

LÍMITES DEL MULTICULTURALISMO DE KYMLICKA PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ*

Resumen

El objetivo de este artículo es formular, de manera breve, una serie de réplicas que siguen a la exposición de las propuestas que hace el multiculturalismo expuesto por Will Kymlicka, demostrando que es ineficaz para promover y defender los derechos de las minorías indígenas en América Latina.

Palabras clave: multiculturalismo, política indígena en América Latina, liberalismo político.

Abstract

The goal of this text is to highlight, in a summarized form, a few of the criticisms that follow the main proposals of Will Kymlicka's multiculturalism. We shall demonstrate that this kind of multiculturalism is inappropriate to promote and to defend minority indigenous rights in Latin America.

* Profesor de la Universidad Intercontinental. serrano@unedal.com

Key words: Multiculturalism, indigenous politics in Latin America, political liberalism.

A lo largo de los años ha ganado un prestigio merecido la propuesta del filósofo político Will Kymlicka para articular un estado en el que se reconozcan e incluyan, como parte de la estructura constitucional, los derechos de grupo asociados a la cultura. Por eso, desde que en 1994 se dio el alzamiento zapatista y tras la irrupción de las nacionalidades en España, muchos voltearon a mirar esta propuesta, esperando encontrar en ella, lo que a mi modo de ver, sería su principal aportación. Contribuir con una solución constitucional que al mismo tiempo que preservara la estructura liberal del Estado, permitiera la afirmación de las diversidades culturales. En el presente artículo he buscado analizar algunas de las propuestas principales del pensamiento de este autor evidenciando algunas incompatibilidades que lo hacen inviable para la causa de los pueblos indígenas en América Latina. Pero todavía más, lo considero inviable dentro de los cartabones del liberalismo (a sabiendas de que existe una gama muy amplia dentro de esa corriente).

Supuestos

Pero para entender la razón de la crítica es necesario ir al origen del problema. Las dificultades que argumentaremos resultan de las implicaciones prácticas y jurídicas del liberalismo. Kymlicka define el liberalismo de manera amplia como “una filosofía política normativa, un conjunto de argumentos morales acerca de la justificación de la acción política y las instituciones”.¹ Pero debemos precisar mejor este concepto. Las sociedades modernas, occidentales, democráticas y liberales se han creado sobre el supuesto de que la fuente primigenia de derecho es el individuo. Considerando que la conciencia individual es un sagrario, sólo el individuo es capaz de definir válidamente qué es bueno para sí mismo y con base en ello orientar su vida y buscar los medios adecuados para la realización de sus fines.² El derecho público resulta de la asociación de voluntades individuales bajo condiciones que permitan a todos alcanzar sus propios fines. El contrato social es la figura que permite conectar el individuo como fuente de derecho con el derecho público políticamente vinculante.

¹ W. Kymlicka, *Liberalism, community and culture*. Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 9.

² Según explicación de Rawls: “Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona”. John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1997, p. 217.

En su propia versión del contrato social Rawls sostiene la prioridad de la justicia sobre el bien. Entiende que el bien tiene validez particular y depende de las propias ideas sobre lo bueno formuladas por los individuos o agentes individuales, en cambio, la justicia existe para regular y garantizar aquellas condiciones básicas que permitan la realización de las ideas de bien en el ámbito de una sociedad. “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es para los sistemas de pensamiento”.³ La justicia —como es entendida por Rawls— será un mecanismo formal de orden social mediante los dos principios que postula, el de igualdad y el de diferencia, intentando mediante ellos armonizar en la práctica el utilitarismo con el liberalismo.

Sin embargo, la teoría de la justicia elaborada por Rawls tiene la misión de hacer compatible dos dimensiones necesarias para el liberalismo, la autonomía moral y económica del individuo, con la justicia social, consciente de la importancia de establecer las bases que hagan políticamente viable un estado liberal a partir de la aceptación de las condiciones efectivamente derivadas. En su esfuerzo se valió de varias figuras heurísticas como la posición original, el equilibrio reflexivo y la prueba de la envidia⁴ para mostrar que los individuos que elaboran el contrato social, aceptarían el estado resultante como mejor a cualquier otro posible. Pero John Rawls manejó de manera muy vaga y discutible cuestiones relativas a ciertas personas y sectores sociales como la mujer y los grupos étnicos y culturalmente diversos: “si por ejemplo, los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de diferencia (en su interpretación general), sólo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista. Condiciones análogas se aplican para la justificación del sistema de castas, o de las desigualdades étnicas y raciales”.⁵

Esta dimensión insatisfactoria de la propuesta de Rawls, dio pie a que Kymlicka y otros se abocaron a hacer sus propias contribuciones en esos campos abiertos.

Según el primero, el principio de igualdad dice que todos los ciudadanos disponen de un mismo conjunto de derechos, suficientes para que puedan realizar sus propios fines, de manera socialmente compatible. El principio de diferencia justifica la existencia de diferencias en la distribución de la riqueza si hay una misma capacidad de acceso a los puestos de trabajo y privilegios y si, además, ventajas adicionales para los mejor situados vienen acompaña-

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, cap. 3.

⁵ *Ibid.*, pp. 100-101.

das simultáneamente de mejores condiciones para el sector social menos aventajado.⁶

Desde un comienzo los críticos de Rawls⁷ observaron que su teoría de la justicia era ajena a cualquier consideración respecto a la constitución del yo de los sujetos políticos. Se trataba de entidades abstractas y homogéneas que ni existen, ni pueden existir en la realidad. Los verdaderos yoes en las sociedades plurales de nuestra época no sólo poseen una identidad diferenciada, sino que están “atrapados” por una serie de condicionamientos históricos entre los cuales debemos incluir la cultura, el sexo y la etnicidad. Se trata de factores a los cuales no se puede renunciar o pretender, de manera ingenua, que no constituyen nuestro yo, por lo tanto sesgan cualesquiera sean nuestras preferencias y finalidades.

Las paradojas resultantes de este desconocimiento de la constitución del yo, están implícitas en la regla de prioridad según la cual debe anteponerse la libertad a la justicia “la libertad sólo puede ser restringida a favor de la libertad en sí misma”.⁸ La libertad presupone que la constitución del individuo-libre esté exenta de condicionamientos por causas de inequidad e injusticia. Por el contrario, las mujeres y los grupos diferenciados por raza y etnicidad pueden estar gravemente afectados en su libertad por las condiciones seculares en las que han sido colocados, por lo que se impone criticar el estado actual.

Kymlicka y la problemática de los derechos de grupo

En una sociedad en la que prevalecen discriminaciones por motivos de raza, sexo, idioma, religión, etcétera, reconocer o no que existen las diferencias tiene importantes consecuencias legales y es de una enorme trascendencia críti-

⁶ “First, the two principles of justice read as follows: A. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all. B. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society”. J. Rawls, *Political Liberalism*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1996, p. 291.

⁷ Cf. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Duckworth & Company, 1977. (Existe edición en español: *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1989) y *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Universidad de Harvard, 2000. (Existe edición en español: *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, 2003). Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Universidad de Princeton, 1979 y *Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, Universidad de Princeton, 1999.

⁸ J. Rawls, *Political liberalism*, p. 230.

car y repensar la teoría de la justicia con base en el reconocimiento de las diferencias identitarias de los sujetos políticos.

Como parte de esa búsqueda de una teoría de la justicia más abarcadora que la de Rawls e igualmente intentando reconciliar doctrinas antagónicas, el filósofo canadiense Will Kymlicka, nos ofrece el multiculturalismo como su propuesta dirigida a la reivindicación de los derechos de las minorías culturales en el contexto de sociedades democrático-liberales de corte occidental.

Según describe Kymlicka, para algunos autores de corte liberal el estatus etnocultural debería ser tratado de modo semejante al religioso: estos grupos “deben ser protegidos de la discriminación, pero el mantenimiento y reproducción de estos grupos debe dejarse a la libre elección de los individuos en la esfera privada, no debe ser ayudado ni obstruido por el Estado”.⁹ De este modo, el liberalismo encerrándose en sus viejos dogmas es incapaz de entender y responder adecuadamente a una realidad, que lejos de las teorías y especulaciones académicas, implica y afecta la vida de prácticamente toda la población del planeta.

Existe una dialéctica —dice Kymlicka— en la construcción del Estado¹⁰ que al mismo tiempo pretende la unificación en un conjunto homogéneo que comparta una misma sensibilidad y sea capaz de perseguir fines comunes, de lo que resultan políticas de asimilación forzosa al liberalismo (volveremos sobre este punto más adelante). Por otro lado las minorías etnoculturales no pueden aceptar sencillamente ser integrados en unas mismas instituciones nacionales, por el contrario, esperan mantener y proteger sus propios intereses asociados a tradiciones y vínculos comunitarios.

Para este filósofo, se requiere cierto *acomodo* de los grupos minoritarios en el estado. “Esto puede adoptar la forma de políticas multiculturalistas, derechos de autogobierno y lenguaje o tratados sobre demandas de tierra o exenciones legales. Todas éstas son formas de derechos de minorías que sirven para limitar o modificar el impacto del la construcción de nacionalidad estatal sobre las minorías”.¹¹

La idea generadora de la que surge la propuesta de Hill Kymlicka puede formularse por oposición al individualismo ingenuo del liberalismo tradicional, de tal forma que —según sostiene este autor— la pertenencia a un grupo cultural constituye un elemento determinante, sin el cual, un individuo estaría

⁹ Cf. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, Inglaterra, Universidad de Oxford, 2001, p. 50.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1.

¹¹ *Idem.*

imposibilitado para realizar sus elecciones valiosas. De este hecho se sigue que deban ser protegidos y fomentados los grupos culturales en cuanto que constituyen una condición indispensable para el cumplimiento de los derechos individuales.¹²

Los derechos de grupo pueden ser clasificados en dos rubros, los que protegen a un grupo del medio externo, imponiendo ciertos privilegios o salvaguardas como pueden ser ciertas prerrogativas en la educación, en el uso de los recursos naturales o en la conservación de costumbres y tradiciones. Otros son los derechos que protegen del disenso interno. Se trata de derechos conservadores que prohíben a los miembros del grupo ciertas prácticas que se consideran amenazas a la sobrevivencia del grupo, pueden encontrarse la obligación a pagar ciertas contribuciones o jornales comunitarios, requisitos para el matrimonio o reglas para avvicindarse o enajenar tierras en una región.¹³ Estos derechos serán llamados “poliétnicos” o “derechos de acomodo”.¹⁴

Kymlicka está pensando en los *derechos de representación especial*, como puestos asignados a los grupos culturales en el Congreso, *derechos poliétnicos* de conservación de sus instituciones como la protección y respeto al uso de las lenguas autóctonas y el sistema educativo y los *derechos de autogobierno* mediante el mecanismo de federación multicultural, que estaría mejor expresado en Canadá y España.¹⁵

Limitantes de la propuesta de Kymlicka

No pocos autores han querido hallar en Kymlicka una respuesta pertinente para atender el problema de la diversidad étnica y cultural en América Latina, sin embargo, hasta donde tengo conocimiento, nuestro autor no se ha pronunciado directamente sobre el particular. Las dos principales limitantes que encuentro para tal aplicación son: en primer lugar, el hecho de que en América Latina no estamos hablando de sociedades democrático liberales en el mismo sentido y con el mismo alcance que en Norteamérica, es decir, no encuentran un terreno adecuado para su aplicación (si es que alguna vez lo tuvieron); en segundo lugar, porque las reivindicaciones de los pueblos autóctonos de Amé-

¹² W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 122 y ss

¹³ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Inglaterra, Clarendon, 1996, p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 61.

rica Latina no corresponden a las que el canadiense considera que deberían ocupar la agenda de un grupo etnocultural. En esta sección me propongo desarrollar algunas implicaciones de la propuesta de derechos colectivos de Kymlicka, poniendo de manifiesto sus limitaciones.

1) El hecho de que su teoría privilegie al liberalismo sobre la diversidad cultural es reconocido por sus críticos para quienes, como reconoce el mismo filósofo canadiense:

La teoría de derechos de minorías desarrollada en *La ciudadanía multicultural* ha sido criticada en varios sentidos. Algunos argumentan que es insuficientemente liberal y compromete demasiado los principios liberales universales para acomodar los sentimientos, identidades y aspiraciones particularistas y frecuentemente no liberales. Otros argumentan, sin embargo, que está demasiado atada a los valores liberales universales y es insuficientemente sensible a los factores contextuales y a las diferencias culturales.¹⁶

Su idea de derechos de grupo está orientada a tomarlos como partes esenciales para la conservación de las identidades culturales que deben ser reconocidos por las instituciones y la legislación en las democracias liberales precisamente porque contribuyen a la realización de las concepciones de bien y los fines autogenerados por los individuos. Se trata como se deja ver de inmediato, de fundamentar o reducir los derechos de grupo a derechos individuales, con lo cual, la filosofía del canadiense es estricta e indudablemente liberal.

Su propuesta es igualmente individualista, ya que, según sus palabras: “El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. Esto se refleja en los derechos constitucionales, que garantizan los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia de grupo”.¹⁷ Al seguir el hilo de la argumentación de Kymlicka terminamos inevitablemente en una reducción de lo comunitario a lo individual: ya que la esfera de sentido que corresponde a lo comunitario es un componente indispensable para la identidad y felicidad individual, entonces, para lograr los fines individuales (vida valiosa y feliz) es necesario proteger a la comunidad.¹⁸ Cuando, por alguna razón, las condiciones comunitarias de vida (concretamente en las comunidades indígenas) resultan

¹⁶ W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, p. 49.

¹⁷ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 57.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 122 y ss.

en afectaciones a los intereses individuales, entonces se reclama que cedan los intereses de grupo.¹⁹

Nuestra conclusión es que los así llamados “derechos de grupo” no son mas que una prolongación formal de los derechos individuales pero no un conjunto cualitativamente distinto de éstos.

2) Aunque se establece claramente que los grupos inmigrantes y autóctonos no pueden ser tratados igual, de hecho en ambos casos se acepta una única conclusión, que estos grupos tienen que ir gradualmente *liberalizándose*.

Kymlicka reconoce que en la práctica, las democracias liberales establecen una distinción entre inmigrantes y minorías nacionales. Se espera que los primeros se integren en la sociedad dominante, “ellos son animados y hasta presionados, para ver los cambios en su vida atados a la participación en unas instituciones comunes educativas, económicas, políticas y legales que operan en el lenguaje dominante”.

A pesar de esta participación se les pueden conceder ciertos derechos y excepciones denominados “derechos poliétnicos” o con mayor propiedad “derechos de acomodo”.

Respecto a las minorías culturales, en cambio, se considera aceptable “permitirles vivir y trabajar en sus propias instituciones educativas, económicas y políticas, operando en su propio lenguaje”. Kymlicka se pregunta de qué manera se justifica en la teoría liberal este trato diferente. Reconoce que varios grupos de inmigrantes han ganado mucho poder tanto económico como político, “mientras algunas minorías nacionales han sido efectivamente marginadas” (*have been effectively marginalized*). Sin embargo, su desconcertante y legitimadora conclusión es que “este trato diferencial refleja diferentes aspiraciones y un sentido diferente de las expectativas legítimas”.

Creo que es una cuestión mucho más delicada y que amerita menos condescendencia, especial pero no exclusivamente en América Latina, donde las políticas de marginación han sido sistemáticas a lo largo de la historia.²⁰ Donde

¹⁹ *Ibid.*, pp. 132-133. Esta operación es explicada por Kymlicka. Ya que los valores y organización comunitaria son relativos y falibles, entonces los individuos deben ejercer constantemente el derecho de crítica a sus propios grupos de modo que estos puedan adaptarse y no resultar opresivos para ellos.

²⁰ En el mismo sentido se pronuncia Michael Walzer, a quien me permito citar *in extenso*: “yo escogería el Liberalismo 1, al menos en parte, porque creo que quienes emigran a sociedades como ésta hicieron ya esta misma elección. Estaban dispuestos (y siguen estándolo), estaban preparados (y siguen estándolo), a correr los riesgos culturales cuando llegaron aquí [a los Estados Unidos]”.

además se ha considerado que la pobreza de los pueblos indios se explica porque “así les gusta vivir”, “no tienen aspiraciones”, “son incultos y sin iniciativa”.

La justificación que valida que las reglas del liberalismo político se impongan a los pueblos autóctonos es sutilmente elaborada. Ya que las tendencias antiliberales están presentes en todas las sociedades y grupos culturales existe un temor fundado a que las minorías culturales opriman a sus miembros, que discriminen a la mujer o coaccionen la libertad de expresión, asociación o educación, por lo que “los liberales han de pensar con mayor detenimiento cómo fomentar la liberalización de las culturas societales, así como el papel que desempeña en dicho proceso la intervención de una tercera parte, con mecanismos coercitivos o no coercitivos”. Y a favor de su esquema de derechos especiales añade: “Rechazar la idea del autogobierno para las minorías nacionales no hará que el problema desaparezca”.²¹ Se trata entonces de un proceso pausado y tolerante que permita una gradual liberalización de las sociedades.²²

El concepto de federación multicultural tiene claras preferencias o ventajas para los pueblos occidentales frente a los indígenas, ya que la federación es un gran paraguas de corte moderno democrático-liberal en el que se incrustan las minorías y en el que la estructura constitucional está basada en último término en derechos individuales. Según Kymlicka “En caso de que en el proceso histórico se les haya permitido a ciertos grupos tener instituciones iliberales, no podría privárseles de ellas a menos que “fuesen constitucionalmente injustas”.²³ Pone de ejemplo la esclavitud, que es más bien una violación a los derechos humanos pero nos deja la tácita convicción que en un sistema constitucional

El primer tipo de liberalismo (Liberalismo 1) “está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad básica, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos”. M. Walzer, “Comentario”, en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1993, p. 139.

²¹ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 237.

²² “Muchos liberales decimonónicos, incluyendo John Stuart Mill, pensaban que era justo que los Estados liberales colonizaran países extranjeros para enseñar los principios liberales. Los liberales contemporáneos, sin embargo, por lo general han abandonado esta doctrina, considerándola imprudente e ilegítima, y *en lugar de ello han intentado fomentar los valores liberales a través de la educación, la formación y los incentivos económicos*”. *Ibid.*, pp 228-229. El énfasis es mío. Ejemplo de cómo ocurre este proceso de liberalización: “El deseo mexicano de concluir un acuerdo de libre comercio continental proporcionó cierta influencia a Estados Unidos y Canadá para impulsar reformas liberales en México”. *Ibid.*, p. 232.

²³ *Ibid.*, p. 234.

occidental que determina lo que es la justicia, los grupos indígenas están de suyo condenados a la ilegalidad.

Por nuestra parte, queremos señalar que los grupos culturales, sean minorías (inmigrantes) o indígenas, tienen razones válidas para exigir el respeto a su diferencia, tienen derecho a reclamar la realización de sus aspiraciones y en ese mismo sentido a exigir los medios públicos necesarios para tal fin, este derecho no sólo puede fundamentarse en razones como las expuestas por Kymlicka, sino a título de su participación y contribución a la realización del bien común. Existen, dos raseros que a lo largo de la historia se han impuesto como una forma de colonización, uno que impone cargas y tributos en un régimen de lealtad de súbditos y que exige la aceptación de un mismo régimen legal y fiscal. Otro que dice que no se reconoce que merezcan transferencias especiales, es decir, que se les asignen medios, servicios públicos (como la educación y la salud) dirigidos a proteger o fomentar la conservación de dichos grupos. Esta colonización interior ha sido ejecutada sin interrupciones en América Latina, desde la Conquista y constituye el estatus general en que se encuentran los pueblos indígenas.

3) *Nación* es un concepto con consecuencias jurídicas que no pueden ni quieren ser aceptadas por los Estados democrático-liberales ya que afectan los títulos de dominación soberana prevaecientes. Si se quiere establecer que los pueblos indígenas en virtud de su ejercicio original de la soberanía sobre un territorio y población determinados constituyen una nación, entonces surgen importantes oposiciones que llegan a conclusiones diferentes pero convergentes: o no son naciones o no son soberanos.

El concepto de nación es objeto de un importante debate por parte de liberales, multiculturalistas y en general es defendido como un elemento de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. Según Kymlicka:

La noción de "nación", en este sentido sociológico, está estrechamente relacionada con la idea de "pueblo" o de "cultura"; de hecho, ambos conceptos resultan a menudo intercambiables. Un país que contiene más de una nación no es, por tanto, una nación-Estado, sino un Estado multinacional, donde las culturas más pequeñas conforman las "minorías nacionales".²⁴

Esta categoría es objeto de una contradicción inocultable ya que el concepto de nación es producto de la constitución moderna de los denominados "esta-

²⁴ *Ibid.*, p. 26.

dos nacionales". Una vez que el sistema feudal se agotó y dejó de ser funcional como forma de organización política y social, se constituyeron entidades más amplias y complejas, que requerían como factor unificador, no un derecho abstracto, sino un referente real, que es la cultura, en la forma de una lengua, unas tradiciones, costumbres, religión y pasado compartidos. Así surgió la nación, como consecuencia política de la identidad cultural colectiva. Es ahora que surge la contradicción, cuando la nación por esas mismas implicaciones políticas que han sido reconocidas como derecho público, es negada y escatimada ante un grupo culturalmente diferente que reclama ser reconocido también como "nación".

Ésta es válida como medio legítimo para reclamar derechos de autonomía para los grupos mayoritarios pero no es reconocido este mismo derecho para las minorías indígenas. Ya que este trato distinto no puede ser justificado jurídicamente no queda sino reconocer que se debe a condiciones de poder y conquista.

Entre otros problemas, un eventual reconocimiento de los grupos indígenas como nación, implica la pregunta acerca de la posibilidad de compartir derechos de soberanía sobre un mismo territorio, por la nación mayoritaria, constituida formalmente como Estado y la nación minoritaria autóctona. Para Rodolfo Stavenhagen la dialéctica entre estado unitario de cultura homogénea y estado multinacional en varias microsociedades diferentes "ha contribuido a la debilidad de las instituciones políticas en el área [latinoamericana] y a la existencia de persistentes tensiones entre la estructura y las distintas fuerzas sociales, ocasionalmente llevando a prolongados y a veces violentos conflictos como en Guatemala y Perú".²⁵

Un avance políticamente trascendental es la aprobación, el pasado 13 de septiembre de 2007 de la *Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas* por parte de la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas. Hay que recordar que este documento estuvo sometido a duras impugnaciones desde 1993, justamente por las implicaciones del uso del concepto "nación" en las cuestiones tocantes al reconocimiento de los derechos indígenas. En su discusión y en su texto se evitó el uso de dicha categoría aceptándose en cambio la de "pueblo"²⁶ pero sin definirlo.

También el concepto de pueblo es objeto de una seria discusión, ya que también posee implicaciones políticas en el sentido de la autonomía. Hasta

²⁵ Apud Donna Lee van Cott, *Indigenous peoples and Democracy in Latin America*. St. Martins Press, 1995, p. 11.

²⁶ Cf. "Debate y aprobación por la Asamblea General de la ONU" (13 de septiembre de 2007), en <<http://www.un.org/News/Press/docs//2007/ga10612.doc.htm>>

ahora el referente más aceptado —aunque en sí mismo es un audacia, si de compara con la renuencia con la mayoría de los organismos multilaterales— es el *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) *sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, se aplica “a los pueblos considerados 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 colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. (OIT 1991).

Una detallada lectura de la definición de la OIT permite identificar que al dirigirse a unos “pueblos considerados indígenas” se alude la existencia de otros pueblos no indígenas y, por lo tanto, se hace una analogía entre ambos. Adicionalmente se puntualiza que su condición jurídica especial se sigue del hecho de habitar una región con anterioridad a un hecho de conquista o colonización. Este carácter original genera derechos, pero la definición es suficientemente amplia como para no hacer depender esos derechos de la voluntariedad de la colonización ni de la figura legal con la que se han justificado. Por el contrario, es de la mayor importancia que se indique claramente que esos derechos surgen (como hecho) y se materializan (como derecho) en un conjunto de instituciones propias, estén o no completas en el momento presente. Estas instituciones aluden necesariamente tanto a derechos de grupo como a formas comunitarias de convivencia regulada, interpretada y proyectada.

Según Kymlicka:

La Constitución americana protege tanto a ciertos derechos minoritarios de las tribus indias (que son reconocidas como ‘naciones domésticas dependientes’ con derechos de auto-gobierno basado en tratados, como también un conjunto general de *derechos humanos individuales* (en el Acta de Derechos). Esto puede ser visto al menos como los inicios de un intento de integrar equitativamente los derechos de las minorías con los derechos humanos en el nivel doméstico.²⁷

Habría que preguntarse si este hecho es realmente un acomodo de derechos, una contradicción entre los mismos o una subordinación disfrazada.

²⁷ W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cap. 4. El subrayado es mío y permitirá discutir la cuestión de los derechos humanos más adelante.

La Declaración aprobada en 2007 beneficia a 370 millones de personas pertenecientes a comunidades indígenas de todo el mundo, no obstante, el texto adoptado con 143 votos a favor tuvo los votos en contra de Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Australia. A pesar de que la declaración recupera varios de los enfoques del multiculturalismo de Kymlicka, como dejar como último árbitro la libre elección individual, se reconocen los derechos de autonomía y de conservación y recuperación de las instituciones ancestrales. Supuestamente los cuatro países que se opusieron ya reconocen los derechos de la pueblos indígenas (no olvidemos la importancia de la licitud de los títulos de propiedad, *vid. infra*, posiblemente sea más objetivo reconocer que éstos afectan el monopolio de la razón política liberal, a pesar de que la Declaración no es jurídicamente vinculante. No tengo aún conocimiento de la reacción de Kymlicka a este documento.

Los recalcitrantes núcleos liberales temen que el reconocimiento explícito del status de naciones para los pueblos indígenas desencadene conflictos internos, secesiones y lealtades divididas.

Quiero cerrar esta sección poniendo a la vista la importancia de no convalidar gratuitamente, ni escatimar los derechos de los pueblos indígenas en virtud de las implicaciones del mismo derecho a la propiedad y a la seguridad, como es entendido por el propio liberalismo, que en esta materia se conduce con un doble rasero. Estoy hablando de la licitud de los derechos de autonomía y la revisión de los títulos de propiedad o de dominio. Según Robert Nozick la justicia de las pertenencias obedece a los siguientes principios:

- 1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición [*i.e.* o se adueño de una propiedad baldía o la compró o le fue obsequiada], tiene derecho a esa pertenencia.
- 2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
- 3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2.²⁸

Aplicado a los pueblos indígenas, la propuesta de Nozick tiene un largo alcance, pues "La teoría retributiva de justicia distributiva es *histórica*; si una distribución es justa o no, depende de cómo se produjo".²⁹ Las consecuencias

²⁸ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. México, FCE, 1988. p. 154.

²⁹ *Ibid.*, p. 157.

son claras de acuerdo a los principios del liberalismo gran parte de los pretendidos derechos de soberanía sobre territorios y personas fueron adquiridos ilegítimamente y en consecuencia no son válidos.

4) Uno de los focos más complejos de analizar es el correspondiente al concepto de derechos humanos y su aplicación a los pueblos indígenas en América Latina. Kymlicka reconoce que para “muchos comentaristas” los “derechos humanos son paradigmáticamente derechos individuales, que se ajustan al individualismo de las sociedades occidentales, mientras que sociedades no-europeas están más interesadas en derechos ‘grupo’ o ‘colectivos’ como mejor ajustados a sus tradiciones comunales”.³⁰

Uno de esos críticos es el ultraliberal Chandran Kukathas a quien colocaremos como un referente para iluminar a su vez la interpretación que da a los derechos humanos el canadiense:

A pesar de sus diferencias, hay un núcleo de supuestos comunes que se hayan en los argumentos liberales. Primero, la teoría liberal es individualista al sostener o suponer la primacía moral de la persona en contra las demandas de cualquier colectividad social; segundo, es igualitaria porque confiere a todos esos individuos ‘el mismo estatus moral y niega que sea relevante para el orden legal o político las diferencias en el valor moral entre los seres humanos’; y tercero, es universalista porque afirma la unidad moral de la especie humana y acuerda una ‘importancia secundaria a las asociaciones históricas y las formas culturales’.³¹

En mi opinión este mismo núcleo es el que encontramos representado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Al revisar los contenidos de los denominados “derechos humanos” se observa de inmediato que aluden a una serie de consensos propios de un trasfondo cultural occidental caracterizado por el individualismo. No sobra recordar que los derechos humanos se elaboraron actualizando la revolucionaria e *ilustrada* Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789 y la *individualista* Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América 1776.³²

³⁰ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 71.

³¹ Chandran Kukathas, “Are There Any Cultural Rights?”, en *Political Theory*, vol. 20, 1992, pp. 105-139.

³² “Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” O bien, el artículo 17: “Siendo la propiedad un

En el elenco de derechos enumerados en la Declaración Universal de 1948 no es posible identificar la pertenencia o identidad cultural como una pieza relevante para los seres humanos. Se maneja a la cultura —como se ha mencionado anteriormente— del mismo modo como se maneja a la religión y en consecuencia como si quedara a discreción del sagrario de la conciencia individual, por ejemplo: “Artículo 18: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. En el mismo sentido podemos ubicar la libertad de asociación a título de individuos agrupados en asociaciones determinadas: “Artículo 20: 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas. 2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación”.

En la Declaración se presupone siempre que el titular de esos derechos humanos es un individuo y nunca una comunidad,³³ pero tampoco se aclara si la comunidad merece una protección en virtud de ser importante para el individuo. Queda completamente oscura la posibilidad de hablar de derechos de grupo y cuál sería la fuente y alcances de semejantes derechos. Por ejemplo en el Artículo 27: se nos habla de individuos eligiendo disfrutar o no de la “vida cultural”, sin que quede clara la diferencia entre cultura y bienes culturales: “1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten”.

Pero sin duda el artículo más encontrado frente a la necesidad de determinar derechos especiales para los pueblos indígenas es el 29. Se reconoce que la persona tiene “deberes para con la comunidad” como condición para “desarrollar libre y plenamente su personalidad”, sin embargo, el párrafo 2 del mismo artículo reduce sus alcances a los ya señalados límites del liberalismo: “En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los

derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización”.

³³ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, artículo 2: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.

demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática". El artículo posee un indeseable sesgo colonizador y liberalizador en el mismo sentido que anteriormente se ha venido criticando. Como es expuesto por Kymlicka, los pueblos aborígenes tienen que adoptar estos principios e irse liberalizando.

Sin embargo no habría que suponer que la no adopción de ese catálogo de derechos humanos implica intrínsecamente la negación o la violación de derechos y garantías. No es una cuestión material sino formal. Corresponde a la ideología, los referentes supuestos y las intenciones de quienes redactaron aquel catálogo.

El problema de las identidades culturales es que en cuanto etnicidad se adquieren genéticamente, se trata de identidad-innata, otra parte es socialmente adquirida y construida, Pérez Tapias con Kroeber le denomina "herencia exosomática".³⁴ Ambos componentes de la identidad individual-social no puede ser reducidos a una mera elección individual, ocurrida y ejercida por sujetos adultos plenamente racionales y en un contexto de libertades efectivas, como se deja ver en contra de la ingenua afirmación de Kukhatas: aunque se garantizara la libertad de los individuos para abandonar sus grupos originarios, ¿existen garantías de que serán recibidos en los grupos a los que pretenden llegar? ¿Qué decir de las necesarias políticas de acción afirmativa, es decir, de discriminación inversa en beneficio de personas o grupos en desventaja? Se trata claramente de condiciones antiliberales pero necesarias en función de los objetivos sustantivos de respeto a la dignidad de las personas y aseguramiento de sus capacidades efectivas de elección y desarrollo.

El problema de generalizar los derechos individuales hacia los derechos de asociación o de grupo es que se toma a los colectivos como meros agregados cuantitativos de individuos y no como entidades cualitativamente distintas. Kymlicka reconoce la insuficiencia de los derechos humanos como están formulados y la necesidad de incluir ciertos derechos de grupo. Pero articula su reflexión tomando "el término 'derechos humanos' de manera imprecise. Yo no me refiero a ninguna declaración canonical particular de derechos humanos internacionales, sino más bien a la constelación de derechos individuales y civiles y derechos políticos que están formulados en las constituciones democráticas en Occidente".³⁵ Con este giro ya retrocede y pervierte lo que debería reflexionar. Precisamente es la imposición de una forma de concebir los dere-

³⁴ J. A. Pérez-Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, Trotta, 1995, p. 22.

³⁵ W. Kymlicka, *Political in the vernacular*, cap. IV.

chos de manera individual y civil, la que imposibilita el reconocimiento, respeto y promoción de los derechos de grupo.

A continuación nuestro autor analiza de qué manera las políticas de asociación (o asimilación) forzosa han servido para apoderarse de los recursos en poder de las minorías (?) y así debilitarlas. Siempre se usan los derechos de manera que los grupos dominantes consoliden su poder, por ejemplo, mediante la migración de colonos.

Según él, los derechos humanos no son intrínsecamente individualistas sino que su finalidad debe ser evitar la opresión de los individuos por ciertos líderes políticos (*"But my guess is that if human rights doctrines are no longer seen as a tool for subordinating one people to another, but rather as a tool for protecting vulnerable individuals from abuse by their political leaders"*).³⁶

Me pregunto cómo podría ser que si unos mismos "derechos" han servido para subordinar un pueblo a otro, ahora puedan servir para evitar la opresión de una cultura sobre otra. Kymlicka reconoce que sería muy difícil el ejercicio de derechos de minorías tales como la autonomía territorial de comunidades dispersas, la autodeterminación legal. También se pregunta qué organismo podría proteger estos derechos y resolver controversias a nivel internacional y local.

Sin embargo "la Corte Suprema Federal históricamente ha legitimado los actos de colonización y conquista que han despojado a los indios de sus propiedad y de su poder político. Se han negado históricamente tanto los derechos individuales y los tratados de derechos indios sobre la base de supuestos racistas y etnocéntricos". Se trata de una cuestión determinante que evidencia una hipocresía ya que al atribuir la superioridad de los derechos individuales se han negado tanto los derechos de grupo, como los derechos individuales.

5) Tras haber expuesto los últimos cuatro aspectos, conforme a los postulados del multiculturalismo de Kymlicka, se han expuesto las dificultades para satisfacer las exigencias amplias de reconocimiento y protección de los pueblos indígenas en América Latina, la principal de ellas la autonomía, pero también, el autogobierno, el uso y protección de sus lenguas, la protección del medio ambiente y sus economías tradicionales, las costumbres y creencias.

³⁶ *Ibid.*, cap. IV. Los orígenes del liberalismo contienen una justificación: una es la exigencia de que la libertad del individuo en el sagrario de su conciencia sea respetada y se le doten de condiciones para la realización de sus fines de vida buena. Hay otro fin, asegurar que no se de la opresión de unos hombres por cualquier hombre, que se evite la tiranía. ¿En qué se distingue el argumento de Kymlicka del liberalismo clásico?

Finalmente, lo que he querido manifestar es la incongruencia y contradicción que existe en el seno mismo del liberalismo. Esas contradicciones no se habrían destacado tan claramente sin la aportación del canadiense. Al destacarlas el liberalismo tiene que preocuparse sobre su viabilidad y legitimidad política.

¿Cuáles son las fuentes de la universalidad del liberalismo como para que éste se coloque como supremo rector de la moralidad de las sociedades y de la política justa de las instituciones? Encontramos que existe una confusión acerca del verdadero estatus del liberalismo, no queda claro si se trata de un sistema filosófico, de una cultura o incluso si es una *étnia*.

Parece obvio, al revisar sus antecedentes históricos, concluir que el liberalismo es una corriente de filosofía política (al menos así lo definió Kymlicka), en tal caso, como toda doctrina filosófica se trata de un sistema finito, relativo, falible y de validez limitada. ¿Cómo podría cimentarse un orden social universalmente válido, susceptible de imponer su soberanía jurídica sobre culturas y poblaciones diferentes? Al proceder de esta forma, los liberales obran de manera dogmática y autoritaria, actuando en contra de sus propios postulados y debilitando su sistema. En ese sentido la única manera de ser prácticamente liberal es no siéndolo en la teoría.

Si consideramos que el liberalismo es una cultura, entonces lo colocamos en el mismo lugar en cuanto a valía y dignidad entre las otras culturas. Durante mucho tiempo se ha creído que existen culturas superiores y otras destinadas a la desaparición, indudablemente que esa mentalidad es propia del imperialismo y obedece a las peores tradiciones autoritarias de la humanidad. Se trata de una mentalidad incompatible con los postulados teóricos del liberalismo. En este sentido la única forma de ser liberal teóricamente es no siéndolo prácticamente. Como parece ser que Kymlicka no aprobaría (explícitamente) un neocolonialismo (cultural) se les impone la necesidad de reconocer la superioridad del liberalismo con base en factores metafísicos, es decir a la propia naturaleza del ser humano y de las instituciones sociales. Sin embargo, este paso al esencialismo resultaría inaceptable, como Rawls mismo afirma, ya que su teoría es "política, no metafísica".³⁷ Ese paso, nos regresa a la posición de una filosofía política relativa entre otras.

Queda igualmente expuesta la posibilidad de que el liberalismo sea una *étnia*, posiblemente la denominada WASP. De este modo, o colocaríamos a esta *étnia* en un lugar relativo en el concierto de todas las etnicidades humanas o

³⁷ Cf. Su artículo "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" publicado en 1985 y su libro *Political Liberalism*.

reconoceríamos la superioridad de la primera sobre las segundas. Ya que ambos aspectos de esta dicotomía son inaceptables en este sentido el liberalismo sería imposible tanto práctica como teóricamente (respectivamente).

Como se deduce de lo expuesto, se juega con la ambigüedad respecto a la naturaleza de los derechos individuales, ya que no son producto de la naturaleza humana (Rawls) sin embargo sí son generalizados por Kukhatas como imperio para todos los individuos, dado que respetan su derecho y *naturaleza* incluso este autor cae en este colonialismo cultural al asumir que los derechos de grupo están limitados por ciertos derechos individuales absolutos. Las sociedades multiculturales acuerdan o quedan sometidas por un mismo régimen jurídico, que por lo tanto debe quedar justificado. ¿Pero cuál será el sustento de ese aparato jurídico?

Si se asume que se impone el liberalismo como la regla políticamente acordada por la mayoría entonces tiene que ser justa en su trato a las partes aceptantes, lo que no sucede cuando, con mayor o menor énfasis se postula la convergencia cultural, o quizá más claramente, la unificación jurídica de las culturas en virtud de una pretendida superioridad intrínseca del modelo liberal, moderno, democrático y político de derechos individuales, que sólo respondería a la cosmovisión Weberiana,³⁸ que anula la posibilidad de un multiculturalismo.

La única justificación que queda es porque se toma al liberalismo como la mejor representación y defensa de los derechos individuales entonces se acepta la realidad de que existe una raíz metafísica y no política de los derechos humanos.

Fecha de recepción: 28/05/2007

Fecha de aceptación: 30/05/2007

³⁸ "El hijo de la moderna civilización occidental que trata problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?" Max Weber *apud* J. A. Pérez Tapias, *op. cit.*, p. 24.