o provincia en el que el grupo sea la mayoría, como por ejemplo los derechos territoriales de las minorías (*minority land rights*). Lo importante es que son detentados por miembros individuales de los grupos que los poseen

⁴¹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 5.

y justificados en función de sus intereses. En otras palabras, la discusión sobre los derechos específicos de grupo no es equivalente al debate entre individualismo y colectivismo, es decir, acerca de la prioridad del individuo sobre la comunidad. En el caso del individualismo, se rechaza la idea de que los grupos nacionales o étnicos tengan derechos colectivos: la comunidad importa sólo en la medida en que contribuye al bienestar de los individuos. Los derechos individuales se derivan de los intereses que tiene el individuo como tal y su función es proteger tales intereses. El colectivismo (holismo o comunitarismo) niega que los intereses de la comunidad sean reducibles a los intereses de los miembros que la componen. Los derechos colectivos son considerados en el mismo nivel que los individuales, pero en tanto que se le da prioridad a la comunidad sobre el individuo, los derechos colectivos que protegen los intereses comunitarios de preservar la cultura pueden estar por encima de los individuales. Los derechos específicos de grupo, en cambio, no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que se basan en la idea de que la justicia entre los grupos requiere que se les otorguen derechos específicos a los miembros de grupos específicos.

Lo que Kymlicka ofrece como "teoría de los derechos de las minorías" es más un mapa de derechos (algunos de los derechos que las minorías deberían tener en ciertas situaciones) que una lista general de derechos detentados por grupos minoritarios. Le interesan más los derechos que las minorías deben tener en tiempos de paz y prosperidad en las democracias desarrolladas, que los derechos que prohíben los abusos terribles de los que, en algunos lugares, todavía son víctimas esos grupos.

El mapa de derechos de una filosofía política liberal constaría, según Kymlicka, de tres formas de derechos específicos de grupo: 1) "derechos poliétnicos", que se aplican fundamentalmente a los grupos de inmigrantes, grupos particulares religiosos o étnicos, y minorías en territorio propio. Incluyen derechos contra la discriminación, derecho a apoyo financiero y protección legal para las prácticas culturales diferentes, derecho a la educación que reconoce las culturas y las lenguas de las minorías, exención de ciertas leyes que pueden poner en desventaja a grupos en virtud de sus prácticas culturales y religiosas. El objetivo de estos derechos es "ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a expresar su singularidad y orgullo cultural sin que ello impida su éxito en las institucio-

nes políticas y económicas de la sociedad dominante";⁴² 2) "derechos especiales de representación", que se aplican tanto a las minorías como a las nacionalidades. Tienen como fin asegurar una representación justa para las minorías en los cuerpos y procesos políticos, es decir, lograr que el proceso político refleje la diversidad de la población a través de reformas al mismo (hacer que los partidos políticos sean más inclusivos), de la adopción de alguna forma de representación proporcional o de reservar un número de curules para miembros de los grupos desaventajados o marginalizados; 3) "derechos de autogobierno", que están restringidos a las minorías nacionales. Su objetivo es asegurar el desarrollo total y libre de las culturas de las minorías otorgándoles alguna forma de autonomía política o jurisdicción territorial.⁴³

⁴² Will Kymlicka, *ibid.*, p. 31.

⁴³ Un mecanismo para reconocer demandas de autogobierno es el federalismo. Kymlicka aclara que sólo puede servir si la minoría nacional forma una mayoría en una de las subunidades federales, lo cual no se cumple para la mayoría de los indígenas. Véase Will Kymlicka, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", *op. cit.*

Para evitar que se confunda la relación entre derechos individuales y derechos de grupo, provocada por la amplitud y heterogeneidad de la categoría de derechos colectivos, propone distinguir entre dos tipos de demandas de los grupos nacionales o étnicos: 1) las "restricciones internas", que responden a la demanda de derechos de una cultura de minoría contra sus propios miembros, es decir, protegen su modo de vida tradicional de la disidencia individual interna; 2) las "protecciones externas", que una cultura minoritaria demanda frente a la sociedad más amplia, para protegerla de las decisiones económicas y políticas de la cultura principal.⁴⁴ Los liberales deben apoyar los derechos de minoría que confieren "protecciones externas" en tanto que su objetivo es asegurar que exista una mayor igualdad entre los grupos, pero deben rechazar aquellos que autorizan "restricciones internas", ya que "limitan el derecho de los miembros del grupo a cuestionar y revisar a las autoridades y las

⁴⁴ Para una perspectiva crítica sobre los derechos de grupo y una propuesta similar a la de Kymlicka, véase también D. M. Johnston, "Native Rights as Collective Rights: A Question of Group", y M. Hartney, "Some Confusions Concerning Collective Rights", en Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, *op. cit.*

prácticas tradicionales",⁴⁵ restringiendo así las libertades civiles y políticas en el interior del grupo.⁴⁶ De este modo, los derechos de las minorías son congruentes con la teoría liberal siempre y cuando se subraye la importancia de fijarles ciertos límites. Por un lado, los derechos de las minorías no deben permitir que un grupo domine o explote a otros grupos. Por otro, no deben permitir que un grupo oprima a sus propios miembros. El liberalismo tiene como principio fundamental ofrecer garantías para la libertad individual: cada individuo debe tener la libertad y la capacidad de cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad, decidiendo por sí mismo qué aspecto de su herencia cultural quiere preservar. Una concepción liberal de los derechos de las minorías no puede, por tanto, hacerse cargo de todas las demandas de los grupos minoritarios. Por ejemplo, no podrá satisfacer las demandas de una minoría cultural que no esté de acuerdo con un sistema de derechos atado a

⁴⁵ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, *op. cit.*, pp. 35-40.

⁴⁶ Habría que preguntarse, sin embargo, si el hecho de dar a los grupos minoritarios mayor poder y recursos para protegerse contra presiones externas no les daría mayor poder para imponer restricciones internas sobre sus miembros.

la protección de la libertad y la autonomía individuales, porque ello implicaría la reorganización de la estructura interna de su comunidad de acuerdo con los principios liberales de la democracia y de la libertad individual. Las minorías culturales tendrían, entonces, el derecho de mantenerse como culturas diferentes sólo si se rigen por principios liberales.

6. SOBRE EL DERECHO DE LOS INDÍGENAS

Uno de los problemas más graves que se le plantean a México en la actualidad es la marginación y miseria en la que viven los pueblos y comunidades indígenas, quienes han quedado fuera del alcance de los principios de equidad y de igualdad ante la ley. La situación de desventaja económica y social de este sector de la población resulta ser incompatible con el proceso de modernización que se han planteado como meta las élites que han gobernado el país. Desde el punto de vista de algunos el problema puede resumirse en la siguiente pregunta: "¿cómo incorporar a los indios en el proceso de civilización moderna

sin destruir, a la vez, sus culturas?"⁴⁷ Sin embargo, el asunto es más complejo y en el debate parecen estar en juego distintas preguntas, según nos coloquemos desde el punto de vista de los gobernantes o desde la óptica de los gobernados. Para los primeros, el problema consiste en cómo incorporar a los indígenas en el proceso de civilización moderna, planteando dicha integración más en términos de asimilación que de reconocimiento y defensa de las diferencias culturales. Desde el punto de vista de los gobernados, el problema es cómo lograr niveles de vida equiparables a los de las áreas y sectores más desarrollados del país, cómo participar realmente en la construcción del orden nacional, conservando, a la vez, la integridad de sus culturas. Así, el reclamo de integración a las estructuras sociales y políticas del país se presenta en términos de la defensa de una especificidad cultural, planteando las exigencias por medio del lenguaje de los derechos. Se trata de "lograr que nuestras demandas y reivindicaciones —conocidos como derechos indígenas— se conviertan en contenidos legales en la Constitución".⁴⁸

⁴⁷ Nota editorial al artículo de Fernando Escalante, "Larráinzar: un acuerdo políticamente correcto", en *Vuelta*, núm. 232, México, marzo de 1996, p. 52.

⁴⁸ Adelfo Regino Montes y Melquiades Rosas, "¿Por qué los derechos indígenas?", en *Reforma*, México, 29 de diciembre de 1996.

En esta problemática también está en juego una visión de la modernidad y del proceso de modernización que debe ser cuestionada críticamente.

En el debate sobre cómo enfrentar estos reclamos han intervenido intelectuales, políticos, dirigentes de partidos políticos, líderes de la revuelta indígena, curas, organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales. No es el caso analizar aquí en detalle los términos de este debate. Me limitaré a hacer algunas observaciones sobre un punto central, el espinoso tema de los "derechos indígenas", presentando algunos de los problemas teóricos relacionados con la ambigüedad de ciertos conceptos y términos presentes en el discurso sobre los derechos de los indígenas que han dado lugar a una serie de confusiones de orden jurídico.

Hay dos documentos fundamentales que muestran el modo como se ha enfrentado este problema: la reforma al artículo cuarto de la Constitución (1992) y el documento que recoge los acuerdos de la primera mesa de diálogo entre el gobierno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Derechos y Cultura Indígena) que tuvo lugar en San Andrés Larráinzar, Chiapas, en febrero de 1996, en los cuales se aborda el complicado tema de los "derechos indígenas". Es-

tos acuerdos fueron recogidos en la propuesta de reformas constitucionales preparada por la Comisión de Concordia y Pacificación ("Iniciativa de la Cocopa", 20 de noviembre de 1996), aceptada en un principio por el EZLN. Después de las observaciones introducidas por el Ejecutivo ("Observaciones del Gobierno", 20 de diciembre de 1996), el proyecto de la Cocopa ha sido rechazado totalmente por el EZLN. Los problemas que presentan ambos documentos han sido expresados en términos de divergencias terminológicas (acotación del significado de los términos, interpretación de las tesis defendidas, congruencia entre la nueva propuesta y otros principios de la Constitución, etcétera). En lo que sigue, buscaré señalar algunas de estas confusiones que contribuyeron a la ruptura del diálogo entre el gobierno federal y el EZLN en 1996.

Aun cuando en virtud de la dinámica política de la movilización indígena, en particular del EZLN, los términos del debate han cambiado de una demanda basada en la reforma de artículos particulares de la Constitución al objetivo de una reforma del Estado y de la Constitución como un todo, vale la pena analizar ese añadido en tanto que ahí aparecen algunos de los conceptos y términos que se han convertido en el centro de la controversia. El primer párrafo del artículo

cuarto de la Constitución Mexicana, añadido al texto original en 1992, establece que:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

La intención de esta adición era otorgar reconocimiento constitucional a los indígenas, distinguiendo la composición multicultural de la nación basada originalmente en sus pueblos indígenas y la validez de los usos y costumbres en procesos legales agrarios. Con ello se pretendía fortalecer el principio de igualdad ante la ley y contribuir a la modernización del país, a la justicia y a la defensa de la soberanía nacional. Un análisis crítico de este párrafo revela que los cuatro conjuntos dispositivos en los que puede descomponerse (pueblos indígenas; desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas de organización social; acceso a la jurisdicción del Estado; prácticas y costumbres de los pueblos indígenas en los juicios y procedimientos agrarios) "provocan confusión, son imprecisos,

son prolijos, entran en colisión con otras disposiciones constitucionales y no contienen los elementos suficientes para dar soluciones auténticas a los complejos problemas de los 'pueblos indígenas' de México, además de generar problemas adicionales".⁴⁹

Las normas protectoras del párrafo tienen como ámbito particular de aplicación a los "pueblos indígenas" de México, y a sus miembros y sólo a ellos. Pero, ¿qué es un pueblo indígena? En general, se suele hacer referencia a la definición de pueblos indígenas contenida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), legislación internacional en la que se defiende el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus diferencias culturales y a participar en las decisiones que los afectan. Según este artículo son considerados "pueblos indígenas 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 la colonización o antes del establecimiento de las actuales fronteras esta-

⁴⁹ Víctor Blanco Fornieles, "La cuestión indígena y la reforma constitucional en México", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996, p. 126.

tales, y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas". Pero sabemos que "los indios de México fueron diseminados por todo el país, muchos de ellos lejos de sus territorios ancestrales, rotos los lazos sociales y culturales que los unían como pueblos, aun a pesar de tener una lengua común y tradiciones compartidas. Enfrentados entre ellos por la escasa tierra que han podido conservar (parcelas), y protegidos y encerrados en la estructura religiosa católica pueblerina sobreviven mágicamente [...] habitando aproximadamente 18 mil comunidades; 9 mil de ellas menores de 100 habitantes y el resto en comunidades de menos de 500 habitantes".⁵⁰ Parecería, entonces, que el término "pueblos indígenas" no puede aplicarse así nada más a la realidad mexicana sin antes haber hecho un diagnóstico cuidadoso de la condición actual de los indígenas del país. Si no se define el sujeto de los derechos, no tiene mucho sentido legislar sobre los derechos de los pueblos indígenas.

⁵⁰ José del Val, "La reconstitución de los pueblos indios/I", en *La Jornada*, México, octubre de 1996.

Si se busca definir "pueblo indígena" haciendo referencia al territorio, el problema no desaparece: por un lado, no existe suficiente información sobre la tenencia de la tierra de los pueblos indígenas; por otro, en los cálculos se suele considerar a población que no es necesariamente indígena. Mientras no existan criterios de pertenencia a un determinado "pueblo indígena" no se sabe si los miembros deben ser indígenas "puros", o hasta qué grado la "mezcla racial" afecta su pertenencia. Finalmente, por su ubicación, por lo general los indígenas ocupan tierras de mala calidad y mínima infraestructura: "No puede ser la tierra el sustento de la legítima y reiterada demanda del reconocimiento al territorio, a la 'territorialidad', ni siquiera lo es de la subsistencia."⁵¹

El párrafo citado habla de la protección y promoción de lenguas, las culturas, usos y costumbres, y formas específicas de organización social. En las últimas décadas han surgido múltiples organizaciones indígenas que luchan no sólo por sus derechos fundamentales sino por nuevos derechos en los que la

⁵¹ José del Val, "Las tierras de los indios/II", en *La Jornada*, México, octubre de 1996.

tradición y la costumbre ocupan un lugar central. Frente a un orden jurídico que no reconoce sus diferencias culturales y políticas, y la corrupción, el racismo, la discriminación y la violación de los derechos humanos que suelen caracterizar a los procesos judiciales que los involucran, los movimientos indígenas han ido incorporando en su discurso político demandas culturales que se traducen en la exigencia de un reconocimiento oficial de los lenguajes indígenas con fines administrativos, jurídicos y culturales, y en la defensa de un sistema jurídico, independiente del derecho positivo. La invocación de las costumbres y las tradiciones como fundamentos de ese nuevo orden jurídico presenta, sin embargo, distintas dificultades. Por un lado, en la argumentación en favor de los derechos culturales hay "una visión idealizada de la costumbre como la continuación de la tradición que podría tener el efecto de materializar lo que ha llegado a definirse como la 'herencia de los antepasados'",⁵² sin reconocer que las costumbres cambian, que algunas no son compartidas o practicadas por todos los miembros de la comunidad y que otras

⁵² María Teresa Sierra, *Indian Rights and Customary Law in Mexico*, s.e., s.f., p. 248.

cumplen la función de subordinar a algunos miembros o grupos: en estos casos, las leyes del Estado lejos de ser un obstáculo abren posibilidades a los grupos oprimidos para combatir las injusticias locales. En este discurso que pretende definir un conjunto de normas y prácticas como "tradiciones legítimas" que deben ser impuestas a todos los miembros del grupo, constituyendo un sistema jurídico diferente, se llegan a ocultar las contradicciones y las diferencias en el interior del propio grupo: "Un discurso en términos de costumbres corre el riesgo de reproducir y volver naturales desigualdades existentes, en particular las de género [...]"⁵³.

La defensa de un nuevo orden jurídico presenta, entonces, la tendencia a pensar que, en efecto, existe un conjunto de normas y prácticas basadas en la tradición y la costumbre como un sistema separado y autónomo del derecho positivo oficial; con el afán de marcar la diferencia con la cultura dominante, la estrategia de las organizaciones indígenas ha sido la de defender las costumbres y las tradiciones, "construyendo una comunidad imaginaria enraizada en la ar-

⁵³ *Ibid.*, p. 249.

monía y el consenso, aislada de las influencias negativas de la legalidad oficial".⁵⁴ En realidad, como lo muestran las descripciones de las prácticas en las comunidades indígenas, el sistema jurídico oficial desempeña un papel central en las vidas de las comunidades indígenas. En la defensa de sus intereses, los individuos recurren tanto a la ley como a las costumbres y, con no poca frecuencia, invocan el derecho positivo para reivindicar derechos fundamentales y defenderse así de relaciones opresivas en el interior del grupo. Las leyes oficiales permiten cuestionar costumbres y establecer límites a las prácticas consuetudinarias, y como resultado de esta interacción continua con el derecho positivo las costumbres se ven frecuentemente transformadas y redefinidas. Por ello, para avanzar en el tema de los derechos indígenas, no se trata de simplemente negar el derecho consuetudinario en nombre de los conflictos que surgen de la coexistencia de dos órdenes jurídicos diferentes, el derecho consuetudinario y el derecho mexicano que es estatutario. En lugar de insistir en preguntarse "¿qué ocurriría —por

⁵⁴ *Ibid.*, p. 247.

ejemplo— con los elementos culturales, consuetudinarios o sociales que resultaran contrarios a otros ordenamientos jurídicos?, y ¿hasta dónde podría aceptarse la diversidad?",⁵⁵ más bien habría que reconocer que estos dos sistemas —el derecho positivo y el derecho consuetudinario, invocado por las organizaciones indígenas cuando proponen un sistema jurídico basado en sus costumbres y tradiciones— no pueden separarse. Por el contrario, "el derecho consuetudinario —como producto de procesos de dominación, colonización y resistencia— se encuentra inserto en la dinámica del derecho positivo y de la sociedad global. No puede verse como un sistema autónomo y homogéneo, como la continuación de tradiciones eternas".⁵⁶

En virtud del desconocimiento de sus diferencias culturales y políticas por parte del orden legal estatal, tanto en los Acuerdos de San Andrés como en la iniciativa de reformas constitucionales de la Cocopa se reclama el reconocimiento de la libre determinación

⁵⁵ Víctor Blanco Fornieles, "La cuestión indígena y la reforma constitucional en México", *op. cit.*, p. 128.

⁵⁶ María Teresa Sierra, *Indian Rights and Customary Law in Mexico*, *op. cit.*, p. 228.

a través de la autonomía de los pueblos indígenas. Este derecho a la autonomía se ha convertido en uno de los asuntos más importantes en el debate político mexicano. En contra de fuerzas conservadoras que ven en su reconocimiento un peligro de separatismo y una amenaza a la soberanía, desde la perspectiva de las organizaciones indígenas la demanda de autonomía no implica la segregación de los grupos indígenas del Estado sino la descentralización del Estado. Aun cuando en las discusiones sobre qué significa exactamente autonomía de las comunidades indígenas no hay uniformidad, parece claro que el sentido fundamental de esta demanda es el reconocimiento de su capacidad de autogobernarse para decidir sus formas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural; para elegir a sus autoridades y sus formas de gobierno de acuerdo con su tradición; para ejercer el derecho de aplicar sus sistemas normativos en la solución de conflictos internos.

El "Cuadro Comparativo de la Iniciativa de la Copca y las Observaciones del Ejecutivo",⁵⁷ elaborado por el cuerpo de asesores del EZLN, pone de mani-

⁵⁷ Véase *La Jornada*, México, 13 de enero de 1997.

fiesto las diferencias entre la Cocopa y el Ejecutivo: "La matriz de diferencias fundamentales que hay entre ambos textos es que el Ejecutivo pretende evitar todo resquicio de interpretación que pueda poner los derechos individuales por encima o al margen de los demás derechos y formas de organización política previstos por la Constitución y por las leyes federales, estatales o municipales vinculadas a ella."⁵⁸ Sin embargo, parecería que ha llegado el momento de reconocer que a pesar de que los derechos indígenas, expresados y elaborados en la demanda por la autonomía, cuestionan la legitimidad del Estado-nación moderno, muchas de las demandas de las comunidades indígenas que se hacen apelando a los derechos de grupo pueden ser compatibles con los principios liberales de libertad individual y justicia social: "Son muchas las democracias liberales que han concedido un reconocimiento legal a los grupos etnoculturales, algo a menudo necesario para respaldar la libertad individual y evitar graves injusticias."⁵⁹ La negociación entre el gobierno federal y los grupos indígenas en torno a estas

⁵⁸ Héctor Aguilar Camín, "Derechos indígenas. Las seis diferencias", en *Nexos*, núm. 230, México, febrero de 1997, p. 9.

⁵⁹ Will Kymlicka, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en *Isegoría*, núm. 14, Madrid, octubre de 1996, p. 6.

cuestiones exige —de ambas partes— un buen grado de buena voluntad para crear un ambiente favorable en el que "venganza, revancha y ofensa [cedan] el campo a la generosidad".⁶⁰

El debate actual sobre los derechos indígenas en México y, en general, en América Latina tiene lugar en el interior de un proceso político que involucra a varios actores: los pueblos indígenas, la sociedad civil, el Estado nacional y a organizaciones internacionales. El cambio de perspectiva en la comunidad internacional, de una posición paternalista y de asimilación a una de respeto por la integridad cultural de los pueblos indígenas, abre nuevas posibilidades para el reconocimiento de los derechos indígenas. El problema a nivel nacional es qué tantas reformas profundas del Estado se está dispuesto a aceptar para llegar a una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, y cuáles deben ser los términos de la negociación que establezca las condiciones jurídicas, políticas, económicas y sociales de tal relación, tomando en cuenta que las demandas étnicas de los pueblos indí-

⁶⁰ José del Val, "La negociación crispada".

genas no sólo son de reconocimiento de la diversidad cultural sino de justicia y de democracia. Como lo revelan los acontecimientos en torno a este conflicto, las circunstancias son difíciles y las tensiones políticas no se disuelven con facilidad. Las cuestiones son demasiado complicadas para que pueda hablarse de una solución definitiva. Además, los millones de marginados que viven en México requerirían, antes que el reconocimiento de su "diferencia", el reconocimiento de su identidad como ciudadanos, como sujetos de derecho, sin olvidar el hecho de que quienes pertenecen a esas minorías no se encuentran en igualdad de condiciones con los demás ciudadanos, desigualdad que afecta el conocimiento, las posibilidades de ejercicio y de reclamo frente a las infracciones de esos derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Camín, Héctor, "Autonomías indígenas: riesgos y realidades", en *Nexos*, núm. 229, México, enero de 1997.

_____, "Derechos indígenas. Las seis diferencias", en *Nexos*, núm. 230, México, febrero de 1997.

Baker, Judith (ed.), *Group Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1995.

Blanco Fornieles, Víctor, "La cuestión indígena y la reforma constitucional en México", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.

Bobbio, Norberto, "Libertà fondamentali e formazioni sociali. Introduzione storica", en *Politica del Diritto*, a. VI (julio-agosto), núm. 4, 1975.

_____, "Eguaglianza ed igualitarismo", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año LIII, Fasc. 3, 1975.

_____, "Eguaglianza", en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1977.

_____, "Libertà", en *Enciclopedia del Novecento*, vol. III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1979.

_____, *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo. Terza via e terza forza*, Felice le Monnier, Florencia, 1981.

_____, *Liberalismo e democrazia*, Milán, Franco Angeli, 1985. [*Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989].

_____, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990.

_____, "Non mi rassegnò alle disugliuglianze", entrevista de G. Bosetti, en *L'Unità*, 30 de enero de 1993.

Bovero, Michelangelo, *La tolleranza e i suoi limiti*, mimeo, 1996.

Colom González, Francisco, "Presentación", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.

Comanducci, Paolo, "Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado", en *Isonomía*, núm. 3, México, octubre de 1995.

Cuéllar, José Luis, "La ruta de los acuerdos de Larráinzar", en *Vuelta*, núm. 233, México, abril de 1996.

De Lucas, Javier, "Las minorías: de los derechos individuales al estatuto jurídico", en *Isonomía*, núm. 3, México, octubre de 1995.

De la Peña, Guillermo, "Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva", en Garzón Valdés, E. y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, IIF-UNAM, México, 1993.

Del Val, José, "La reconstitución de los pueblos indios/I", en *La Jornada*, México, octubre de 1996.

_____, "Las tierras de los indios/II", en *La Jornada*, México, octubre de 1996.

_____, "La batalla de las autonomías/III", en *La Jornada*, México, octubre de 1996.

_____, "Los usos y las costumbres/IV", en *La Jornada*, México, 18 de octubre de 1996.

Escalante Gonzalbo, Fernando, "Larráinzar: un acuerdo políticamente correcto", en *Vuelta*, núm. 232, México, marzo de 1996.

Garzón Valdés, Ernesto, "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, 1993.

Gutmann, Amy, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 22, núm. 3, verano de 1993.

_____, (ed.), "Introducción", en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

Habermas, Jürgen, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1995.

_____, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.

_____, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en *Isegoría*, núm. 14, Madrid, octubre de 1996.

Kymlicka, Will (ed.), "Introduction", en *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

_____, "Individual and Community Rights", en Baker, Judith (ed.), *Group Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1995.

Laforest, Guy, "Presentación", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 7, Madrid, mayo de 1996.

Montes, Adelfo Regino, "Los derechos indígenas, en serio/I y II", en *La Jornada*, México, 22 y 23 de octubre de 1996.

_____ y Melquiades Rosas, "¿Por qué los derechos indígenas?", en *Reforma*, México, 29 de diciembre de 1996.

Nino, Carlos (ed.), *Rights*, New York University Press, Nueva York, 1992.

Sen, Amartya, "Libertades y necesidades. Un argumento en favor de la primacía de los derechos políticos", en *Etcétera*, México, 28 de abril de 1994.

Stavenhagen, Rodolfo, "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Isonomía*, núm. 3, México, octubre de 1995.

Tamayo y Salmorán, Rolando, "El sujeto del derecho", en *Isonomía*, núm. 3, México, octubre de 1995.

Taylor, Charles, "La política del reconocimiento", en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

Tully, James, *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Vernengo, Roberto J., "El relativismo cultural desde la moral y el derecho", en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, 1993.

Villoro, Luis, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, UNAM-FCE, México, 1993.

_____, "Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos", en *Isonomía*, núm. 3, México, octubre de 1995.

Vitale, Ermanno, "Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, stato di diritto e diseguaglianza", en *Teoria Politica*, XI, núm. 3, 1995. [Versión resumida en español: "Identidades culturales y derechos humanos", en *Este País*, núm. 34, México, septiembre de 1996].

_____, *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Giappichelli, Turín, 1996.

Walzer, Michael, "Comentario", en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.