

Fernando Mires

Derechos humanos: democracia y autodeterminación

Introducción

El presente texto continúa reflexiones iniciadas en mi artículo *Derechos de culturas y derechos humanos* publicado en el libro *Los desafíos de la interculturalidad* editado por Milka Castro Lucic (Santiago de Chile, 2004). En ese texto me refería al tema de la universalidad de los derechos humanos y sus relaciones con las unidades culturales, que por definición son particularidades. La conclusión final era que sólo derechos con pretensión universal pueden reclamar para sí la protección de las individualidades y de las particularidades, es decir, que la contradicción entre universalismo y particularismo no existe en términos objetivos.

En el presente texto, avanzo y profundizo en la tesis relativa a que una universalidad que proteja a las particularidades sólo puede darse en un espacio de diferencias que, en relación con los derechos humanos no puede sino ser un espacio político y tendencialmente democrático. En ese sentido, los derechos humanos constituyen uno de los medios, pero también uno de los recursos de la expansión democrática de nuestro tiempo. Dicha tesis tiene, a mi juicio, una significación importante en un tiempo en donde se constatan intentos y proyectos destinados a otorgar a los derechos humanos un sentido puramente "social" o, en otros casos, "cultural". La "etnización de la política" que quiere ser impuesta en algunos países, apelando incluso a la letra formal de la Declaración, es sin duda uno de los peligros más serios que afrontan las democracias de nuestro tiempo.

1. De acuerdo al sentido general de la Declaración de los Derechos Humanos, puede deducirse que su lugar de realización es, y debe ser, un régimen democrático y que, por lo mismo, los derechos humanos impulsan y favorecen a la democracia. Y en ese sentido, no hay que especular mucho.

La Declaración general establece expresamente en su artículo 21.3:

La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento que garantice la libertad del voto.

El artículo 21.3 dice literalmente

que no basta con que el poder público diga representar la voluntad del pueblo, sino que esta voluntad debe ser periódicamente expresada de acuerdo al sufragio universal cuando cada ciudadano hace uso secreto de su voto. Es decir, el artículo estipula el derecho a elegir a quien nos representa.

Y es evidente que si no hay libertad de elegir a quien nos representa, no hay mucha posibilidad de hacer política, pues política, en los tiempos modernos es, en gran medida, representación. Elegir entre uno u otro significa que por lo menos hay dos

opciones. Por lo tanto, el derecho a elegir presupone el derecho a informarme acerca de quién es uno y quién es el otro, por lo cual requiero de libertad de información. Esa libertad puede estar garantizada por una prensa libre, y por la posibilidad de discutir mi opinión con otras personas, pues para elegir tengo que formarme una opinión, y eso no puede ocurrir si es que yo, o las otras personas, no están dotadas del derecho a expresarse libremente. Es por esa razón que es congruente que el derecho a opinión se encuentre estipulado en la Declaración antes que el derecho a elegir, y no en uno, sino en dos artículos.

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 y de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o creencia, individual y colectivamente,*

tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19: *Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.*

2. Es interesante constatar el hecho de que los redactores de la Carta hubieran inscrito en un sólo artículo la libertad de pensamiento y la libertad de opinión como derechos inalienables a cada individuo. Porque si bien la libertad de pensamiento no es en sí un derecho ciudadano, pues cada uno puede albergar pensamientos ocultos –es decir, no públicos– la libertad de emitir esos pensamientos sí es un derecho ciudadano. Pensar no es en sí un acto político. Emitir pensamientos, en la forma de opiniones es, en cambio, un acto potencialmente político.

Más interesante aún es constatar que la libertad de pensamiento precede en el citado artículo a la libertad de opinión. Y desde el punto de vista de una lógica formal los redactores de la Carta tenían plena razón. El pensamiento precede a la opinión, pues nadie puede opinar sobre lo que no ha pensado. Mediante el acto de pensar establecemos la diferencia entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo necesario y lo superfluo. No obstante, lo que desde una perspectiva antropológica es formalmente lógico, no lo es siempre desde una perspectiva política. Y esto es así porque el pensamiento ciudadano no siempre antecede a la libertad de opinión, sino que es también su resultado. En la filosofía política moderna, quien más ha destacado esa vinculación inseparable entre pensar y opinar, ha sido sin dudas Hannah Arendt, a quien cito a continuación:

Libertad de expresión implica el derecho a hablar públicamente y ser escuchada, y en tanto la razón humana no sea infalible, será esa libertad el fundamento de la libertad de pensamiento. Libertad de pensamiento sin libertad de palabra es una ilusión. Libertad de asociación sin libertad de expresión es además el fundamento para la libertad de acción, que ningún ser humano, por sí solo, puede realizar. (Arendt 2000, p. 248)

La libertad de expresión, es decir, el derecho a hablar públicamente y ser escuchado, en forma oral o escrita, es una de las condiciones que garantiza la lucha por otras libertades. Se incluye dentro de ese derecho, naturalmente, no sólo el de la palabra sino también el del silencio. Sólo allí, donde existe derecho a la palabra, tenemos también derecho a callar. El derecho a la palabra, sin su contrapartida, el del silencio, deja de ser derecho y se transforma en obligación. A la inversa también. Un sistema que obliga siempre a pronunciarse, a hablar sin cesar, es tan infame como el que obliga a callar. Pero para tener derecho al silencio hay que poseer, primero, el derecho a la palabra. El silencio es, si así se quiere, un resultado de la palabra. Para que las palabras callen, necesitamos que existan.

Nótese entonces cuáles son las razones por las que Hannah Arendt pone en primera línea a la palabra sobre el pensamiento y la acción. Porque un pensamiento que no puede ser hablado (o escrito) no tiene sentido político. Porque lo que se habla o escribe es condición para la acción política. Porque esa libertad, esencialmente política, es la base sobre la cual pueden ser libradas otras múltiples luchas a las que pertenecen la cuestión social y hoy otras cuestiones, como la nacional, la de comunidad, la ecológica y, no por último, la de género. Brevemente, la libertad de expresión –en lugar de producir anarquía, como siempre imaginan esos enemigos declarados de la palabra del otro que son los dictadores y los intelectuales que conceptualmente los amparan– jerarquiza, organiza y politiza la realidad en la cual vivimos. Mediante la palabra política introducimos finitud allí donde sin ella sólo existiría una aterradora infinitud.

Gracias a la libertad de palabra accedemos a la limitación de una realidad que si no es hablada o escrita puede multiplicarse indefinidamente al interior de la mente de cada uno en imágenes y asociaciones que no tienen más límites que la fantasía de cada cual. Por medio de la libertad de expresión es, en cambio, si no es reprimida, por lo menos es regulada la anarquía imaginativa de cada ser humano. Ese sinfín del desborde imaginativo adquiere así límites semánticos colectivamente regulados y el pensamiento, a su vez, adquiere contornos y por lo mismo, tiempo o historicidad. No se puede decir todo lo que se quiere a la vez, ni en privado ni en público. Por eso cada palabra busca su tiempo de expresión sobre el vacío de indecibilidad que la rodea. De este modo las palabras estructuran y jerarquizan el tiempo en que vivimos.

Esa relación estrechísima entre expresión palábrica, temporalidad y política, ya en su tiempo la había descubierto Hobbes, a quien Arendt sigue en muchos aspectos. Para Hobbes, la función principal del lenguaje era transmitir en palabras –"o en serie de palabras"– "secuencias de pensamientos" a fin de que se cumplan dos objetivos: el primero, inscribir los pensamientos para volver a recordarlos, gracias a la ayuda de nuestra memoria. Ese es un objetivo histórico narrativo sin el cual nadie sabría de dónde viene ni hacia adónde va, y la propia actividad política, donde el presente se confunde con el pasado o, como ocurrió muchas veces durante el siglo XX, con un imaginado futuro, sería una imposibilidad total. El segundo objetivo, según Hobbes, es organizar el orden y los contextos entre diversas personas que hablan el mismo lenguaje, de modo que cada uno pueda representar ante el otro sus conceptos, pensamientos, deseos, preocupaciones. "En ese sentido –agrega Hobbes– las palabras serán denominadas signos" (Hobbes 2000, p. 26).

La lucha por las necesidades, para volver a la idea de Arendt, no lleva a solucionar el problema de las libertades. Pero sí la lucha por la libertad, que es, en primer orden, libertad de expresión, de palabra y de silencio, es decir, libertad del discurso, es condición para politizar el tema de las necesidades. Pero, entiéndase bien, para politizar no para solucionar automáticamente. Hay que escuchar, en ese punto, la voz inteligentemente pesimista de Hannah Arendt:

Es muy importante no pasar por alto que la miseria no puede ser derrotada por medios políticos, que todos los testimonios de revoluciones pretéritas –si hemos aprendido a leer bien de ellas– prueban más allá de toda duda que cada intento de solucionar la cuestión social mediante medios políticos, lleva al terror y que el terror es aquello que lleva a las revoluciones al colapso. (Ibid., p. 249)

Y eso significa que aquella coartada a la que han recurrido todas las dictaduras, de izquierda o de derecha, militares y totalitarias –al posponer la libertad de opinión, y con ello, la de pensamiento, y por supuesto, la de elegir a nuestros representantes– cuando argumentan que es necesario suprimir estos derechos en aras de un bienestar económico superior, o lo que es igual, a suprimir el reino de la libertad bajo el imperio del reino de la necesidad, no tiene sentido ni lógica. No olvidemos que durante Stalin disminuyó notablemente la tasa de analfabetismo en la Unión Soviética y que durante Hitler se creó en Alemania el mejor sistema de seguro social europeo, y que bajo Pinochet, aumentaron las exportaciones en Chile. De acuerdo a quienes están dispuestos a subordinar las libertades establecidas en los derechos humanos bajo necesidades supuesta o realmente superadas, las peores dictaduras del mundo deberían ser legitimadas. No es ése el sentido de los derechos humanos y eso lo sabe cualquiera.

3. Desde luego, en el listado de los derechos humanos se han ido agregando a los derechos políticos los llamados derechos sociales y como ya ha sido planteado, hay algunos de esos derechos que han sido parcialmente realizados bajo dictaduras, y otros que han sido de igual manera realizados parcialmente bajo democracias. Hay derechos, por ejemplo, que pueden ser realizados sin importar el régimen ideológico, religioso o político en que tienen lugar. Así, en el artículo 23.2 se lee por ejemplo:

Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

O en el 23.3:

Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

Incluso, no hay que descartar la posibilidad de que una dictadura, que prohíbe a los habitantes de un país reunirse, formular opiniones y elegir a sus representantes, acentúe la garantía de ese tipo de derechos sociales con el objetivo de estabilizar

mediante sistemas de compensaciones salariales y económicas el monopolio que ejerce sobre el poder político. En las dictaduras comunistas, por ejemplo, el derecho al trabajo se encontraba mucho más asegurado que el derecho a la libertad de expresión. Es por esa razón que conscientes del sentido esencialmente político que tienen los derechos humanos, sus redactores agregaron, en el mismo artículo dedicado a los derechos sociales una cláusula que casi nunca puede ser cumplida por las dictaduras.

Artículo 23.4: *Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.*

Con lo que queda muy claro que cuando un derecho es regalado al pueblo pero sin la participación de ese pueblo, el derecho ya no es un derecho. Es una simple dádiva, o en algunos casos, un medio de compromiso en busca de poder. Hay que convenir entonces que los derechos humanos están ahí no para que sean regalados, sino para que se luche por ellos. Y mucho menos, para que algún gobernante magnánimo, que imagina ser propietario de esos derechos, los otorgue a sus súbditos con el propósito de excluir otros derechos. Ningún derecho puede ser usado como coartada para suprimir otro derecho. Ese no es el espíritu ni el sentido de los derechos humanos. Los derechos humanos no son excluyentes, son sumativos; y eso es muy diferente.

Por cierto, hay quienes guiados por el propósito de proteger a regímenes dictatoriales plantean una supuesta antinomia entre los derechos sociales respecto a los políticos. A estos últimos los califican de liberales, individualistas, universalistas, a diferencia de los derechos sociales que serían igualitarios, particularistas, colectivistas. Es decir, hay derechos que seguir y otros que perseguir. Esa, para decirlo en pocas palabras, es una falacia antipolítica y no tiene otro objetivo que desactivar la legitimidad de los derechos humanos en su conjunto, en función de determinadas representaciones ideológicas. Los derechos humanos, si los queremos respetar, tenemos que entenderlos como una unidad de texto y de sentido donde ningún derecho excluye al otro. Los derechos humanos no son una torta donde cada comensal puede sacar para sí la parte que más le guste. Quien los entienda de ese modo está hablando de cualquier cosa menos de derechos humanos. Los derechos sociales que contiene la Declaración no pueden ni deben usarse en contra de las libertades políticas. Por eso es que previendo esa posibilidad, los redactores de la Carta estipularon al final de ella en su artículo 30:

Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

Naturalmente los derechos humanos, al ser políticos, no son un dogma, y en caso de que en algún momento se presentara una colisión de derechos, habría que – mediante el curso de una discusión que sólo puede ser garantizada por un orden que permita la libertad de opinión– reinterpretarlos. Pues esos derechos, como todos los derechos, pueden y deben ser interpretados para que sean transmitidos al interior de las diversas configuraciones culturales donde deben hacerse entendibles. Pero, para

que tengan validez, hay que considerarlos como una unidad de acuerdo a la cual ninguna disposición es inseparable de la otra, de modo que ningún derecho puede ser convertido, mediante malabarismos ideológicos, en antagónico respecto al otro, pues si se niegan mutuamente, la Declaración pierde, en su conjunto, su carácter universal.

Para que se entienda mejor la tesis, debe ser remarcado que universal no es lo mismo que absoluto, error en que han incurrido muchos intérpretes, sobre todo aquellos defensores del "relativismo cultural y político" que imaginan que cada cultura y sociedad debe regirse por los derechos que quiera, con independencia de las demás culturas y sociedades. Más aún: si esos derechos fueran absolutos dejarían de ser universales, puesto que jamás podrían agregarse nuevos derechos, y el universo, en la medida que cambia, siempre exigirá nuevos derechos.

Hay que destacar, por último, que si los derechos sociales pueden ser inscritos en la lista de los derechos humanos, es porque éstos contenían una fundamentación moral que ya estaba dada en esos derechos individuales y políticos que garantizan las libertades básicas. Al revés nunca habría podido ser posible, pues de los derechos sociales no pueden deducirse derechos políticos individuales.

Los derechos humanos, es cierto, no pueden obligar a nadie a seguirlos, pues los únicos instrumentos de ejecución que reconoce son los diversos Estados de la Tierra, los que a su vez son soberanos para adoptarlos o rechazarlos. Incluso, si los derechos humanos estuvieran dotados de mecanismos ejecutivos, su imposición obligatoria iría en contra del espíritu que rige a estos derechos. Como ciudadanos nos regimos por constituciones y leyes, y no por la declaración de 1948. Pero esos derechos, inscritos en constituciones y leyes, han sido adoptados por la gran mayoría de las repúblicas que forman este mundo. Algunas veces en términos reales, otras veces en términos puramente formales. Pero habiéndolos ya adoptados, no podemos hablar en su nombre y al mismo tiempo rechazarlos. Aceptarlos cuando nos conviene, y otras veces olvidarnos de ellos. Aplicarlo a algunos regímenes, y defender o justificar su violación en otros. Instrumentalizarlos en lugar de usarlos. Denunciarlos como liberales, capitalistas y burgueses, y recurrir a su protección cada vez que nos sentimos amenazados o perseguidos. En fin, los derechos humanos no implican ningún contrato, pero quien los reconoce y acepta debe ser al menos leal, sino con los demás, por lo menos consigo mismo.

4. Es posible argumentar, empero, que si los derechos humanos toman partido a favor de la democracia, eso significaría que no son políticamente neutrales. La verdad es que exigir de los derechos humanos, como de cualquier conjunto de derechos, una neutralidad absoluta, es algo imposible, puesto que esos derechos son políticos, y política siempre implica, tarde o temprano, tomar partido. Por lo tanto, con relación a formas de gobierno, la Declaración mantiene una neutralidad más bien relativa. Para ser más preciso: frente a diversas culturas, esos derechos tienen que ser neutrales, puesto que no pueden valorar a ninguna como superior o inferior a otra, pues si así lo hicieran, dejarían de ser universales. Pero frente a formas de gobiernos, no pueden ser tan neutrales, puesto que necesariamente tienen que privilegiar de modo positivo aquellas donde los derechos humanos encuentran mayores posibili-

dades de realización o cumplimiento. O lo que es igual: aquellos gobiernos que no los cumplen, habiéndolos suscrito e incorporado a sus leyes, se exponen al peligro de la deslegitimación universal. Las culturas, en cambio, no pueden suscribir contratos como si fueran Estados, ni reales ni ficticios. Ahora bien, ¿significa entonces que los derechos humanos toman partido en contra de todos los regímenes que no son democráticos? Quizás sí, de modo implícito; pero no, de un modo explícito, y lo que importa en un derecho, por más simbólico que sea, es su explicitad.

Aunque por definición, toda dictadura desconoce una gran parte de los derechos humanos, hay algunas que desconocen más derechos que otras. Por lo tanto, los derechos humanos no llaman a derrocar dictaduras, pero sí otorga a quienes luchan contra ellas, una plataforma política que permite exigirles el cumplimiento de derechos que ellas mismas han suscrito. Nada más, nada menos. Por supuesto, no puede haber dictadura que realice el cumplimiento de todos los derechos humanos, pero eso no ocurre sólo con las dictaduras, sino también en algunas democracias. No obstante, hay dictaduras que, frente al peligro creciente que implica la pérdida de su legitimidad, hacen concesiones a los derechos humanos y permiten su cumplimiento parcial y reducido. En cierta medida, los derechos humanos al mismo tiempo que otorgan a quienes han sido privados de ellos una plataforma adicional que les permita orientar sus luchas, ofrecen a las dictaduras, aunque parezca una ironía cruel, la posibilidad de ejercer su radio de acción en el marco de determinados límites.

5. Esa doble perspectiva consustancial a los derechos humanos ha llevado a una polarización de opiniones referentes al lugar exacto que ellos ocupan. A un lado, aquellos que sostienen que son más morales que jurídicos. (Tugendhat 1998) Al otro lado, quienes sostienen que son más jurídicos que morales. (Habermas 1999)

La tesis que afirma que los derechos humanos son en primer lugar morales, y sólo en segundo lugar jurídicos, se apoya en el hecho real de que esos derechos reinan en el espacio de la legitimidad y no en el de la legalidad, y la legitimidad, cuando no tiene naturaleza legal, posee una naturaleza moral, es decir, esos derechos, preceden a la ley. La tesis que afirma que los derechos humanos son en primer lugar jurídicos, y sólo en segundo lugar morales, se apoya en el hecho también real de que tales derechos sólo pueden ser efectivos si es que están representados por instituciones, en primer lugar por los Estados de la Tierra, de los que en algunas de sus jurisdicciones se inspiró originariamente la Declaración, la que al mismo tiempo es refundamentada por la existencia reconocida de las Naciones Unidas. Aquí, en cambio, y en oposición a esas dos tesis, se suscribe una tercera, a saber: aquella que postula que si bien los derechos humanos bordean los espacios de la moral y del derecho, son antes que nada políticos. (Ignatieff 2002) Pero políticos no significa que no sean ni morales ni jurídicos, sino que a veces son más lo uno, y otras veces más lo otro; e incluso, lo uno y lo otro a la vez. Políticos significa, además, que se encuentran situados "en algún lugar" indeterminado entre la moral y el derecho.

Ahora bien, ese indefinido "en algún lugar" significa seguramente un escándalo para moralistas y constitucionalistas. Para los moralistas, la moral no ofrece lugares imprecisos, por el contrario, la moral tiene representación en códigos e incluso en mandamientos. De acuerdo a los constitucionalistas, el carácter de las leyes anida

por definición en una Constitución, y nadie puede permitirse asumir otros derechos que estén sobre o por debajo de la Constitución. Ni la moral ni el derecho pueden hacer gala de imprecisión o ambigüedad, y eso es fácilmente comprensible.

No así, empero, para la política.

Imprecisión y ambigüedad son, incluso, condiciones para el desarrollo de la práctica política, pues ésta sólo actúa casi siempre frente a hechos nuevos e imprevisibles. En el caso de los derechos humanos, eso significa que las formas que asumen las articulaciones del antagonismo son decisivas en la ubicación de ese "en algún lugar" que no puede estar dado antes de la aparición del antagonismo, sino que se deducen del antagonismo mismo. Ese "en algún lugar" no es, por lo tanto, ni un punto medio, ni un punto arquimédico. Es un lugar que debe ser políticamente encontrado. Es por eso que a lo largo del listado de los derechos humanos encontramos un hilo que los recorre de punta a cabo: el de la aceptación de las diferencias. Y es claro: sin diferencias no hay antagonismos, sin antagonismos no hay política, y sin política no necesitaríamos derechos: ni humanos ni extrahumanos. De esas diferencias surgen las opiniones, y de las opiniones los discursos, que en su desarrollo determinan el campo y el momento de aplicabilidad de los derechos humanos.

6. Una característica de la democracia moderna es que actúa no sólo sobre la base de desigualdades, sino que además de diferencias. Desigualdades y diferencias en lugar de ser obstáculos para la democracia son sus condiciones. En un mundo igual a sí mismo las relaciones políticas estarían de más. Por esa misma razón no es casualidad que una de las metáforas más recurrentes de los últimos tiempos sea la de la "sociedad multicultural", la que alude a espacios marcados por diferentes unidades culturales que pese a sus diferencias deben coexistir en una misma nación y bajo un mismo Estado. No obstante, la metáfora de la "sociedad multicultural" conlleva a la vez un inevitable contrasentido. Pues, la alternativa contraria es "sociedad monocultural" y algo así no existe en todo el mundo occidental. Precisamente porque la ciudad occidental no pudo más regirse culturalmente fue necesario en algún momento apelar a los recursos políticos, y luego a los democráticos, como medios que regularan las relaciones entre ciudadanos diferentes.

La multiculturalidad latinoamericana ha ido en aumento. Las primeras oleadas migratorias caracterizaron a todo el período industrial, y ocurrieron sobre todo desde "la vieja Europa" hacia "las Américas". A ese fenómeno se agregaron las masivas migraciones intercontinentales. Hay ciudades latinoamericanas que han sido conquistadas por las migraciones "del interior", alterándose no sólo las estructuras demográficas, sino que también las culturales. Los emigrantes no sólo traen consigo fuerza de trabajo, sino que también modos de vida, creencias y mitos.

El multiculturalismo latinoamericano se ha visto incrementado, además, en los últimos tiempos por demandas y reclamos de culturas históricamente marginadas que presionan por obtener reconocimiento social, jurídico y político. Dentro de ellas podemos distinguir con claridad a diferentes movimientos de "indios" cuya presencia se deja sentir con fuerza en naciones con alta composición "indígena", naciones de las que los pueblos indios quieren formar parte sin entregar como tributo sus pertenencias culturales.

Los movimientos sociales y culturales al exigir su pertenencia a la ciudadanía nacional, en igualdad de derechos y deberes con todo el resto ciudadano, amplían el espacio democrático en los países en donde actúan. En cierta medida, aunque no se consideren miembros del Occidente político, exigen reivindicaciones occidentales. La igualdad de derechos ciudadanos, la libertad de asociación, de religión y creencia, el respeto a las minorías, son nociones inscritas en las mayorías de las constituciones occidentales, y en caso que no se cumplan, los movimientos indígenas tienen, además, la alternativa de recurrir a nociones supraestatales, como los "derechos humanos" cuyo origen y representación son también occidentales. En breve: los movimientos indígenas, juntos con los sociales, los de género, y muchos otros, son partes insubstituíbles de la expansión democrática de nuestro tiempo.

No obstante, no todos los movimientos de los pueblos indios son concientes del potencial democrático que portan, asumiendo a veces actitudes que tienden a lesionar el mismo orden republicano del que forman parte y que es el que les permite, entre otras cosas, seguir luchando. Ese espacio en el que libran sus luchas puede ser no muy democrático en su práctica, pero lo es casi siempre en sus formas, por lo menos en las constitucionales. Uno de los principales objetivos de los movimientos sociales significa, por lo mismo, realizar un ajuste entre la forma constitucional y su puesta en práctica. Ese ajuste implica en muchos casos enriquecer la Constitución nacional la que, gracias a las luchas políticas incorpora a su listado leyes que no habrían existido jamás si es que no se hubiera luchado por ellas. Detrás de cada ley social hay múltiples luchas políticas. El no-reconocimiento de un determinado orden constitucional, por muy imperfecto que sea, implica en cambio renunciar al único espacio donde pueden tener lugar las luchas políticas, adquiriendo éstas un carácter no político, y por lo mismo, violento. A fin de aclarar más lo expuesto, permítaseme poner un ejemplo escogido entre varios.

Un encuentro que tuvo lugar en el Perú entre el 12 y el 14 de abril del 2003, y que agrupó a más de doscientos delegados indígenas provenientes de las diversas regiones del país, culminó con la entrega de una propuesta concertada al Primer Vicepresidente de la República Jesús Alvarado y al Presidente de la República Alejandro Toledo. En la propuesta se lee:

Afirmamos que los derechos de los pueblos comparten la misma calidad jurídica que la poseída por los derechos humanos personales. En ambos casos, los derechos a los que nos referimos, se desprenden de ser una persona humana o de ser un pueblo. En consecuencia, el derecho a la existencia de los pueblos no puede abolirse jurídicamente por ningún tipo de legislación sea o no formalmente promulgada.

Cualquier "legalidad" que sea contraria a nuestros pueblos o a los derechos humanos, si bien pudiera encubrirse con procedimientos formales es en sí misma nula.
(ALAI, 2003)

Retengamos la última frase.

Los redactores del documento consideran que su movilización es legítima y por eso, cualquiera legalidad que se oponga a ella, debe ser anulada. Con ello, los redactores establecen que en caso de que haya contradicción entre legitimidad y legalidad, hay que tomar partido a favor de la legitimidad. Conviene aquí abrir más de un interrogante.

Que una legalidad no coincida con la legitimidad que los pueblos reclaman, aún en el caso de que esa legitimidad esté avalada por los derechos humanos, no significa que automáticamente esa legalidad sea nula. En el peor de los casos, puede ser declarada no equivalente con principios de legitimidad que sustentan los pueblos de una nación. Pero la nulidad de una legalidad sólo se deduce del procedimiento legal que ha de declararla nula. Ninguna legalidad se declara nula sin un mínimo de procedimiento legal, si es que no estamos hablando de movimientos secesionistas.

Por lo demás, que la legitimidad de los pueblos preceda a la legalidad de todo Estado, es sólo posible saberlo cuando la legalidad del Estado se encuentra constitucionalmente conformada, ya que es el derecho constitucional la marca moderna que permite diferenciarla de la que surge de la organización de los pueblos basada en la pura legitimidad. Del mismo modo que el número dos no anula al uno, el derecho constitucional no anula al orden del (mal llamado) "derecho natural", sino que lo transforma en su condición.

Oponer en sentido alternativo la legitimidad de los pueblos a la legalidad del Estado es jurídica y políticamente improcedente, a menos que se trate de Estados dictatoriales que han barrido con toda legalidad. Ajustar lo que se considera legítimo con la legalidad vigente es, en cambio, una tarea del hacer político. En el fondo, todos los grandes movimientos sociales luchan por convertir aquello que es o consideran legítimo, en algo legal. De ahí que declarar nula una legalidad que no se ajuste a principios legítimos –sea ésta el derecho ágrafo de los pueblos, sea ésta la propia Declaración de los Derechos Humanos– es anular desde un comienzo el sentido de la acción política de los pueblos, pues éstos principalmente luchan para que su legitimidad sea alguna vez legalmente reconocida. O lo que es igual: la declaración de nulidad sólo puede ser el resultado de una lucha política; pero jamás su comienzo. Abandonar el campo de la legalidad, en función de tradiciones imaginarias o reales, es un precio que ha sido pagado muy alto en América Latina; y no sólo por los pueblos indios.

Suponer que la legitimidad histórica se encuentra por sobre la constitucional es una de las características de las posiciones etnicistas. Y uno de los más graves problemas que surgen de la etnización de la política es que la identidad étnica no es negociable. Una lucha social puede ser negociada, y la experiencia sindical así lo demuestra. Después de una huelga casi nunca los trabajadores obtienen lo que exigen, pero por lo general obtienen más que lo que ofreció la parte patronal antes de la huelga. Una reivindicación étnica, en cambio, al no postular demandas políticamente realizables, tiende a caer en posiciones fundamentalistas. El programa del MIP boliviano por ejemplo, liderado por el caudillo Felipe Quispe, estipula: "Nosotros debemos regresar a los gloriosos tiempos de los Incas". (Lateinamerika Nachrichten 2004) Frente a una reivindicación de ese tipo, no hay negociación posible. La lucha de ese movimiento sólo puede ser frontal, excluyendo la diagonalidad que caracteriza a todos los conflictos políticos.

Pero el problema más delicado en las luchas que libran las comunidades indígenas es sin duda el de la territorialidad. Que tales comunidades exijan la devolución de terrenos arrebatados por gobiernos anteriores, es una exigencia legítima. Pero cuando lo hacen alegando la reivindicación de derechos históricos pre-

colombinos, surgen muchos problemas. Por un lado, nadie sabe bien donde comienzan y donde terminan esos derechos, y por cierto, ninguna nación puede ni debe hacerse cargo de su historia pre-nacional. Por otro lado, toda nación es constitucionalmente indivisible y ningún gobierno nacional estará dispuesto a negociar sobre ese principio básico.

Hay que tener en cuenta además que las reivindicaciones particulares –y las de las comunidades indígenas lo son– pueden entrar en conflicto con otras reivindicaciones particulares. Es posible que suceda, y ha sucedido, que la electricidad de una aldea depende de la construcción de una represa, la que si se lleva a cabo alterará los usos y costumbres de las comunidades indígenas de la región. Cualquier gobierno que no sea demagógico ni dictatorial tiene que escuchar las voces de los habitantes de la aldea y las de las comunidades indígenas, y buscar una solución adecuada, aunque deje insatisfechas a las dos partes. Mucho más complejo es el problema si en territorios habitados por comunidades indígenas son encontrados yacimientos de materias primas, petróleo por ejemplo, las que pueden proveer de divisas al Estado nacional. En uno como en otro caso, las comunidades indígenas se ven en la necesidad de politizar sus demandas, y eso significa intentar ganar aliados en otras comunidades, e incluso entre sectores no indígenas. Pero si utilizan el argumento de los "derechos históricos" sus demandas se convierten en innegociables, y con ello sólo pueden perder. En breve: de lo que se trata es de politizar las demandas étnicas y no de etnizar a las demandas políticas.

El peligro de la etnización de la política es muy actual, y tiene que ver en parte con influjos ideológicos que provienen desde fuera de las comunidades indígenas, particularmente desde fracciones de una izquierda anti-política que después del derrumbe del comunismo busca nuevos actores que les permitan mantener una actitud confrontativa respecto a todo gobierno y con ello conservar su propia identidad. El indigenismo es para esas izquierdas, una entre otras teorías de substitución. De ahí que siempre es necesario diferenciar entre las demandas de las comunidades indígenas y agrarias, y las ideologías que les han sido superpuestas.

7. La llamada sociedad nacional (o política) más allá de las abstracciones que implica el uso del término, no puede ser separada de su proceso de autoconstitución, que es (tautología intencional) siempre político. La civilidad de una nación no se mide entonces, como suponen teóricos legalistas, sólo por una mayor cantidad de buenas leyes. Las buenas leyes pueden haber sido obtenidas por adopción, como fue el caso de muchas repúblicas latinoamericanas que antes de constituirse civilmente ya habían introducido en sus constituciones principios derivados del Derecho Romano y del Código Napoleónico. Es que si bien la sociedad nacional, en tanto formación ética, hace a la ley, la ley no hace, de por sí, a esa sociedad. Se requieren entonces otros medios, si no alegales, por lo menos prelegales, para que pueda tener lugar el proceso de constitución de esa sociedad. Estos, o son medios militares, o son medios políticos.

Así como la violencia es un medio pre-político, las leyes son post-políticas pues señalan con su promulgación el punto (teórico) en que se supone que un conflicto ha sido dirimido. Hay por supuesto leyes que son preconflictuales o preventivas. Pero en su origen, han surgido alguna vez de experiencias conflictuales.

Pero a la vez, los derechos humanos surgieron de nociones democráticas ya establecidas, tanto jurídica como políticamente. Luego, esos derechos ordenan la acción de grupos sociales, y no por último, de pueblos que no tienen derechos ciudadanos o los han perdido, o están amenazados de perderlos. Pero, por otra parte, la iniciativa de recurrir al amparo regulativo de los derechos humanos, presupone el conocimiento de la existencia de esos derechos, conocimiento que no es puramente jurídico, pues basta saber que en este mundo, por el sólo hecho de existir, tenemos derechos elementales que claramente se ven, –y esto es una sutil paradoja– no cuando estamos en posesión de ellos, sino cuando no los tenemos, y muy particularmente cuando las leyes de un Estado no garantizan su cumplimiento.

Las reservas de civilidad que hacen posible que en determinadas naciones sus habitantes cuestionen a gobiernos antipolíticos –como son entre otros los dictatoriales– no sólo anidan en el pasado, sino que también, gracias precisamente a que llegaron a existir una vez diferentes órdenes democráticos, son posibles de ubicar en un lugar supranacional, geográficamente indeterminado, más allá de todo Estado. Esos derechos humanos jamás hubieran surgido si no hubieran existido Estados pero, a la vez, no son la simple representación de los Estados, y en muchos casos son, y han sido, un arma legítima usada en contra de la legalidad de Estados ilegítimamente constituidos.

El momento ideal de una formación democrática ocurriría entonces cuando ésta ha alcanzado una fase que podríamos llamar de autorregulación, vale decir que, aún en ausencia parcial de un estamento político, puede seguir funcionando políticamente. De más está decir que esa fase no ha sido alcanzada todavía por ningún orden social. Es una idea platónica. Y mientras esa fase no sea alcanzada tenemos que proveernos de medios morales, jurídicos y políticos para seguir viviendo socialmente de un modo relativamente digno. Entre estos últimos medios se encuentran los derechos humanos.

Por lo demás, sólo fragmentos de este mundo han alcanzado un mínimo estadio de politicidad. Independientemente de que las naciones estén organizadas en repúblicas y Estados, la fase de la autorregulación política se encuentra todavía sólo dibujada en el más lejano de los horizontes. Fue precisamente esa condición apolítica de la humanidad la realidad que llevó a Hobbes en su tiempo a imaginar ese Leviatán que pusiera fin a la condición humana prepolítica: la de la guerra de todos contra todos. Hoy, en medio de la modernidad, algo hemos avanzado. En lugar de un Leviatán ha sido inventada una instancia situada "en algún lugar" entre el derecho y la moral, y que es al mismo tiempo jurídica y moral, es decir, política. Y ese invento contiene la esperanza de que alguna vez, estos derechos sean interiorizados por los sujetos para quienes fueron creados: los humanos.

La autorregulación política es más excepción que regla. Y no todos los órdenes políticos que pueblan este mundo son capaces de resistir la ausencia de entidades gobernantes leviatánicas. Todavía vivimos en una realidad que en muchas na-

ciones sigue siendo hobbesiana. Hay naciones cuya formación política es extremadamente precaria y en las que faltando el gobernante leviatánico quedan sus habitantes paralizados, mirando con ojos atónitos hacia el cielo en espera que ocurra un milagro que los salve de la orfandad. En órdenes no políticos el poder no sólo es extremadamente personalizado, sino que el mecanismo de participación se da por adhesión cuasi personal. Eso quiere decir que si los habitantes de un país no se encuentran protegidos por sus propios Estados requieren por lo menos de una protección extraestatal que, si es necesario, los proteja, aunque sólo sea simbólicamente, de sus propios Estados.

Este, y no otro, fue el espíritu que dio forma a la Declaración de los Derechos Humanos, y es por eso, que tales derechos son en primer lugar políticos, y sólo en un segundo lugar, democráticos. Pues esos derechos no nacieron de las excelencias sino de las propias deficiencias de los habitantes de esta Tierra. Si fuéramos más perfectos de lo que somos, no necesitaríamos de tantos derechos.

¿Para qué?

Referencias:

ALAI, 368, 29 Abril 2003, p. 22.

Arendt, Hannah (2000), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft (Entre el pasado y el futuro)*, Piper, München.

Castro Lucic, Milka (edit.) (2004), *Los desafíos de la Interculturalidad. Identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Habermas, Jürgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen (La Inclusión del Otro)*, Suhrkamp, Frankfurt.

- (1999), "Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte (El discurso intercultural sobre los derechos humanos)" en Brunkhorst, Hauke y otros (compiladores), *Recht auf Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt.

Hobbes, Thomas (2000), *Leviathan*, Reclam, Stuttgart.

Ignatieff, Michael (2002), *Die Politik der Menschenrechte (La política de los derechos humanos)*, Europäische Verlagsanstalt/ Sabine Groenewold Verlage, Hamburg.

Kant, Immanuel (1995), 1795 *Zum ewigen Frieden (Hacia la paz perpetua)* Werke 6, Könnemann, Köln.

Lateinamerika Nachrichten 354, Diciembre 2003, Berlin, p. 7.

Mires, Fernando (2004), "Derechos de culturas y derechos humanos" en Castro- Lucic, Milka, op. cit..

Tugendhat, Ernst (1998), "Die Kontroverse um die Menschenrechte (La controversia sobre los derechos humanos)" en Gosepath, Stefan y Lohmann, Georg (compiladores) *Philosophie der Menschenrechte Suhrkamp*, Frankfurt.