

# Retos a la concepción liberal de derechos humanos

## 1

---

**E**l propósito de este documento es aportar variadas herramientas de análisis con miras a una comprensión intercultural de los derechos humanos, haciendo énfasis en los derechos económicos, sociales y culturales (DESC). Este objetivo implica cuestionar la concepción liberal dominante de los derechos humanos y sus fundamentos, ya que tal paradigma se ha constituido como el referente hegemónico de la articulación filosófica y jurídica en torno al cual se ha cimentado el discurso de los derechos.

Hablar del paradigma liberal dominante de los derechos humanos implica describir uno de los puntos nodales de la tradición jurídica moderna. Una adecuada caracterización de tal doctrina podría resumirse en los siguientes puntos:

1. El liberalismo como doctrina ética y política parte de considerar al individuo como el factor preponderante en su esquema de valores y prioridades (Bobbio 1996, 128). Por lo anterior, el esquema liberal de los derechos humanos apunta a la protección del individuo como objetivo privilegiado.
2. Dicha centralidad en la protección del individuo tiene como referente fundamental la defensa de su esfera de libertad. Por ende, la concepción de los derechos de la tradición liberal hace un particular énfasis en la protección jurídica de la libertad de conciencia, pensamiento y expresión. “Los derechos más sagrados para la tradición liberal son precisamente los relativos a la libertad de

- expresión y estilo de vida” (Pappachini 1999, 178). De acuerdo con lo anterior, el objetivo principal de los derechos humanos será el garantizar esa esfera propia individual, impidiendo la no interferencia por parte del Estado. Los derechos son fundamentales en tanto limitan el poder del Estado. Los derechos generan obligaciones negativas, de abstención por parte del poder del Estado (Bobbio 1993, 17 y ss.).
3. La centralidad del individuo lleva a pensar los ejercicios políticos colectivos como una suma de individuos en interacción antes que como una comunidad con referentes de sentido comunes (Rawls 1995, 60 y ss.). En ese sentido, el paradigma liberal rechaza de manera radical la idea de “comunidad”,<sup>1</sup> entendida ésta como una forma de pertenencia a un colectivo en razón de unos objetivos últimos comunes y unos referentes de sentido compartidos. Para el liberalismo no tiene cabida una expresión de objetivos comunes colectivos, ya que las finalidades u objetivos últimos sólo pueden estar presentes en los individuos aislados o en las asociaciones voluntarias de los mismos (como en el caso de las empresas privadas o los partidos políticos). En ese orden de ideas, el liberalismo rechaza de plano la idea de comunidad, dándole preferencia a la noción de “sociedad”, la cual es caracterizada en razón de la ausencia de objetivos últimos comunes (Rawls 1995, 60). En términos jurídicos, el discurso liberal de los derechos es renuente a cualquier forma de derechos colectivos, ya que el titular preferente de los derechos humanos es el individuo aislado, el cual goza de derechos para defenderse de las violaciones potenciales de colectivos desbordados.<sup>2</sup>
  4. Para terminar, el discurso liberal de los derechos tiende a ser renuente frente a la aceptación de derechos sociales como parte de los derechos humanos (Pappachini 1999, 180). En este punto pueden destacarse dos posturas: para la primera no sólo resulta impensable el reconocimiento de derechos sociales sino cualquier tipo

---

<sup>1</sup> La más importante excepción a esta regla la encontramos en una figura central del liberalismo contemporáneo, el filósofo estadounidense Ronald Dworkin (1996), quien ha defendido una idea particular de “comunidad liberal” que escapa al planteamiento enunciado.

<sup>2</sup> Es en atención a este punto que autores como Ronald Dworkin (1989) o Robert Alexy (1995) conciben la idea de derechos fundamentales como una ganancia de los individuos frente a las mayorías desbordadas o los excesos del parlamento.

de intervención de lo público para satisfacer garantías sociales, ya que asuntos como la vivienda, la salud o la educación pueden ser obtenidos por medio del mérito, o en virtud de transacciones voluntarias entre adultos resultado de la autonomía propia de quien es dueño de sí mismo (Hayek 1997, 109 y ss.; Nozick 1988, 169 y ss.). La segunda postura no rechaza de plano las intervenciones públicas para satisfacer necesidades, pero no las concibe como derechos equiparables a la libertad de conciencia o de pensamiento. Para esta postura es razonable la intervención, pero no para garantizar derechos sino más bien como forma de realización moral de benefactores altruistas. En ese mismo sentido, el liberalismo contemporáneo ha planteado la posibilidad de justificación del ejercicio de este tipo de actuaciones, pero ha dejado bien en claro que según determinadas reglas de prioridad,<sup>3</sup> goza de preponderancia la garantía de las libertades sobre la satisfacción de expectativas sociales.

Como decíamos, la centralidad del paradigma liberal de los derechos humanos se ha convertido en un lugar común para la tradición jurídica y política moderna. Pero adicional a lo anterior, no debemos eludir la clave cultural de este discurso: cuando acudimos a la mayoría de los trabajos alrededor de la genealogía de los derechos humanos, pareciera que el origen de los mismos estuviera centrado exclusivamente en Occidente, lo cual tiende a generar dos conclusiones igualmente perversas que este escrito procurará desvirtuar: i) los derechos humanos son una contribución exclusiva de Occidente, por ende las culturas no occidentales no aportan nada significativo a estas categorías; o ii) aunque los pueblos y las culturas más variadas tengan una concepción de los derechos, la visión occidental es la más autorizada al constituirse como la base cultural que le entrega sentido pleno a los derechos humanos.

Recientemente, un filósofo tan provocador como Slavoj Žižek (2005) ha planteado que el discurso habitual de los derechos humanos construido en las sociedades liberales-capitalistas contemporáneas parte, entre otros, del supuesto de la oposición contra todo fundamentalismo. El occidentalismo se muestra como un punto de partida de los derechos humanos que permite desconocer otras culturas de la forma más patente. No es casualidad que uno de los héroes del liberalismo ilustrado del siglo XVII haya sido *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, el solitario comerciante

---

<sup>3</sup> Obsérvese al respecto la categoría del “orden lexicográfico” en la teoría de Rawls (1979; 1995).

holandés que mostraba una capacidad emprendedora y una ética basada en el ascetismo tanto para domesticar la exuberante naturaleza de su alrededor, como para civilizar y domesticar a un salvaje bautizado arbitrariamente como Viernes. Con esta mentalidad colonial, Occidente incubó determinadas formas de fundamentalismo que son ocultadas;<sup>4</sup> adicionalmente, este tipo de rechazo simbólico e ideológico oculta lo fundamental: los rasgos extremistas de Occidente, reflejados en el permanente desprecio cultural hacia otros pueblos.

Las anteriores consideraciones nos permiten decir que la visión de Occidente relativa a los derechos humanos se fundamenta tanto en el desconocimiento de las visiones y cosmovisiones de otras culturas, como en su explícita incapacidad para dialogar con ellas.

Una muestra de esa incapacidad se expresa en la centralidad que en Occidente se otorga al individuo aislado como sujeto exclusivo y excluyente de los derechos humanos, de ahí que durante la Ilustración escocesa del siglo XVII y la francesa del XVIII la noción de derechos se circunscribiese al hombre (varón-masculino) y al ciudadano (letrado, propietario, burgués o colonialista). Con el paso de los tiempos y de las luchas, el individualismo exacerbado ya no se identificó exclusivamente con el varón-propietario-colonialista sino que se democratizó para cada hombre y mujer sobre el planeta.<sup>5</sup> Lo clave en el debate es que la posibilidad de una agencia o titularidad colectiva de los derechos se ha descartado de plano, lo cual resulta bastante curioso si tenemos en cuenta que éste es un punto nodal en la fundamentación cosmológica que de la ética y los derechos hacen las culturas indígenas.

---

<sup>4</sup> Desde su experiencia como esloveno, •i•ek se ha referido en varias ocasiones al “fantasma balcánico” que ronda a Europa occidental: “¿Dónde se originaron, entonces, las características fundamentalistas –intolerancia religiosa, violencia étnica, fijación con el trauma histórico– que Occidente asocia ahora con “lo balcánico?” Claramente, en el propio Occidente. En un buen ejemplo de la “determinación reflexiva” de Hegel, lo que los europeos occidentales observan y deploran en los Balcanes es lo que ellos mismos introdujeron allí. Lo que combaten es su propio legado histórico desbocado. No olvidemos que los dos grandes crímenes étnicos imputados a los turcos en el siglo XX –el genocidio armenio y la persecución de los kurdos– no fueron cometidos por fuerzas políticas musulmanas tradicionalistas, sino por los modernizadores militares que querían liberar a Turquía del lastre de su mundo antiguo y convertirla en un Estado-nación Europeo” (•i•ek 2005, 86).

<sup>5</sup> Al respecto cabe preguntarse si el discurso de los derechos humanos dejó de ser la propiedad exclusiva de unos pocos, o si se democratizó la posibilidad de ser un individualista posesivo.

**E**l saila Evaristo nos dijo que en el pensamiento tule, cuando hablamos de derechos, hablamos de valores culturales, de leyes propias, de acuerdos. Cuando hablamos de valores culturales estamos hablando como la manera de ser, nuestro pensamiento, se está refiriendo a la vida que cada comunidad o pueblo lleva, tiene. Y cuando hablamos de vida, estamos refiriendo a la forma como vivimos. Cada pueblo tiene su forma de vida, distinta la del tule, de la del senú, de la del dobida.

## ¿QUÉ ENTENDEMOS POR DERECHOS HUMANOS?

### **Nunca ideales en el aire**

En este ensayo descartamos las concepciones abstractas y casi metafísicas de los derechos humanos. Desechamos la visión de que son ideales en el aire por realizar. Tampoco los consideramos como buenas intenciones o como una apuesta moral que espera ganarse algún día en circunstancias más propicias y favorables, o por acción divina, por lo cual tampoco los consideramos como aspiraciones quiméricas que dependen de las buenas condiciones financieras de los Estados. “Los derechos humanos no son meras aspiraciones de retorno a una naturaleza humana paradisíaca, ni exclamaciones de denuncia por valores perdidos en la nebulosa de una historia idealizada” (Sánchez et al. 2002).

### **Algo más que normas jurídicas**

De la misma manera, se piensa que los derechos humanos son algo más que normas jurídicas o abundante legislación internacional. Tener textos no garantiza su cumplimiento. Al contrario, hoy presenciamos una crisis en el desarrollo de los derechos humanos, tanto en los Estados vistos individualmente, como en la comunidad internacional en conjunto.

Se cuenta con un extenso catálogo de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, consagrados en las constituciones nacionales (entre ellas la de Colombia), pero a la vez se muestran altamente ineficaces gracias, por lo general, a la baja efectividad de sus mecanismos de garantía. Por estas razones llega a decirse que,

los derechos humanos considerados en su dimensión de normatividad jurídica no solamente representan el resultado de luchas emancipadoras, sino que al mismo tiempo pueden ser instrumen-

tos de legitimación de un determinado orden social y político y hacer parte no solamente de una cultura sino también de una ideología y una política hegemónica (Herrera 2000).

Por ello, cuando se habla de derechos humanos, hay que ir más allá de la perspectiva formalista jurídica y articular a ella la realidad en todas sus dimensiones: social, política, económica y cultural. Entonces, optamos por una visión compleja, amplia y contextualizada de los derechos humanos. Eso significa elegir “sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistemas de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de los espacios de lucha por la dignidad humana” (Herrera 2000).

Dicho en forma más estricta, los derechos humanos son “respuestas jurídicas, económicas, políticas y culturales a relaciones sociales rotas o en construcción, que es preciso reconstruir o apoyar desde una idea plural, diversificada y contextualizada de la dignidad humana” (Sánchez et al. 2002).

Los derechos humanos no son leyes divinas, inmutables, escritas en una roca. Y si así se entendieran, habría que cuestionar ese postulado. Tampoco son propiedad exclusiva de abogados y juristas: se requiere abordarlos también desde otros enfoques y disciplinas (sociología, economía, historia) para no reducirlos y entenderlos en toda su complejidad.

Los derechos humanos están vivos. Son dinámicas sociales que abren espacios para la lucha por la dignidad humana. Están en movimiento, nunca fijos ni congelados. “Los derechos humanos se construyen día a día, no son conquistas jurídicas, sino una acción de apropiación permanente” (Gallardo 2002).

### **Tramas sociales y necesidad de vida**

El punto de partida de este trabajo es que los derechos humanos, más que una institución, son tramas sociales y necesidad de vida. Con Helio Gallardo (2000), nuestro énfasis se coloca en el “carácter estratégico de la lucha que condene las discriminaciones” y en “un Estado de derecho”<sup>6</sup> que las sancione. Junto a eso, insistimos en “el protagonismo que para el carácter del cambio social tienen los sectores populares” (Gallardo 2002, 8), en nuestro caso, los pueblos indígenas. Los derechos humanos “son parte

---

<sup>6</sup> En este punto, utilizamos la noción de Estado de derecho entendiéndolo como Estado regido por el derecho, no lo entendemos en el sentido contemporáneo de Estado liberal de derecho, que riñe con otras formas de Estado regulado por el derecho, como el Estado constitucional o el Estado social de derecho.

significativa de sus luchas reivindicativas específicas y deberán serlo, como proyecto y práctica, del conjunto de su contienda sociopolítica (...). La lucha por derechos humanos es enteramente una lucha socio-histórica, o sea, relacional” (Gallardo 2000, 8):

Lo fundamental es que los derechos humanos hoy deben entenderse y asumirse como interpelación de las víctimas del actual orden mundial y como movilización de resistencia y acompañamiento a ellas, antes que como construcción de una institución mundial cada día más completa de reconocimientos cada día más superfluos en relación con la realidad cotidiana de las mayorías (Herrera 2000, 199).

Vemos los derechos humanos como “el fortalecimiento de las redes de solidaridad”, como la posibilidad de,

(...) construir a pesar de las estructuras de opresión, exclusión, espacios de relaciones económicas, sociales, culturales y políticas nuevas, relaciones de resistencia y al mismo tiempo de construcción de un modo de vivir nuevo las relaciones humanas en la cotidianidad, las instituciones alternativas y los modos de enfrentar mancomunadamente el orden de muerte (Herrera 2000, 199).

## **CUESTIONAMIENTO A LA IGUALDAD FORMAL DE DERECHOS**

### **Crítica al iusnaturalismo**

Hablar de derechos humanos indígenas cuestiona el concepto de igualdad de derechos. La filosofía liberal se basa en las premisas éticas de libertad e igualdad de los seres humanos. Según esta filosofía, nada justifica que un colectivo (pueblos indígenas) tenga un trato diferenciado. El problema es que esta igualdad formal se refiere a un sujeto abstracto, indeterminado, descontextualizado, aislado. No concierne a un sujeto situado, corporal, relacionado.

La falacia iusnaturalista consiste en decir que todos nacemos libres e iguales, con derechos, como si éstos fueran inherentes a una precisa naturaleza humana. Eso no es cierto. ¿Qué ocurre entonces con las personas que no pueden disfrutar de sus derechos humanos, con las personas que nacen en un medio adverso? ¿Son responsables por no tener derechos humanos? ¿Cómo pueden reivindicarlos si se supone que ya los tienen garantizados, por el sólo hecho de haber nacido?

Según algunos autores, el enunciado de igualdad formal se puede controvertir solamente con argumentos jurídicos: el postulado “Los hombres nacen libres e iguales en derechos”, inscrito en la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, se debe interpretar no como una declaración sino como una prescripción: “No informa que todos los hombres sean verdaderamente libres e iguales en derecho, lo cual sería una falsedad, sino que prescribe que todos deben ser libres e iguales” (López 2000, 49).

No obstante, su formulación es insuficiente: deja sin cuestionar lo que ha significado la supuesta igualdad de derecho en la legitimación de las violaciones de derechos humanos y en la jerarquización y negación de otros derechos de otros grupos. Esta igualdad a priori, formal y abstracta no es neutral, ha tenido graves implicaciones, ha impedido la igualdad de hecho: “la igualdad de los seres humanos –dice Helio Gallardo– no resiste ningún examen histórico” (Gallardo 2000, 41). La igualdad formal, al contrario, ha servido de legitimación a la desigualdad de hecho y a su mantenimiento.

Amartya Sen, por su parte, ha planteado que la pregunta por la igualdad sólo tiene sentido en el marco de la diversidad humana, por lo cual resulta irrazonable defender contenidos igualitarios si no se tiene en cuenta la diferencia de los sujetos. En suma, la cuestión no es afirmar la igualdad en abstracto, sino preguntarse: ¿la igualdad en relación con qué?: no tener en cuenta la diversidad de los individuos y las comunidades se constituye en un atentado a una idea sustantiva de igualdad:

La potente retórica de “la igualdad del hombre”, a menudo suele desviar la atención de estas diferencias. Aunque tal retórica, por ejemplo, “todos los hombres nacen iguales”, se ha considerado siempre como parte integral del igualitarismo, las consecuencias de pasar por alto las diferencias entre individuos, de hecho, pueden llegar a ser muy poco igualitarias, al no tener en cuenta el hecho de que el considerar a todos por igual puede resultar en que se dé un trato desigual a aquellos que se encuentran en una posición desfavorable. Los requerimientos de igualdad sustantiva pueden ser bastante exigentes y complejos cuando hay que contrarrestar un grado importante de desigualdad previa (Sen 1995).

En un sentido similar, Nancy Fraser (1997) ha acuñado la idea de la unión entre la *redistribución* y el *reconocimiento* de las diferencias, asociada a lograr lo que se denomina la *paridad en la participación*. Según Fraser, en nuestros tiempos las demandas de justicia social deben compren-

der tanto las exigencias de redistribución asociadas a la igualdad social, centradas en injusticias socioeconómicas, como las exigencias de reconocimiento de la diferencia cultural, las cuales responderían a demandas de cambio cultural que atiendan a la necesidad de reconocer las diferencias como “variaciones culturales que deben ser celebradas” (Fraser 1997, 12).

En ese marco, la unión entre la redistribución y el reconocimiento generaría una situación que se designa como *paridad de participación*, es decir, una situación en la que todos los miembros (adultos) de la sociedad pueden interactuar como iguales. Eso nos indica que para un trato igual entre los sujetos sociales, se requiere reconocer y valorar sus diferencias. En suma, la diferenciación de los pueblos indígenas es un postulado básico para su igualdad de trato y su dignidad.

### **En favor de los derechos diferenciados**

Tampoco se trata de abandonar el concepto de igualdad. Conviene más bien abordarlo desde una perspectiva distinta a la formal jurídica. “Los seres humanos son distintos e igualdad implica únicamente el concepto/valor de que sus diversidades no deberían traducirse en dominaciones” (Gallardo 2000, 41). La igualdad humana consiste en que las diversidades sociales y culturales no se traducen en dominaciones necesarias, es decir, que nadie pueda ser discriminado por ser distinto (porque todos y cada uno somos distintos).

Entonces, otorgar unos derechos específicos a los pueblos indígenas no es darles ningún tipo de privilegio, sino integrar la completa realidad de interculturalidad en la normativa nacional. Los pueblos indígenas están vivos y exigen los caminos de libertad que se les han cerrado. Caminos que una nación plural y democrática no puede seguir negándoles. Más que inventar derechos distintos para personas iguales al resto de la población, la opción es reconocer su diferencia milenaria y su deseo por mantenerla.

La diferencia cultural debe reflejarse en lo político. Por lo tanto, los pueblos indígenas requieren “mayores espacios de libertad para poseer, controlar y gestionar sus territorios, para normar su vida política, económica, social y cultural, así como intervenir en las decisiones nacionales que les afectan” (Regino 2001). El multiculturalismo, como lo señala Javier de Lucas, forma parte de la política, no de la metafísica (De Lucas 2001).

Mientras en las leyes se habla de la supuesta igualdad, en la práctica, los pueblos indígenas han vivido desigualdad, marginalidad, olvido.

Por ello, es preciso que se instituya una *asimetría positiva* entre los pueblos indígenas y los demás sectores sociales.

Es equivocado creer que eso genera desigualdades entre los colombianos. Se busca más bien paliar las ya existentes. Como lo mencionamos, el trato diferenciado es una precondition para avanzar en una igualdad efectiva que permita la paridad en la participación para los pueblos indígenas en las mismas condiciones de dignidad y respeto. Reclamar, afirmar, hacer reconocer y respetar el derecho a la diferencia que tienen los pueblos indígenas, para poder mantener y desarrollar sus culturas y formas de vida específicas en todos los aspectos (idioma, instituciones económicas, prácticas sociales, políticas, jurídicas, religiosas, etc.). Tales aspectos, entre otros, materializan la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas.

## **MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS**

Hablar de derechos humanos indígenas resalta el impacto del multiculturalismo en la concepción de los derechos humanos, plantea un reto y aporta al debate sobre la universalidad de los mismos.

El multiculturalismo impugna la concepción de derechos humanos universales. Llama la atención sobre sus sesgos excluyentes y plantea unas críticas muy fuertes a la universalidad derivada del pensamiento liberal. El multiculturalismo muestra que el pensamiento liberal es un producto histórico y cultural de la filosofía y de la política occidentales, que excluye otras culturas y grupos. De esta manera se hace evidente que el pensamiento liberal encumbra un imperialismo o una dominación cultural. El multiculturalismo denuncia la manera con la que, con la pretendida universalidad, se invisibilizaron las diferencias existentes entre varios grupos y con ello se acallaron los derechos y también se silenciaron otras miradas y voces diferentes a la racionalidad occidental liberal.

**L**os indígenas tenemos derecho a vivir bien, somos personas trabajadoras, somos inteligentes. Pero tenemos que pellizcarnos, debemos tener más brío, tenemos que decidir qué debemos hacer, cómo debemos luchar para que se nos cumplan las cosas, para que a nosotros nos respeten.

En fin, el multiculturalismo hace una crítica a la concepción liberal de los derechos humanos como concepción canónica, pero en particular hace consideraciones alrededor de la universalidad de los derechos humanos, ya que tal paradigma lejos de formularse y constituirse permanentemente a partir de un diálogo cultural abierto, restringe la fundamentación de los derechos humanos a la visión de Occidente. Eso pone en cuestión los fundamentos de los derechos humanos y la correspondiente ética universal.

Éstos son, en pocas palabras, los retos que plantea el multiculturalismo a la concepción liberal de derechos humanos. Vale la pena detenernos sobre algunos puntos.

### **Occidente, el inventor**

Se hablará aquí de la absolutización de un particularismo, pues Occidente fue el creador del discurso de los derechos humanos.

Atentos a evitar el maniqueísmo en relación con lo “liberal” y “Occidente”, se quiere aquí elucidar las lógicas discursivas y las estrategias de opresión y de liberación.

En la tradición liberal, la cuna de los derechos humanos se sitúa en la Modernidad de Occidente, en las revoluciones europeas de los siglos XVII y XVIII, así como en la independencia estadounidense. La Modernidad se caracteriza por la confianza en el poder de la razón humana individual que sustenta la idea de universalidad, ya que lo universal se encuentra en la razón concebida como algo propio de todo ser humano. Como ha señalado Alfredo Gómez-Muller (2003, 87), el nacimiento del pensamiento político y jurídico moderno se ve en buena medida determinado por los primeros teóricos del liberalismo, quienes hicieron énfasis en la necesidad de mantener una clara neutralidad frente a las diversas concepciones de lo bueno, ya que solamente el individuo aislado puede decidir acerca de sus convicciones morales.

En suma, el liberalismo abraza la idea de abandonar toda noción de la construcción del sentido de lo común como requisito para coexistir pacíficamente. Desde este punto de vista, sólo si se abandona un referente de comunidad puede fundarse una ética universalizable, puesto que así se asegura la posibilidad de un diálogo donde de manera neutral e imparcial puedan perfeccionarse las reglas para el buen desarrollo de la vida en sociedad.

Lo que no reconoce esta visión es su falta de coherencia. Aunque se sustenta en una supuesta neutralidad, esconde el hecho de que es una

construcción parcial y particular. Es decir, a la vez que sitúa a los derechos humanos en una cultura dada, una época dada y los asocia a un tipo de racionalidad, oculta ese tratamiento y lo califica como imparcial u objetivo.<sup>7</sup> Son aspectos muy cuestionables ante los que, como se ha visto, hay ya sólidos argumentos que los refutan. Por lo tanto, nos limitaremos a destacar unos puntos centrales de esta crítica.

Afirmar o pensar que los derechos humanos nacieron en el siglo XVIII en Occidente es reducirlos peligrosamente, encerrarlos en una cultura, una historia y una racionalidad.

(...) el debate de los derechos humanos –dice David Sánchez Rubio– gira en torno a la problemática paradoja según la cual, en función de la opinión generalizada en nuestro ámbito cultural europeo, si los derechos humanos son una creación de Occidente, ¿cómo pueden poseer una naturaleza universal? ¿Acaso es que las demás culturas no tienen nada que decir y ofrecer al respecto? (Sánchez 1996, 4).

Y nos sugiere:

El único modo de superar la tendencia etnocentrista residirá también en estudiar las diferentes culturas para ver si en ellas se da algún concepto de derechos humanos, ya sea jurídico, ético o filosófico (...). (...) es necesario adoptar puntos de vista amplios que observen los derechos humanos como resultado de diferentes culturas y formas de vida (Sánchez 1996, 16).

Antes de lanzarnos en esa dirección, esbozemos una respuesta a la pregunta de si Occidente inventó los derechos humanos. Dice Hountondji (1985):

Ciertamente Europa no inventó los derechos humanos, como tampoco inventó la idea de dignidad humana. Simplemente fue capaz de realizar sobre este tema –y eso fue su mérito– una investigación sistemática que adquirió la forma de una discusión progresiva abierta. De esta manera produjo no la cosa, sino el discurso sobre la cosa.

---

<sup>7</sup> Por tales razones, no es casualidad que en una de las versiones más celebradas del liberalismo contemporáneo, la construida por John Rawls en su primer libro, *Teoría de la justicia*, se hable de una concepción imparcial de la justicia, fundamentada en una “geometría moral”. Al respecto, véase Rawls (1979).

Podemos leer ahí que detrás de la supuesta universalidad de los derechos humanos se esconde un discurso ideológico. Ese discurso ha sido utilizado muchas veces en contra y en detrimento de los mismos derechos humanos. En ese mismo sentido, Boaventura de Souza Santos (1997, 3-23) considera los derechos humanos universales como “la lucha de Occidente contra el resto del mundo”.

Por estas razones, estas posturas críticas rechazan las construcciones culturales que ha hecho Occidente acerca de otras culturas. Bien ha mostrado Edward Said (1978) que las culturas no occidentales han sido objeto de una construcción arbitraria por parte de la cultura occidental. El “orientalismo” es, por ejemplo, el reflejo de las concepciones occidentales sobre el Oriente, que reproducen patrones de representación ligados al colonialismo. El orientalismo es la manera occidental de dominar, estructurar y mantener la autoridad sobre el Oriente: por eso, “el Oriente es orientalizado”. Desde la perspectiva europea puede hablarse de dos tipos de pueblos: los europeos y los no europeos, que tienden a ser vistos como homogéneos. Por eso, este tipo de perspectiva occidental se entiende como una posición que asume la superioridad de Occidente sobre otras culturas.

Tales construcciones simbólicas impiden cualquier posibilidad de diálogo intercultural, lo cual puede frustrar efectivamente el reconocimiento del otro, su cultura y su racionalidad propia. En materia de derechos humanos, buena parte de los ejercicios liberales de fundamentación implican un evidente desconocimiento de las culturas no occidentales. Por esta razón resulta necesario romper con estas dinámicas de estereotipación cultural para darle paso a perspectivas de reconocimiento de los pueblos, en las que éstos hablen por sí mismos en vez de verse representados por la mirada de otros actores. Tal actitud significaría un paso importante para un adecuado diálogo entre las culturas.

Por esas razones, Boaventura de Souza Santos propone más bien una concepción de derechos humanos multiculturales, para avanzar en políticas progresistas y emancipatorias de la dignidad humana. Los derechos humanos multiculturales serán una precondition de relaciones más balanceadas y mutuamente reforzadas entre culturas. Por ello, propone los diálogos transculturales o diálogos entre diferentes culturas y expresiones culturales. Se basa en el principio de que toda cultura es incompleta, carente en su concepción de la dignidad humana y de que tal carencia se deriva de que hay pluralidad de culturas. Señala que es necesario elevar la conciencia de esta incompletud y por ello la concepción multicultural de los derechos humanos es crucial.

El intercambio cultural nos lleva a una concepción mestiza en la que puede entrar una “constelación de significados”. Con eso no se busca alcanzar la completud sino entablar un diálogo horizontal con otras culturas, no para dominarlas, sino para ampliar las aristas de la dignidad humana y avanzar en una reconciliación entre ellas.

Esta posición se sostiene al considerar “cada cultura como una frontera abierta”. Ninguna cultura, tradición, ideología o religión puede hoy hablar por la humanidad entera. El diálogo y las relaciones conducentes a una mutua fecundación son necesarios. Ningún concepto como tal es universal en el sentido de que cada concepto es válido primariamente donde se concibió. Ahí entramos en el famoso debate entre “universalismo” y “particularismo”.

### **El centro de un debate**

La discusión en torno a la universalidad de los derechos humanos presenta dos posiciones antagónicas: una universalista y otra localista.

La concepción universalista señala que la universalidad es inherente a la naturaleza humana, lo que implica que esta naturaleza es indeterminada. Dicho de otra manera, hay una universalidad a priori. La cultura occidental generó esta versión de universalismo de mínimos con su propuesta de derechos universales inherentes al ser humano e intangibles. Es una visión abstracta, sin referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en la concepción occidental de derecho y de valor de la identidad.

Es la universalidad que contiene la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (DUDH). Pero se debe tener en cuenta que,

(...) ni los Estados representantes representan automáticamente a la humanidad (a los individuos o a los grupos culturales que la conforman); ni los documentos firmados dejan de estar sujetos a relaciones de fuerza y cálculos estratégicos que los condicionan y debilitan la capacidad fundante de los consensos (Etxeberria 1998b).

Esta universalidad de los derechos humanos consagrados en la DUDH, y de la ética que generan, no tiene en cuenta la diferencia cultural. En esta Declaración falta referirse a los derechos de las minorías étnicas y nacionales. Eso se deriva de la concepción liberal, la cual ha sido bien criticada por Kymlicka (1996) al caracterizarla diciendo que “allá donde se protegieran dichos derechos individuales, no era necesario atribuir derechos adicionales a los miembros de minorías étnicas y nacionales específicas”.

En su formulación inicial, los derechos se afirmaron previos a la diversidad como derechos de libertad que amparan las diferencias personales y grupales que las libertades produzcan mientras sean compatibles con las libertades de todos: de ahí se saca la conclusión de que las particularidades culturales se subordinan a las declaraciones de derechos universales, esto es, deben apoyarse sólo si respetan los derechos humanos declarados, como de forma crítica ha subrayado Kymlicka (1996). En la mayoría de las ocasiones este tipo de postura no parte de plantearse abiertamente hostil frente a la diversidad, sino que simplemente asume que la diferencia no existe. A manera de ejemplo resulta aleccionador el caso de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1979), la cual está basada en la idea de un contrato social donde las reglas del juego (incluyendo los derechos ciudadanos) son el resultado de una negociación realizada por individuos que en virtud del “velo de la ignorancia” no saben qué posición pueden ocupar en la sociedad para la que pactan tales reglas:

La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad (Rawls 1979, 21) (...) En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o estatus social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. (...) Los principios de la justicia se escogen tras un velo de la ignorancia (Rawls 1979, 25).

En suma, una postura universalista tiende a sacrificar las diferencias (e incluso, borrarlas de plano como recurso metodológico) en aras de avanzar hacia la imparcialidad. Paradójicamente, esta homogeneización forzada genera una imparcialidad recortada, ya que al cerrar las posibilidades del reconocimiento se niega la posibilidad del goce de derechos diferenciados, sin la cual no es posible dar pasos hacia la realización de la dignidad humana de diversos pueblos y comunidades. El caso de Rawls y su posición original es patente, mientras asume un procedimiento intersubjetivo basado en el “velo de la ignorancia” para incluir al otro, lo

que hace es negarlo como interlocutor válido susceptible de esgrimir razones culturales para fundamentar sus decisiones éticas. Así mismo, la búsqueda de asignación de derechos se logra sólo parcialmente, al negar el reconocimiento de derechos diferenciados, lo cual es el resultado de borrar al otro mientras perseguía el objetivo de incluirlo.

La otra postura es la localista. Según esta visión predomina lo propio, lo “nuestro” con respecto a lo de “otros” y está centrada en la idea particular de cultura y de valor de la diferencia. Este acercamiento culturalista insiste en que toda producción humana se enmarca en una cultura particular, por lo que las formulaciones de derechos y deberes correspondientes se subordinan a las particularidades culturales: la universalidad de los mismos, que implica a todas las culturas, pasa a ser muy problemática y será una universalidad de rectas paralelas o, en el mejor de los casos, una universalidad de coincidencia o de coexistencia, es decir, de vivir junto al otro sin establecer ningún lazo o vínculo.

Aunque en nuestros días es muy difícil encontrar posturas que abiertamente defiendan este tipo de tesis, lo cierto es que en discursos como el del “choque de civilizaciones” (Huntington 1996), así como en ciertas versiones del nacionalismo de los siglos anteriores, pueden sentirse este tipo de justificaciones.

En resumen, estamos frente a la imposición universal de un tipo de particularismo, sea occidental o de otra formación cultural, un universalismo a priori que implica un criterio al que todo debe someterse. Del otro lado, estamos ante la absolutización de las diferentes características culturales, vistas en su inconmensurabilidad, un “universalismo de rectas paralelas” (Herrera 2000). Lo anterior quiere decir que desde el particularismo se considera que cada cultura es valiosa en sí misma, pero al mismo tiempo las culturas aparecen como cerradas y sin posibilidad de diálogo con otros devenires culturales. Esta perspectiva muestra un peligroso contrasentido, ya que comprende a cada cultura como universal pero no le entrega espacios para su universalización efectiva.

Ambas posiciones tienen argumentos de peso, pero esta dicotomía *absoluto-relativo* es falsa, hay que superarla. El “absolutismo” y el “relativismo” son dos categorías de análisis que, excluyéndose, se necesitan mutuamente. Hay que trascender el debate de si es universalismo o si es particularismo, pues es falso y perjudicial. El relativismo conduce a un enclaustramiento cultural que sólo valida lo propio y discrimina lo ajeno. El universalismo da hegemonía a una voz para representar la diversidad humana.

Nuestra propuesta es apostar por un *universalismo de recorrido*, a través del diálogo intercultural, de una adecuada relación entre lo particular, los particulares y lo universal. A la vez, revisar la fundamentación de los derechos humanos y de su ética universal, o sea, la fundamentación tradicional iusnaturalista: desde el trasfondo del individualismo abstracto, afirma que los seres humanos somos, en cuanto tales, sujetos de dignidad y nacemos libres e iguales, en el marco de nuestras diferencias culturales y nuestros distintos referentes de sentido, sin caer en un relativismo donde “todo vale” y no hay posibilidades de efectuar juicios éticos con un mínimo de razonabilidad.

El universalismo de recorrido parte de la idea de la universalidad de los derechos humanos, pero también asume que tal universalidad sólo puede construirse a través del reconocimiento de derechos diferenciados así como del goce diferenciado de los derechos. Es decir, todos los seres humanos nacemos iguales en libertades y derechos, pero algunos pueblos (entre ellos los indígenas) gozan de derechos diferenciados (como por ejemplo el derecho al territorio o a la consulta previa) en razón de su cosmovisión y su praxis del vivir. Así mismo, estas comunidades asumen la garantía, el goce de sus derechos de una manera propia, distinta, en razón de sus construcciones y tradiciones culturales. La educación mestiza es distinta de la indígena, el alimento indígena es distinto del alimento mestizo, la vivienda tiene otras características, etc. Por último, el universalismo de recorrido tiene como base fundamental el goce de los derechos humanos, razón por la cual contraviene toda forma de relativismo ético al fundamentarse en un patrón claro de soporte metaético.

Se pretende buscar una universalidad de derechos y deberes, mediada contextual y culturalmente por una medida relevante, abierta por tanto a la diferencia:

A través de la creatividad y el diálogo intercultural, hay que apuntar a una universalidad no de “partida”, ni de “llegada”, porque la universalidad no se muestra como horizonte hacia el que hay que avanzar, sino de “recorrido”, abierta al cambio y a la pluralidad (Etxeberria 1998b).

### **¿Cuál multiculturalismo?**

Aunque el multiculturalismo se muestre como una salida viable para el diálogo intercultural y como una fundamentación de los derechos humanos acorde con las luchas de los pueblos indígenas, también ha sido objeto de fuertes críticas en nuestro tiempo. El filósofo esloveno Slavoj Žižek

(1998) ha planteado un conjunto de críticas que bien vale la pena analizar tanto para no incurrir en equívocos, como para reflexionar acerca de por cuál multiculturalismo es razonable propugnar.

Para •i•ek, en los tiempos que corren hemos pasado de un odio racista puro, explícito, a nuevas formas de racismo en las que el desprecio hacia el otro se muestra mucho más soterrado. Esa nueva forma de racismo políticamente correcto es propia del multiculturalismo liberal:

La “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (...) pero denuncia a cualquier “Otro real” por su “fundamentalismo”, dado que el núcleo de la otredad está en la regulación de su goce: el “Otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (•i•ek 1998, 157).

En suma, lo que •i•ek describe es la emergencia de una nueva manera de discriminación, que se muestra más difícil de captar y de percibir pero que se manifiesta claramente en las sociedades contemporáneas: la nueva perspectiva occidental acepta las otras culturas, las ve a todas como igualmente valiosas, promociona el actual contexto multicultural, etc., pero al mismo tiempo condiciona las culturas no occidentales a sus patrones de gusto y representación: saluda lo “exótico” de determinadas prácticas culturales y a la vez rechaza los “excesos” de las otras culturas. Lo que el multiculturalista liberal contemporáneo no advierte, en primer lugar, es que tales “excesos” son así calificados en razón del punto de vista occidental y, en segundo lugar, que aquello que considera como exceso resulta habitualmente un momento fundamental de las otras culturas en sus expresiones.

Tal actitud multicultural es distante pero burlona y generadora de desprecio. En palabras de •i•ek, el multiculturalismo es “esa actitud que –desde una suerte de posición global vacía– trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente (...).

Y añade:

en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respeta” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténti-

ca" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esa posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (•i•ek 1998, 172).

El punto crucial para destacar en este debate tiene que ver con el perfil del multiculturalismo que podemos defender como un referente en pos de la garantía de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Está claro que la perspectiva criticada por •i•ek no es la mejor alternativa en esta tarea. Este tipo de multiculturalismo renueva formas históricas de discriminación y las disimula, lo cual hace que sea más difícil enfrentarse a ellas. Por otro lado, este tipo de actitudes no permite un adecuado diálogo entre las culturas, ni permite una adecuada comprensión del otro.

Por esta razón, defendemos un "multiculturalismo de la convivencia" y un "multiculturalismo crítico". El primero lo relacionamos con la posibilidad de establecer vínculos y lazos entre las diversas culturas, con miras a consolidar una ética plural e incluyente con perspectiva universal. El segundo es entendido como una estrategia que señala que "hay fuerzas comunes de opresión, estrategias comunes de exclusión, estereotipación y estigmatización de los grupos oprimidos y, por consiguiente, enemigos comunes y blancos comunes de ataque", en la definición aportada por Kellner (1995).

### **Historicidad de los derechos humanos**

Pregunta con pertinencia el profesor Luis Alfonso Fajardo si la historia de los derechos humanos es "la historia de declaraciones, textos y documentos producidos por Occidente, o la historia de las revoluciones burguesas en su lucha por derrotar el Antiguo Régimen". Dice Nicolás Buenaventura (1998):

**E**l hecho de que nos reconozcan derechos a los pueblos indígenas y que saquen leyes no quiere decir que se los respete.

(...) las investigaciones sobre los derechos humanos hoy en cualquier parte del mundo se encuentran prisioneras de su "historia" (...) Independencia de los Estados Unidos de América en 1776, la Declaración de los Derechos del Hombre en la Revolución Francesa de 1789 (...) la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la Asamblea de las Naciones Unidas en 1948 (...). (...) la ciencia de los derechos humanos no puede ser asumida hoy a partir de un solo mito de creación. Antes de que los derechos humanos tuvieran carta de ciudadanía, es decir, quedaran consagrados en pactos por medio de "cartas", fueron siempre "gente", por así decirlo, o sea que estaban vivos, pugnando por la convivencia y la solidaridad humanas, por hacer confiable y amable esta vida.

Además de las investigaciones sobre derechos humanos, los propios derechos humanos se encuentran prisioneros de su historia. Este tema de la historicidad se ha abordado desde distintas perspectivas. Existen multitud de pueblos, de racionalidades y de historias sobre los derechos humanos. Incluso Noberto Bobbio (1991), sin oponerse francamente a la ubicación de tales derechos en la Modernidad occidental, admite que "los derechos humanos no nacen todos en un momento, nacen cuando deben o pueden nacer (...)" (p. 58).

Así como la historia de Occidente no es la historia universal,<sup>8</sup> la historia de los derechos humanos en Occidente no es "la" historia de los derechos humanos. Existen otras en las que no actúan solamente la racionalidad científica o la racionalidad basada en el progreso. La perspectiva intercultural que adoptamos implica conocer y reconocer estas otras historias, otros saberes y otras racionalidades.

Urge entonces "liberar los derechos humanos de su autocomprensión como productos modernos y occidentales (...). (...) para este efecto urge no sólo el diálogo intercultural sino la reconstrucción histórica desde paradigmas no eurocéntricos" (Herrera 2000, 199). Abordar los derechos humanos desde una perspectiva intercultural, desde otras historias y otras racionalidades que no se basan en la razón y la ciencia permite abrir múltiples vías para la lucha por la dignidad humana.

---

<sup>8</sup> El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Bonilla (1992) señala que "frente a la idea de que la historia universal y única es la historia de Occidente, innumerables pueblos afirman que su historia es tan válida como cualquier otra, que la historia de Occidente expansionista y poderosa los influye pero no los determina inexorablemente, que se puede convivir con Occidente y con los demás pero que coexistir es eso: existir juntos, nunca existir a condición de renunciar a ser, a existir" (pp. 23-30).