

XII CONGRESO NACIONAL Y II LATIONAMERICANO DE SOCIOLOGÍA JURÍDICA

VENTANAS A LOS DERECHOS CULTURALES EN MÉXICO

Lucero Ibarra Rojas

Università degli Studi di Milano

luceroibarrarojas@gmail.com

Comisión 7

Los Derechos Humanos y las respuestas frente a las discriminaciones

VENTANAS A LOS DERECHOS CULTURALES EN MÉXICO

Lucero Ibarra Rojas

Como muchas otras regiones del mundo, Latinoamérica se encuentra marcada por una historia de colonización que ha derivado en sociedades sumamente diversas. Y a pesar de que ésta es una condición histórica, nos encontramos aún en el proceso de construir maneras de lidiar con ella, que se alejen de tradiciones de discriminación que no son ajenas a los discursos Latinoamericanos. En este esfuerzo, algunos discursos de académicos y activistas políticos han encontrado en los derechos culturales una herramienta para la reivindicación de las culturas indígenas de la región. Pretendo entonces el análisis de las condiciones en las que estos derechos se desarrollan en el contexto del Estado mexicano, las posibilidades que el uso de la herramienta de los derechos humanos han proporcionado a la lucha indígena del país, así como los peligros que la adaptación de sus reclamos a un lenguaje legal dominante puede acarrear. Es importante tener en cuenta que los derechos humanos, como lo son los derechos culturales, son tanto producidos dentro de un contexto cultural específico, como aplicados a uno; esta comprensión nos llevará inevitablemente a cuestionarnos el rol juegan en las reivindicaciones de los grupos indígenas en México.

1. La lucha social de los pueblos indígenas y el sistema de derechos humanos.

Como muchos otros textos académicos el presente nace de las inquietudes despertadas por otro texto. Hace algún tiempo me encontré con el trabajo de Shannon Speed titulado *Rights in rebellion*¹, en el que la autora detalla el uso del lenguaje de derechos humanos en el contexto de la rebelión zapatista en México, conectando directamente la reforma indígena que se llevó a cabo en México en 2001, con la lucha de la guerrilla en Chiapas, y valorándola como uno de los éxitos de la lucha zapatista. Aunque esta valoración no es demasiado difícil de encontrar, y a pesar de tener ya algún tiempo leyendo acerca del tema, pocas veces me había encontrado con un texto que vinculara tan directamente las ventajas de los derechos humanos con el fenómeno indígena en México. Sin embargo, la confianza que Speed imprime a su texto respecto de esta interacción, admito, me provocó más dudas que convicciones.

Aunque México sea tan solo un ejemplo, lo cierto es que la historia de los pueblos indígenas latinoamericanos dista mucho de presentar un panorama armónico de relaciones entre distintas

¹ Speed, Shannon, 2008. *Rights in rebellion*, Stanford University Press.

culturas. El hecho de que hoy en día sigamos viviendo en sociedades tan diversas es prueba tangible de la lucha y resistencia de los pueblos indígenas por mantener vivas sus culturas. Un mérito de no menor importancia al haberse conseguido en el contexto de Estados con fuertes pretensiones de homogeneidad al interior de sus sociedades. La historia de México no será precisamente la historia de Latinoamérica, pero seguramente existirán elementos en ella que no resultarán ajenos a los conocedores de otras historias en la región. Habrá seguramente algún o algunos asentamientos culturales que se vieron invadidos por una potencia europea, estableciendo una situación colonial entre los siglos XVI y XIX. En este periodo el colonizador impuso el punto de vista de que los elementos de su cultura se encontraban de manera natural por encima de los provenientes de las culturas indígenas, un discurso común a las dinámicas de poder entre colonizador y colonizado². Posteriormente, con la llegada de las luchas independistas, los pueblos indígenas se encontrarían con distintas causas prometiéndoles la reivindicación de todo lo que les había sido arrebatado, pero dichas promesas difícilmente se volverían verdad.

En México la independencia fue política, había que deshacerse de elites españolas importadas, pero su éxito estableció a otras elites en los puntos fundamentales del poder que antes se les habían negado: las elites mestizas. La independencia trajo consigo etapas de inestabilidad social, económica y política, guerra constante en un Estado que no lograba decidir exactamente como serlo. Los indígenas participaron de este panorama, normalmente bajo la promesa o con la esperanza de lograr algún tipo de resarcimiento y respeto de sus formas de vida. Pero una constante que no se perdió con la colonia, fue la noción de que los elementos culturales indígenas eran de alguna manera retrogradadas, obstáculos para el desarrollo y la modernidad. Se heredó la idea de que a los indígenas había que enseñarles la manera correcta de *ser*, y sin embargo, no desaparecieron.

Las políticas públicas del Estado Mexicano evolucionaron a lo largo del tiempo, pero se caracterizaron siempre por la pretensión, por una u otra razón y bajo distintas justificación, de deshacerse de aquello que detenía al Estado en su camino a la modernidad: los indígenas. Una y otra vez se les consideró un sector de población que debía sus desgracias a su incapacidad de integración, los indígenas eran pobres por su cultura, eran ignorantes por su cultura (a la que apenas se le alcanzaba a reconocer esta categoría). Incluso desde las humanidades, antropólogos y sociólogos consideraban que la verdadera manera de ayudar a las comunidades, era mediante su integración a la “modernidad” vista como la separación de las costumbres “tradicionales” de las culturas indígenas³. Así las políticas

² Enraizar la creencia de la superioridad cultural de la clase dominante (colonizador u otro) para justificar su posición, es reconocida por algunos autores como una estrategia de dominación importante. Véase: Comaroff, J., y Comaroff, J., 1992. *Ethnography and the historical imagination*, Estados Unidos.: Westview. Scott, James C., 2007. *Los dominados y el arte de la resistencia*, 2 reimp. México: Era.

³ Véase: Marroquín en Stavenhagen, Rodolfo, 2002. “Indigenous peoples and the state in Latin America: an ongoing debate”. En: Sieder, Rachel, ed. *Multiculturalism in Latin America*. Great Britain: Palgrave Macmillan, p. 7.

públicas, como la implementación de una economía de mercado, la educación y las políticas de desarrollo en las comunidades, se diseñaban entonces para promover la integración de los pueblos indígenas a la cultura mestiza, que reemplazó a la española en su dominación, que se sostenía como la *auténtica* cultura mexicana⁴. Después de todo, “los problemas de autoridad sobre los objetos culturales, su autenticidad, y la estructura social no son ajenos entre sí. La autenticidad apoya al poder, de la misma manera que el poder crea autenticidad.”⁵

Como mencionamos anteriormente, estos elementos de la historia de México no son ajenos a la historia de otros países en Latinoamérica y es precisamente por esto que uno de los ejes que ha articulado los movimientos indígenas en la región es el hecho de que sus culturas han enfrentado una represión sistemática de políticas estatales de asimilación. Ser indígena se vuelve entonces una categoría postcolonial en la que las peticiones de derechos son hechas por grupos con culturas sobrevivientes como minoritarias⁶. En este contexto de lucha y sobrevivencia es donde ahora se inserta el discurso de derechos humanos. Sin embargo, aunque el discurso de derechos humanos se pueda encontrar en las reivindicaciones de los pueblos indígenas Latinoamericanos, especialmente en cuanto a su articulación internacional, esto no significa que este discurso haya nacido necesariamente de este contexto.

Muy al contrario, los derechos humanos como se les conoce ahora, en cuanto a lo dispuesto en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* que es considerada el primer intento histórico por concretar el aspecto universal de los derechos humanos, no son precisamente el resultado de movimientos sociales que hayan logrado algún tipo de reconocimiento de sus principios, sino la respuesta institucional a un momento histórico concreto que buscaba la permanencia de un estado de cosas ya logrado. Al igual que la ONU, el nacimiento del sistema internacional de derechos humanos se conoce como consecuencia de los horrores de la segunda guerra mundial. Para evitar que el mundo volviera a conocer actos de genocidio como el Holocausto, se consideró prudente por parte de los países occidentales adherirse a un discurso que denunciara la inaceptabilidad de estos actos con la intención de que no volvieran a repetirse⁷. Como indica Stammers “estos recuentos dejan claro que el

⁴ Las políticas públicas del Estado mexicano en el periodo pre-pluralista (antes de 2001) han sido estudiadas también ampliamente por diversos autores, entre los que destacan: Bonfil, Guillermo, et. al., 1995. *Culturas populares y política cultural*, México: CONACULTA. Bonfil, Guillermo, 1999. *Pensar nuestra cultura*, 5th reimp. México: Alianza. García, Nestor, ed., 1987. *Políticas culturales en América Latina*, México: Grijalbo. Granillo, Lilia, Coord., 1997. *Identidades y nacionalismos*, México: UAM. Stavenhagen, Rodolfo, Op. Cit.

⁵ Burns Coleman, Elizabeth, 2008. “The Disneyland of cultural rights to intellectual property: anthropological and philosophical perspectives”. In: *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions: Legal Protection in a Digital Environment*. Eds. C. Graber & M. Burri-Nenova. Cheltenham: Edward Elgar. P. 52

⁶ Coombe en Burns, Elizabeth, Op. cit., p. 59.

⁷ Sobre el recuento de este proceso de creación de una Declaración Universal, véase: Donnelly, Jack, 2003. *Universal human rights*, 2nd ed., Cornell University Press. Fitzpatrick, Peter, 2001. *Modernism and the grounds of law*, Cambridge University Press. Ignatieff, Michael, 2000. “Human rights as politics and as idolatry”. *The*

origen del sistema de derechos humanos de la ONU fue, desde el principio, un proceso institucionalizado entre actores de élite del sistema inter-Estatal⁸, no se trataba precisamente del reconocimiento de una lucha en concreto, sino una prevención para el futuro hecha por aquellos que ya se encontraban en una situación de poder. Aunque con la declaración universal, los individuos recibieron reconocimiento y derechos internacionales para luchar contra la opresión⁹, lo que no es un logro menor, también es cierto que su impacto es bastante menos impresionante si consideramos que la Declaración en cuestión pretendía la búsqueda de “un estado de las cosas que ya se había logrado”¹⁰.

Sin embargo, más allá de la coyuntura que presento la Declaración como momento histórico, los derechos humanos se han constituido como un vehículo sumamente popular para las muchas luchas sociales consecuentes. Si bien es difícil estar de acuerdo con proposiciones como la que hace Ignatieff al sostener que, más allá de las pretensiones de las potencias promotoras de la Declaración, el lenguaje de derechos humanos en ella expuesta “encendió tanto las revoluciones coloniales en el extranjero y las revoluciones de los derechos civiles en casa”¹¹, puesto que sería descortés asegurar que los movimientos contras las injusticias existen debido a un lenguaje de derechos humanos, sí es posible decir que movimientos como el indígena han volteado la mirada a estos instrumentos para hacer uso de ellos en su lucha.

2. La búsqueda de derechos culturales para los pueblos indígenas.

Lamentablemente las reivindicaciones de derechos humanos por parte de los pueblos indígenas abarcan una cantidad enorme de demandas, que es lamentable porque esto es una evidencia de las deficiencias que han aquejado a los indígenas históricamente. Sin embargo, no es posible dentro del presente trabajo abordar en su totalidad estas demandas que, por dimensiones y complejidad, requerirían una exploración mucho más extensa. Es por esto que me enfocó principalmente en lo que se refiere a los derechos culturales de los pueblos indígenas en México.

Actualmente en México los derechos culturales para toda la ciudadanía se encuentran contemplados en el artículo 4º Constitucional que, desde el 2000, indica: “Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno

Tanner lectures on human values, Princeton University Press. Stammers, Neil, 2009. *Human rights and social movements*. New York: Pluto, p.116.

⁸Stammers, Neil, Op. cit., p.116.

⁹Ignatieff, Michael, Op. cit., p. 288-289.

¹⁰Zizek en Fitzpatrick, Peter, 2001, Op. cit., p. 188 -189.

¹¹Ignatieff, Michael, Op. cit., p. 289.

respeto a la libertad creativa”. Lo que se ve complementado con el artículo 2º del mismo instrumento legal que otorga a los pueblos indígenas desde 2001 el derecho a “Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”.

Los derechos culturales, como sucede con básicamente todos los que ahora entendemos como derechos humanos, se derivan de una carencia y de situaciones de opresión. Un derecho humano se piensa, sólo a partir de que no se está gozando de él¹². Como se describió anteriormente, la historia de los pueblos indígenas se ha caracterizado por una devaluación de su cultura por parte de elites estatales pertenecientes a otras culturas, lo que de alguna manera creó un sentido de carencia respecto de las posibilidades de desarrollo de las culturas indígenas.

Para entender las posibilidades que tiene un Estado de influir en la identidad de un pueblo, debemos tener presente que esta identidad se construye con dos elementos fundamentales: en primer lugar, la interpretación de un pasado en común y, en segundo lugar aunque no de menor importancia, las posibilidades en el presente para la creación dentro de ese mismo marco cultural, lo que permita su continuidad y desarrollo. En el primer elemento encontramos procesos fundamentales en los que el Estado participa como puede ser la educación o el reconocimiento del patrimonio cultural¹³. La educación que imparte el Estado tiene la capacidad de establecer lo que se considera como importante para un pueblo, la versión de su historia que será recordada y los valores que logran algún tipo de continuidad. Asimismo, aquello que se declara como patrimonio cultural nos proporciona ejes para estructurar nuestro sentido de pertenencia a un pasado concreto que concebimos como nuestra “herencia”. Estos elementos se ven complementados con las facultades para la creación en el presente. Las políticas públicas que implementa el Estado tienen la capacidad reconocida de “governar o regular las expresiones permisibles de identidad social y cultural”¹⁴, esto se puede decir de las selecciones de artistas a los que se les da apoyo y del tipo de apoyos que se les dan, por ejemplo, o de la difusión que se hace respecto de ciertas manifestaciones culturales por sobre otras. Todos estos elementos en combinación serán fundamentales, aunque no únicos¹⁵, en la manera en la que las identidades se construyan, tanto en armonía como en oposición al Estado.

¹² Donnelly, Jack, Op. cit., p. 57.

¹³ Una cantidad importante de autores exploran las maneras en las que el Estado se vale de la educación pública y del patrimonio cultural, para resaltar la importancia de ciertos elementos culturales sobre otros. Se pueden mencionar, por ejemplo: Ballart, J. and Jordi, J., 2001. *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona: Ariel. Becerril, J. E., 2003. *El derecho del patrimonio histórico-artístico en México*, México: Porrúa. Coombe, Rosemary J., 2009. “The Expanding Purview of Cultural Properties and their Politics”, *5 Annual Review of Law and Social Sciences*. Meskell, L., 2002. The intersections of identity and politics in archaeology, *Annu. Rev. Anthropol.* 31. Smith, Laurajane, 2004. *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*, Londres: Routledge. Smith, Laurajane, 2006. *Uses of Heritage*, Londres: Routledge.

¹⁴ Coombe, Rosemary J., 2009, Op. cit., p. 398.

¹⁵ Es importante tener en mente que esto no significa que el Estado tenga un control total sobre la construcción desarrollo y expresiones de identidad, ya que hay muchos y diversos factores sociales a ser considerados en este

En atención a esto, junto a muchas otras demandas, los pueblos indígenas se pronunciaron por el derecho para gozar de su cultura o puesto de otra manera, por un derecho a la cultura que se entiende, en un primer lugar, como la declaración de que es incorrecto que un gobierno destruya la cultura de una minoría indígena¹⁶. Así, estas dos reformas constitucionales, además de encontrarse respaldadas por instrumentos internacionales como el *Pacto Internacional de los Derechos Económicos Sociales y Culturales* (1966) y la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007), entre otros, se dan en el contexto del reconocimiento legal de la pluriculturalidad mexicana, que cambia el discurso del Estado de uno de integración de las culturas indígenas a la mestiza mayoritaria, a uno de protección, conservación y desarrollo de esas mismas culturas. Este discurso, como se mencionó anteriormente, se produce en relación con fenómenos sociales sumamente importantes en el país que se relacionan directamente con la lucha zapatista. Aunque tampoco pretende el presente ser un recuento de la lucha zapatista, a la que difícilmente se le puede hacer justicia en tan breve exposición, sí es necesario hacer algunas referencias a la manera en la que el movimiento se relaciona con la reforma indígena y como se articula con un contexto internacional.

Para entender el movimiento zapatista es necesario verlo como parte de un fenómeno mucho más internacional¹⁷. Como se menciona anteriormente, los pueblos indígenas latinoamericanos han encontrado en la historia reciente, puntos en común que han permitido la unión de sus demandas en lo que Santos llama *cosmopolitanismo subalterno*¹⁸, que rebasa las fronteras de los Estados en los que estos pueblos se encuentran. No se trata solamente de las muchísimas ONGs que se han involucrado con la lucha indígena, sino de los indígenas mismos como actores políticos y sociales. Este movimiento, como muchos otros de su tipo porque cada vez más encontramos ejemplos de lo que se ha llegado a conocer como la sociedad civil global, se ha visto sumamente beneficiado tanto por la globalización como por el discurso internacional de derechos humanos, aunque sin lograr una conciencia unificada¹⁹. Sin embargo, es destacable la manera en que el movimiento indígena ha intentado una adaptación del discurso de derechos humanos a sus necesidades concretas. Como indica Santos “Su lectura de nuestro tiempo es paradigmática por naturaleza, su lógica es anticapitalista, su política se basa en la auto-determinación y autonomía, su ideología es la emancipación de los ‘modelos de desarrollo’ hegemónicos”²⁰.

proceso. Además de que las culturas constantemente encuentran maneras de resistir e incluso escapar de la acción estatal.

¹⁶ Burns, Elizabeth, Op. cit., p. 49

¹⁷ Santos, Boaventura de Sousa, 2002. *Toward a new legal common sense*, 2nd ed., Great Britain: Butterworths. Stavenhagen, Rodolfo, Op. cit., p. 32.

¹⁸ Santos, Op. cit., p. 239.

¹⁹ Ignatieff, Michael, Op. cit., p. 290. Stavenhagen, Rodolfo, Op. cit., p. 32

²⁰ Santos, Op. cit., p. 239.

Una piedra angular de estos movimientos es representada precisamente por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que logro particular relevancia gracias al apoyo de otros movimientos simpatizantes, organizaciones y personalidades de la política internacional²¹. El EZLN nació en México en el año 1994 con un levantamiento armado en la región de Chiapas, que denunciaba las injusticias del Estado mexicano y su agenda neoliberal contra las comunidades indígenas, como fue expresado en la *Declaración de la Selva Lacandona*. El movimiento zapatista enfrento momentos de fuerte represión y también fue parte de negociaciones con el Estado mexicano para tratar de llegar a un estado de paz. Sin embargo, los *Acuerdos de San Andrés* que fueron firmados en 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Estado Mexicano, no tuvieron el fin que se esperaba: un cambio en la Constitución mexicana.

La reforma constitucional en realidad no vino sino hasta el año 2001, cuando el artículo 2º se modificó para reconocer formalmente la configuración pluricultural del Estado mexicano y otorgar un compilado importante de derechos a las poblaciones indígenas del país. La reforma constitucional era originalmente el fin buscado por el EZLN y el reconocimiento formal de los derechos humanos de los pueblos indígenas uno de los éxitos que se le ha adjudicado por autores como Speed al movimiento del EZLN. Visto de esta forma, la actividad de un movimiento local, apoyado por agentes internacionales en el contexto de un lenguaje de derechos humanos, se presenta con una potencialidad de éxito enorme para modificar el panorama legal de un país. Este hecho justifica enormemente la confianza de autores como Speed en la posición del movimiento zapatista cuya capacidad de movilizar discursos globales, los convierte en el “quintaesencia del ‘movimiento globalizado’ contra la opresión y la injusticia en el actual contexto de la globalización neoliberal”²²

Sin embargo, considerar la reforma indígena en México como uno de los éxitos de la lucha del EZLN constituye una afirmación sumamente difícil de sostener. El proceso por el cual se llegó a la actual reforma es uno del que el movimiento zapatista se desvinculo desde mucho antes de su aprobación y la reforma en sí es una redacción legal que el movimiento zapatista objeta. Es quizá debido a esto, que la misma Speed reconoce que los acuerdos fueron ignorados por el gobierno y que la reforma no es más que una “ley sin contenido significativo”²³, cuyo único valor es la manera en la que han cambiado las relaciones entre movimientos indígenas y un Estado ahora dispuesto a negociar. En este sentido, se vuelve necesario pensar si este cambio en sí es suficiente para considerarlo un éxito del movimiento, al tiempo que, en tanto que el Estado mexicano cambia formalmente de discurso y ha reconocido algunos derechos, que no necesariamente constituyen el ideal que buscaba el EZLN, la verdadera pregunta es si será capaz de poner en práctica ese cambio y si las condiciones de ese mismo

²¹ *Ibíd.*, p. 252.

²² Speed, *Op. cit.*, p. 20.

²³ *Ibíd.*, p. 23.

sistema legal, realmente son capaces de proveer verdaderas posibilidades de reivindicación para los pueblos indígenas.

3. Algunos resultados y algunos problemas.

Hoy en día no es difícil encontrar autores que reconocen que la práctica de los derechos humanos dista enormemente de carecer de controversia, que mientras los derechos humanos pueden ser usados por movimientos sociales para pelear las acciones de un Estado opresor, también pueden ser manipulados por poderosos actores internacionales para justificar acciones que, en algunos casos, pueden ser también opresivas²⁴. Especialmente debido a su origen, a los derechos humanos se les observa una parcialidad hacia una mentalidad occidentalizada²⁵ con pretensiones de dominación que no son completamente ajenas a discursos colonizadores. Existen por supuesto, autores²⁶ que sostienen que el sistema de derechos humanos, en primer lugar, ha recibido múltiples influencias no occidentales que le han dado forma y, en segundo lugar, su desarrollo posterior a la primera declaración ha enfrentado la oposición incluso del Estado al que más se acusa de su uso para fines de dominación: Estados Unidos.

Sin embargo, más allá de que se reconozca la validez de otros modos de pensar y se reconozca también que no equivalen a derechos humanos, teóricos de la materia siguen sosteniendo que hay pretensiones universales en los que *todos* estamos o podemos estar de acuerdo. Appiah, por ejemplo, sostiene que “personas corrientes de todo el mundo poseen algo parecido al concepto de dignidad – con nombres y configuraciones distintas según los lugares -, desean algo parecido al respeto de sus semejantes y piensan que lo merecen a menos que obren mal”²⁷. Se piensa que es precisamente porque *todos* podemos llegar a ese acuerdo, que los derechos humanos se vuelven cada vez más populares²⁸. Sin embargo, se pasa por alto el hecho de que las personas alrededor del mundo tengan alguna idea de *algo* similar a la dignidad, no significa que todos esos *algos* sean iguales y que esas ideas se puedan expresar todas con los contenidos de la dignidad como la entienden los derechos humanos²⁹. El estructurar principios distintos en un lenguaje de derechos humanos, es un proceso que implica en sí mismo modificar esos principios para adaptarlos a un marco que no necesariamente les corresponde.

²⁴ Véase: Donnelly, Op. cit., p. 61. Santos, Op. cit., p. 281. Stammers, Op. cit., p.116.

²⁵ Véase: Donnelly, Op. cit., p. 39. Evans 1998 en Stammers, Op. cit., p.117. Santos, Op. Cit., p.19.

²⁶ Véase: Stammers, Op. cit.

²⁷ Appiah, Anthony K., 2003. “Los fundamentos de los derechos humanos”. En: Ignatieff, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona: Paidós., p.119.

²⁸ Appiah, Op. Cit. Donnelly, Op. cit.

²⁹ En este punto el trabajo de Donnelly presenta discrepancias, pues mientras por un lado es partidario de que existe la posibilidad de acuerdo, también reconoce que no todas las culturas tienen o han tenido una noción de derechos humanos. En realidad su postura concluye que, mientras es cierto que los derechos humanos no son correspondientes a todas las culturas, esto no significa un problema para el acuerdo contemporáneo de valoración de los derechos humanos. Véase: Donnelly, Op. Cit., p. 89.

Mas partiendo de ahí, Appiah da un salto avasallante al tiempo que hace una concesión que, en comparación, parece mucho menos relevante y sin embargo lo es. Sostiene que “debemos ser capaces de defender nuestros tratados argumentando que ofrecen a las personas la protección que desean la mayor parte de sus ciudadanos, una protección lo suficientemente importante como para que quieran que se extienda a otros pueblos a través de sus gobiernos”³⁰. Reconociendo que no los derechos humanos pueden, en realidad, ser algo que sostiene la mayoría, más no necesariamente la universalidad de los ciudadanos. Pero más aún, Appiah se basa en esta aceptación de una mayoría local para justificar la implementación de esos mismos principios a otros pueblos.

Este tipo de pretensiones son precisamente las que justifican cierta oposición al sistema de derechos humanos. Al final, sin entrar de fondo al argumento cultural y sin meditar demasiado sobre si los derechos humanos tienen o no una parcialidad occidental que es irreconciliable con otros modos de pensar y de entender la realidad en el mundo, se vuelve evidente que las pretensiones universalistas del discurso no pueden más que volver a los argumentos que se han usado tantas veces en el pasado para justificar la dominación de unas culturas sobre otras. Este hecho por sí mismo no puede más que causar cierta incomodidad, especialmente si miramos al uso que países como Estados Unidos han dado al discurso. Ignatieff³¹ asegura que la resistencia que Estados Unidos pone a los derechos humanos en su territorio tiene más que ver con problema de percepción de su legitimidad por parte de los ciudadanos, que con hipocresía política (en mis palabras), sin embargo esta afirmación parece más bien “inocente” si tomamos en cuenta el uso del discurso para hacer la guerra a otros países o condenar a países como Cuba, mientras se da poca o ninguna respuesta a las mismas acusaciones respecto de situaciones como Guantánamo.

Sin embargo, y aquí es donde el problema comienza para movimientos como el indígena, el uso del discurso de derechos humanos por parte de estos actores se vuelve la justificación misma del discurso. Autores como Donnelly³² sostienen que los derechos humanos han adquirido dominancia por responder a las aspiraciones de la humanidad, más que a su promoción por parte de los Estados Unidos y sus aliados. Y el mismo Ignatieff habla de los éxitos del sistema de derechos humanos como la herramienta internacional con la que se puede lograr terminar con la opresión, por lo que su difusión en el mundo debe ser considerada como “progreso moral”³³. De esta manera, el uso del discurso de derechos humanos por parte de movimientos como el indígena, parece ser llevado en la retórica a una justificación de pretensiones que nuevamente parecen poner una cultura de derechos por encima de otras.

³⁰ Appiah, Op. Cit., p.120.

³¹ Ignatieff, Op. cit., p. 294-295.

³² Donnelly, Op. cit., p. 39-40.

³³ Ignatieff, Op. cit., p. 287-288

Este fenómeno no es simplemente algo que sucede en la teoría, la misma dinámica de legitimación de discursos de derechos en movimientos sociales puede fácilmente ser implementada por el Estado del que se pretendía proteger en primer lugar. Regresando nuevamente a la lucha zapatista, es importante tener en mente que si bien el movimiento se ha postulado como uno de los principales críticos de la reforma indígena en México, lo cierto es que el mismo movimiento ha sido usado por el Estado para legitimar la reforma constitucional. Y la reforma constitucional ha sido usada a su vez para sostener virtudes del Estado mexicano que en la realidad se han quedado muy por debajo de lo deseable, en el mejor de los casos, y para proseguir con políticas invasivas que no son muy diferentes de las que se implementaban en el periodo previo al reconocimiento del pluralismo mexicano, aunque ahora se presenten con un discurso diferente.

Los derechos culturales, por ejemplo, han sido la excusa para que agentes del Estado aumenten su presencia en las comunidades de artistas indígenas. La excusa de la promoción ha sido sumamente útil para continuar con la promoción de agendas neoliberales que ven en los pueblos indígenas un microempresario al que hay que enseñar la manera correcta de relacionarse con su arte³⁴. En este sentido, los derechos culturales han abierto una puerta a la acción del Estado, lo que no sería necesariamente malo si no fuera porque el Estado mexicano parece no haber cambiado en esencia su postura frente a los pueblos indígenas: hay que enseñarles la manera correcta de *ser*. Y en lo que toca a la agenda zapatista que se postulaba contra los efectos de la globalización neoliberal, el panorama es mucho menos positivo.

¿Por qué usan entonces el discurso de derechos humanos estos actores? Debemos tener presente que luchas como la zapatista logran adquirir mayor relevancia cuando se articulan con movimientos en un plano internacional, y para hacerlo se tiende a buscar el lenguaje en común de los derechos humanos que actúa como discurso unificador. Sin embargo, es prudente tomar en cuenta las observaciones de Brown³⁵ sobre el hecho de que este rol de eje proveedor de relevancia no es necesariamente inherente a los derechos humanos. Que los derechos humanos son tan sólo una estrategia que puede empoderar a las personas de alguna manera y con unos medios, pero al adoptarse se están dejando de lado otras posibilidades. De esta manera el activismo en material de derechos humanos se convierte en “una forma específica de poder político que conlleva una imagen particular de justicia, y nos tocará inspeccionarla, evaluarla y juzgarla como tal”³⁶.

³⁴ Véase: Ibarra, Lucero, 2011. “The Interaction between Law, Economics and Indigenous Cultures: The Ocumicho Devils”. *Oñati Socio-Legal Series*, Vol. 1, No. 1.

³⁵ Brown, Wendy, 2004. “The most we can hope for”, *The South Atlantic Quarterly*, Volume 103, Number 2/3, p. 455.

³⁶ *Ibidem.*, p. 453.

Lamentablemente también es cierto que otras opciones son más difíciles de imaginar. Sin embargo, al reconocer Donnelly³⁷ que otras sociedades tienen sus propios sistemas de valores, concepciones de justicia y dignidad humana, también reconoce que estas instituciones y prácticas son alternativas a los derechos humanos y no distintas formulaciones de ellos. Y Burns, por ejemplo, nos habla del hecho de que los derechos humanos y su apoyo en los derechos de propiedad intelectual se basan en la idea de que la cultura tiene un valor para la vida del ser humano, sin embargo, mucha de la producción intelectual indígena tiene un rol mucho más sustancial que el que se le reconocería en cuanto elemento artístico. Aunque el arte constituye y expresa nuestra identidad, pero muchos de las expresiones indígenas no son solamente artísticas, sino que juegan un rol como insignias de identificación, códigos de conducta, etc.³⁸. Al nombrarlas y defenderlas como arte, dentro del contexto de los derechos culturales y con las herramientas de la propiedad intelectual, estamos en realidad suprimiendo su rol político y social.

Conclusiones

La relación que existe entre la adopción de los derechos humanos de los pueblos indígenas en la legislación mexicana y los movimientos sociales indígenas en el mismo país, no puede ser negada. Con éxito o sin él, los derechos que se consagran en un sistema legal tienen una relación directa con los fenómenos sociales en el mismo. En el caso de la lucha zapatista en México, es innegable que de no haber existido este movimiento en vinculación con un movimiento indigenista transnacional y basado en la idea de derechos humanos, entonces tampoco hubiera existido nunca la declaración de México como país pluricultural ni el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas como los derechos culturales. Mas esto no significa necesariamente que la reforma haya sido un éxito rotundo, especialmente si consideramos las objeciones que los mismos indígenas han hecho a su contenido.

Evidentemente hay camino ganado, hay cosas que se han obtenido. Si los derechos humanos no respondieran al menos a algunas de las necesidades de las minorías indígenas en Latinoamérica, simplemente nunca hubieran sido adoptados por los movimientos sociales que las representan. Los derechos humanos, como Ignatieff³⁹ nos recuerda han logrado ser adoptados para la defensa de las personas contra Estados injustos and prácticas sociales opresivas, proporcionando algún tipo de empoderamiento para las víctimas.

Pero el uso del lenguaje de derechos humanos viene también con sus propios peligros, lo que hace sumamente relevante que sea usado con precaución. Existe en el discurso en sí una pretensión de universalidad que intenta constantemente negar la existencia de concepciones discrepantes lo cual, de

³⁷ Donnelly, Op. cit., p. 71.

³⁸ Burns, Op. cit., p. 72

³⁹ Ignatieff, Op. cit., p. 289.

alguna manera, constituye un discurso de dominación. Como indica Brown⁴⁰, el discurso de los derechos humanos en su capacidad de “empoderamiento” es uno que iguala empoderamiento con individualismo liberal; aunado a esto, al expresar demandas en un lenguaje de derechos humanos, se acuerda con una estructura que de por sí neutraliza la radicalidad de la demanda.

Al final del día, la potencialidad emancipadora de un discurso de derechos humanos, solo puede venir con una revaloración completa de sus principios. Como indica Santos, “en su concepción convencional, los derechos humanos son falsamente universales porque ignoran las inequidades del sistema mundial, los doble estándares, las múltiples formas de dominación de género y las diferentes maneras (y grados) en que los derechos humanos se entretajan en diferentes culturas”⁴¹. Esto significa que para poder realmente atender a las demandas de las culturas no mayoritarias, el lenguaje de los derechos humanos necesita despojarse de sus propias raíces. Para poder cómodamente seguir pugnando por los derechos humanos, va a ser necesario que tengamos presentes también las desventajas que puede acarrear y que, de ser posible, busquemos la manera de alejar nuestro discurso de los fundamentalismos que se encuentran impresos a este sistema⁴².

Y aún en este contexto, será necesario preguntarnos si el derecho en sí, en cuanto producción de élites de poder, puede ser capaz de tener la posibilidad de proveer verdaderas respuestas a las injusticias del mundo.

Referencias

- Appiah, Anthony K., 2003. “Los fundamentos de los derechos humanos”. En: Ignatieff, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*, Barcelona: Paidós.
- Ballart, J. and Jordi, J., 2001. *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona: Ariel.
- Becerril, J. E., 2003. *El derecho del patrimonio histórico-artístico en México*, México: Porrúa.
- Bonfil, Guillermo, et. al., 1995. *Culturas populares y política cultural*, México: CONACULTA.
- Bonfil, Guillermo, 1999. *Pensar nuestra cultura*, 5th reimp. México: Alianza.

⁴⁰ Brown, Op. cit., p. 455.

⁴¹ Santos, Op. cit., p. 282.

⁴² Véase: Coombe, Rosemary J., 1995. “The cultural life of things: anthropological approaches to law and society in conditions of globalization”, *The American University Journal of International Law & Policy*, 10 (2), 791-836. Macpherson, C. B., 1987. “Problems of Human Rights in the late twentieth century”. En: Macpherson, C. B., *The rise and fall of economic justice and other essays*, Oxford University Press. Santos, Boaventura de Sousa, 2009. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una economía de saberes”. En: Olivé, L. et. Al., 2009. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO.

- Brown, Wendy, 2004. "The most we can hope for", *The South Atlantic Quarterly*, Volume 103, Number 2/3.
- Burns, Elizabeth, 2008. "The Disneyland of cultural rights to intellectual property: anthropological and philosophical perspectives". En: Graber C. y Burri-Nenova M., eds. *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions: Legal Protection in a Digital Environment*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Comaroff, J., y Comaroff, J., 1992. *Ethnography and the historical imagination*, Estados Unidos.: Westview.
- Coombe, Rosemary J., 1995. "The cultural life of things: anthropological approaches to law and society in conditions of globalization", *The American University Journal of International Law & Policy*, 10 (2), 791-836.
- Coombe, Rosemary J., 2009. "The Expanding Purview of Cultural Properties and their Politics", 5 *Annual Review of Law and Social Sciences*.
- Donnelly, Jack, 2003. *Universal human rights*, 2nd ed., Cornell University Press.
- Fitzpatrick, Peter, 2001. *Modernism and the grounds of law*, Cambridge University Press.
- García, Nestor, ed., 1987. *Políticas culturales en América Latina*, México: Grijalbo.
- Granillo, Lilia, Coord., 1997. *Identidades y nacionalismos*, México: UAM.
- Ibarra, Lucero, 2011. "The Interaction between Law, Economics and Indigenous Cultures: The Ocumicho Devils". *Oñati Socio-Legal Series*, Vol. 1, No. 1.
- Ignatieff, Michael, 2000. "Human rights as politics and as idolatry". *The Tanner lectures on human values*, Princeton University Press.
- Macpherson, C. B., 1987. "Problems of Human Rights in the late twentieth century". En: Macpherson, C. B., *The rise and fall of economic justice and other essays*, Oxford University Press.
- Meskill, L., 2002. "The intersections of identity and politics in archaeology", *Annu. Rev. Anthropol.* 31.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2002. *Toward a new legal common sense*, 2nd ed., Great Britain: Butterworths.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2009. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una economía de saberes". En: Olivé, L. et. Al., 2009. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO.
- Scott, James C., 2007. *Los dominados y el arte de la resistencia*, 2 reimp. México: Era.
- Smith, Laurajane, 2004. *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*, Londres: Routledge.
- Smith, Laurajane, 2006. *Uses of Heritage*, Londres: Routledge.
- Speed, Shannon, 2008. *Rights in rebellion*, Stanford University Press.
- Stammers, Neil, 2009. *Human rights and social movements*, New York: Pluto.

Stavenhagen, Rodolfo, 2002. "Indigenous peoples and the state in Latin America: an ongoing debate".

En: Sieder, Rachel, ed. *Multiculturalism in Latin America*. Great Britain: Palgrave Macmillan.

Warman, Arturo, 2003. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Legislación

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

Pacto Internacional de los Derechos Económicos Sociales y Culturales